أصول العلاقات الدولية

في فقه الإمام

محمد بن الحسن الشيباني

دراسة فقهية مقارنة

الدكتور

عثمان جمعة ضميرية

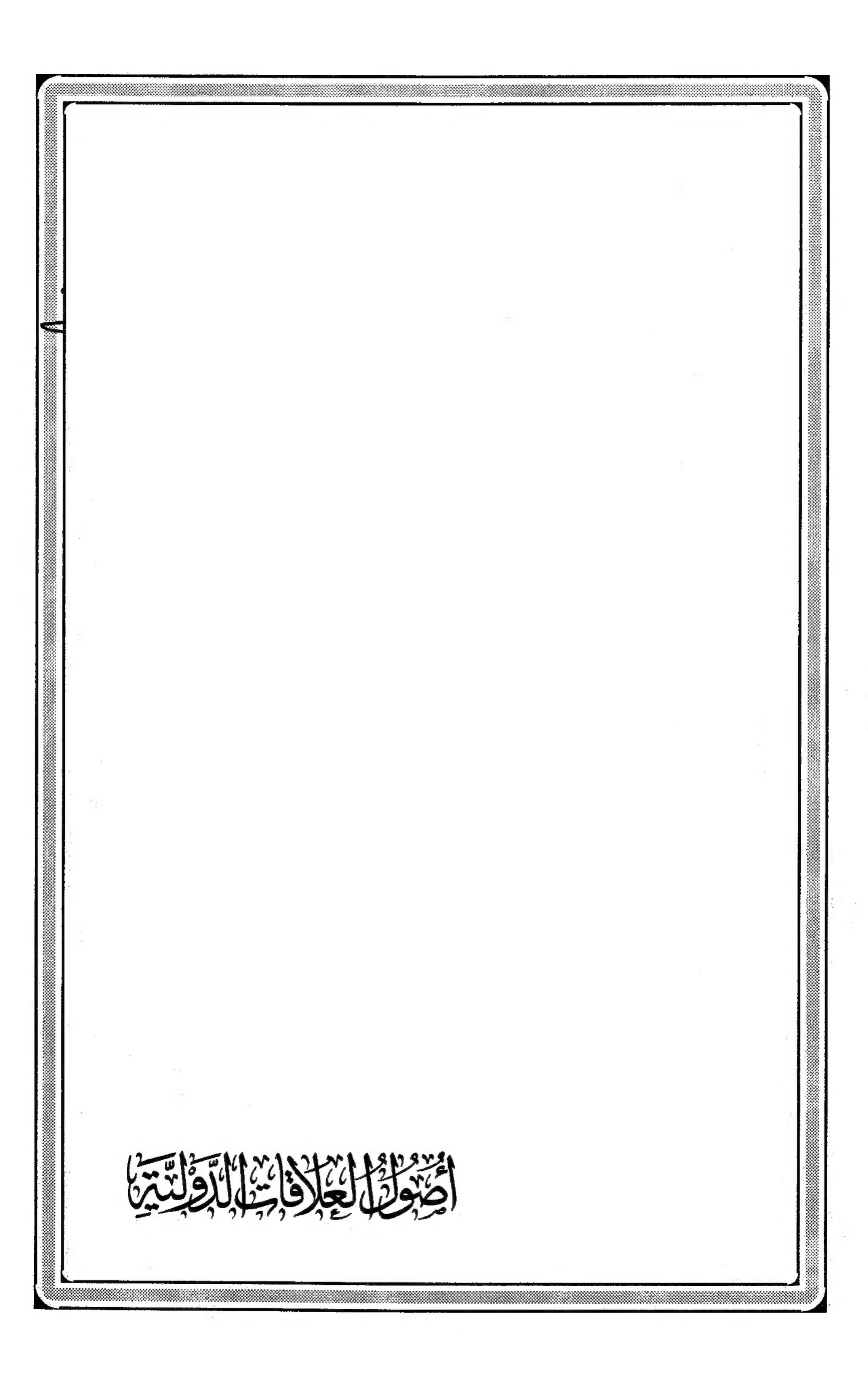
الجزء الأول

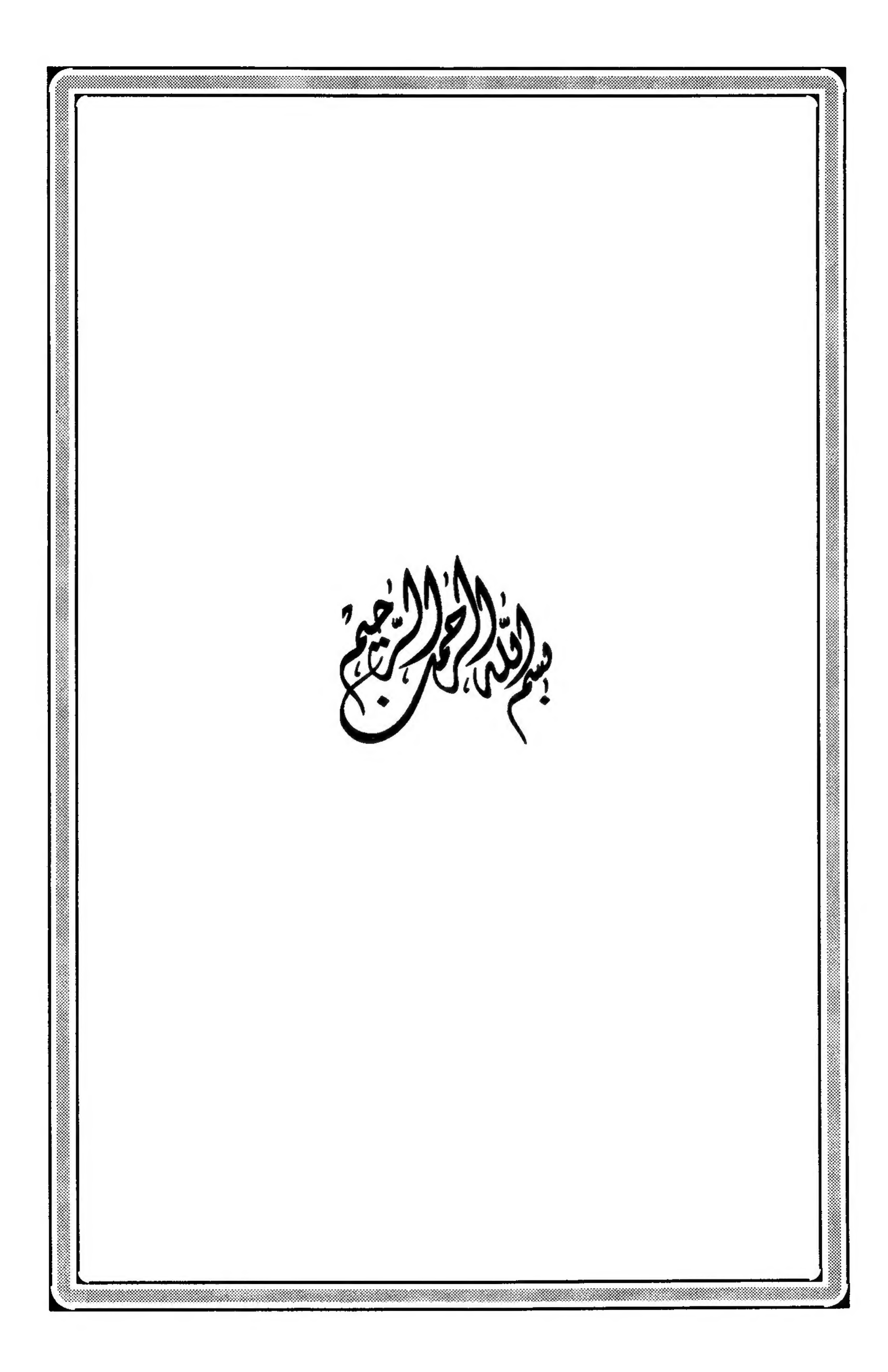
دار المعالي

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ / ١٩٩٩م



ص ب: ١٧٧٩ - الرمز البريدي: ١١٩١٠
عمان - صويلح
الأردن


أصول العلاقات الدولية


بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحَمْدُ للهِ الّذِي خَلَقَ السَّمواتِ والأَرْضَ ، وجَعَلَ الظُّلُماتِ والنُّورَ ، ثُمَّ الّذِيْنَ كَفَرُوا بربِّهم يَعْدِلُونَ .

والحمدُ للهِ الّذي لا يُؤَدّى شُكْرُ نعمةٍ من نِعَمِهِ إلاّ بِنِعْمَةٍ مِنْهُ توجِبُ على مؤدِّي ماضِي نِعَمِهِ بأدائِها : نعمةً حَادِثَةً يجبُ عليهِ شُكْرُه بها .

أَحْمَدُه حَمْداً كما ينبغي لكَرَمِ وَجْهِهِ وعِزِّ جَلالِهِ ، وأَسْتَعِينُهُ استعانَةَ مَنْ لا حَوْلَ له ولا قُوَّةَ إلا به ، وأَسْتَهْدِيْهِ بِهُداهُ الذي لا يَضِلُّ مَنْ أَنْعَمَ بهِ عليه ، وأَسْتَغْفِرُه لما أَزْلَفْتُ وأَخَّرْتُ : استِغْفَارَ مَنْ يُقِرُّ بِعُبُوديّتِه ، ويعلمُ أنَّه لا يَغْفِرُ ذَنْبَه ولا يُنْجِيْهِ منه إلا هو .

وأشهدُ أنْ لا إلهَ إلا الله وحدَه لا شريكَ له ، وأنَّ محمداً عَبْدُه وَرَسُولُه ، بعثَهُ والنَّاسُ صِنْفَانِ :

(أحدُهما) : أهلُ كتابٍ ، بدَّلُوا مِنْ أحكامِهِ ، وكفروا بالله ، فافتعلُوا كَذِباً صَاغُوه بألسِنَتِهم ، فَخَلَطُوهُ بحقِّ اللهِ الذي أَنْزَلَ إِلَيْهِم . فَذَكَرَ تباركَ وتعالى لنبيِّه مِنْ كُفْرِهم ، فقال : ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[1].

---

(١) سورة آل عمران ، الآية (٧٨) .

وقال تبارك وتعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً . أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيراً ﴾ [١] .

(وصِنْفٌ) : كفروا با لله فابتدعوا ما لم يأْذَنْ بهِ ا لله ، ونصبُوا بأيديهم حجارةً وخُشُباً وصُوَراً استحسنُوها ، ونَبزوُا أسماءً افتعلُوها ، ودَعَوْها آلهةً عَبَدُوها . فأولئك العربُ . وسلكَتْ طائفةٌ من العجم سبيلهم في هذا ، وفي عبادَةِ ما استحسَنُوا ، فذكر ا لله لنبيِّه ﷺ جواباً من جواب بعضهم إذْ قالوا : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ ﴾ [٢] .

فلمَّا بلغ الكتابُ أجَلَه ، فحقَّ قضاءُ ا لله بإظهار دِينه الذي اصطفى : فتح أبوابَ سماواتهِ برحمته ، فكان خيرتُه المصطفى لوَحْيه ، المنتخبُ لرسالته ، المفضَّلُ على جميع خلْقه : محمداً عبدَه ورسولَه ، فصلَّى ا لله عليه كلَّما ذكره الذَّاكرون وغفل عن ذِكْره الغافلون ، وصلَّى عليه في الأولين والآخرين ، أفضل وأكثر وأزكى ما صلَّى على أحدٍ من خَلْقه وسلَّم ، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين [٣] ، وبعـــــد :

فقد أعظم ا لله تعالى المنَّة على هذه البشرية ، عندما جعل هذا الإنسان أكرم مخلوقاته ، وزوَّده بكل المواهب والملكات التي تساعده على وظيفته

---

(١) سورة النساء ، الآيتان (٥١ و ٥٢) .

(٢) سورة الزخرف ، الآية (٢٣) .

(٣) اقتباس من افتتاحية كتاب « الرسالة » للإمام الشافعي تلميذ محمد بن الحسن ـ رحمهما ا لله ـ.

في العبادة وعمارة الأرض وفق منهج الله تعالى وشريعته ، ليقوم بأعباء الخلافة فيها . واقتضت حكمته ـ سبحانه ـ أن يبعث الرسل ، به معرِّفين وإليه داعين ، ولمن أجابهم مبشِّرين ، ولمن خالفهم محذِّرين ، فكانت هدايةُ الله تعالى ورسالاته ضرورةً ملحَّة ، لا غنى للبشرية عنها ، ولا استقامة للحياة بدونها : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾[1] .

فكان هذا الموكب الكريم من الرسل والأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ هداة البشرية من لدن آدم ونوح إلى محمد ﷺ ، يتلقَّون الدين الحقّ من الله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾[2] .

ثمَّ ختم الله تعالى هؤلاء الرسل والأنبياء بمحمد ﷺ ، فكانت دعوته خاتمة الرسالات السماوية ، ناطقة بالحق والعدل ، وقد بلغت ذروة الكمال ، وجاءت دعوة إنسانية عالمية ، رضيها الله تعالى للناس ، فكانت هي « الدين » الكامل ، الذي أتمَّ الله به النعمة : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً ﴾[3] .

---

(١) سورة الحديد ، الآية (٢٥) .

(٢) سورة الشورى ، الآية (١٣) .

(٣) سورة المائدة ، الآية (٣) .

والنتيجة المنطقية لهذا كله : أن تنقطع صلة البشرية عن سائر الرسالات السابقة في طاعتها واتّباعها ، مع الإيمان بأصولها المنزّلة ، لا بما آلت إليه بعد التحريف على يد الأتباع . ومن ثَمَّ جاء الإسلام ناسخاً لكل الأديان ، ونزل القرآن مهيمناً على سائر الكتب قبله ، وهو كلمة الله الأخيرة لهذه البشرية ، يجب أن يفيء الناس كلهم إليها حتى يكونوا مؤمنين : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ ﴾ [1] .

﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [2] .

وكان من تمام هذه النعمة : نعمةٌ أخرى ، حفظ الله تعالى بها دينه ، عندما تكفّل بحفظ أصوله المنزلة وحياً متلوّاً هو القرآن الكريم ، وغير متلوٍّ وهو السنة النبوية ، بجهد أولئك الربانيّين من العلماء والمجتهدين الذين أخذ عليهم العهد والميثاق ليُبَيِّنُنَّه للناس ، ولا يكتمونه ، فكانوا بذلك ورثة الأنبياء في البلاغ والبيان لأحكام هذه الشريعة التي جاءت ناظمة لأمور حياتهم كلّها ، إذْ « أن معنى الشريعة أنها تحدُّ للمكلّفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم ، وهو جملة ما تضمَّنته » [3] . فهي لم تغادر ناحية من نواحي الحياة إلا وقد نظّمتْها أروع تنظيم وأعدله بما يكفل مصالح الناس في دنياهم وأُخراهم ، وبما يشمل الأولين والآخرين ؛ نظّمت العلاقة بين

---

(١) سورة المائدة ، الآية (٤٨) .

(٢) سورة آل عمران ، الآية (٨٥) .

(٣) « الموافقات في أصول الشريعة » للإمام الشاطبي : ١/٨٨ .

الفرد وخالقه ، وبين الفرد وأخيه ، وبين الفرد والمجتمع والدولة ، وبين الأمة المسلمة وسائر الأمم الأخرى في نطاق الحياة الدينية ، والاجتماعية ، والسياسية ، وفي حال السلم والحرب ، مما يعرفه الناس اليوم باسم « القانون الدولي العام » .

وقد اهتمَّ علماؤنا ـ رحمهم الله ـ منذ الصدر الأول بهذا الجانب ، فكتبوا عن الجهاد والسِّيَر في مؤلفاتهم الحديثية والفقهية ، ثمَّ أفردوهما بمؤلفات خاصة ، لا تزال معيناً ثرًّا لا ينضب ، يَرِدُه المسلمون والمنصفون من غير المسلمين ، فيستَقُون منه ، ويقفون أمامه وقفة إكبار وإجلال . وكان رائد أولئك العلماء : الإمام محمَّد بن الحَسَنِ الشَّيْبَانيّ (١٣٢ ـ ١٨٩) الذي أفرد لهذا الجانب كتابين اثنين هما « السِّير الصغير » و « السِّير الكبير » استقصى فيهما أحكام العلاقات الدولية ، فتناول أحكام الجهاد ، وآداب الحرب ، وآثارها ، وأحكام الصلح والمعاهدات والأمان ، وإرسال الرسل والسفراء ... وكلّ ما يتعلق بما يعرف اليوم بالقانون الدولي العام ، وكان له بذلك تأثير فيمن جاء بعده ، فأقرُّوا له بفضل السَّبْق والرِّيادة ، حتى إن نفراً من علماء الغرب المنصفين تداعوا لإنشاء جمعية تحمل اسمه هي « جمعية الشيباني للحقوق الدولية » ، لأنه الرائد في هذا العلم ، السابق لكل من كتب فيه من المسلمين وغير المسلمين ، فحُقَّ له أن ينعت بأنه « أبو القانون الدولي » .

أهمية الموضوع وأسباب اختياره :

١ً ـ وإن ما أسلفتُ ينبئ عن أهمية هذا الموضوع ومكانته ، لذلك وجدت في نفسي رغبة ملحَّة في أن أتناول بالبحث جانباً من جوانب فقهنا الإسلامي العظيم مما يتعلق بالعلاقات الدولية استناداً إلى آثار الإمام محمد ابن الحسن الشَّيباني ومؤلفاته ، ليكون موضوعاً لرسالتي التي أتقدم بها إلى كلية الشريعة في كعبة العلم والعلماء (الأزهر الشريف) لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) في السياسة الشرعية ، فكان هذا البحث بعنوان « الإمام محمد بن الحسن الشَّيباني وأثره في العلاقات الدولية »[1] .

٢ً ـ ويزكّي هذه الأهمية ويقوّيها أن الدراسات السابقة عن الإمام الشَّيباني تناولت أثره في الفقه الإسلامي العام واتجاهه الحديثيّ ، فقدَّمتْ بذلك جهداً طيباً مشكوراً ، لعله يكتمل بإفراد العلاقات الدولية بالبحث والدراسة[2] ، فضلاً عن كونه أول مَنْ أولى هذا الجانب ـ كما أومأت ـ عناية خاصة في أكثر كتبه ، ثمَّ خصّه بمؤلَّفَيْن اثنين في غاية الجودة والنفاسة ، وكان ذلك ترجمة عملية لصلة الفقه الإسلامي بواقع الأمة وتلبية احتياجاتها ، وبخاصة إذا ذكرنا أن الإمام الشَّيباني عاش في القرن الهجري الثاني وقد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية وتعددت الصِّلات مع الأمم الأخرى .

---

(١) وعدّلنا هذا العنوان عند طبع الرسالة ليكون أكثر تعبيرًا عن مضمونها .

(٢) كتب الأستاذ الدكتور أحمد أبو الوفا ، أستاذ القانون الدولي العام بحقوق القاهرة ، مقالة مطولة عنوانها (أصول القانون الدولي والعلاقات الدولية عند الإمام الشَّيباني) في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد (٥٧) اطلعت عليها أخيراً بإرشاد من سعادته . شكر الله له .

٣ً ـ وهذا يُسْلِمنا إلى جانب آخر في أهمية البحث يتصل بمكانة الفقه الإسلامي ، ويعود بالأمر إلى نصابه في قدرة الشريعة الإسلامية ـ بما تتصف به من سموٍّ وشمول وواقعية وتوازن وعدل ـ على حلِّ مشكلات البشرية والإجابة على تساؤلاتهم ، مما يردُّ على أولئك الذين يظنون أنه لا رفعة للأمة إلا بأن تقتفي أثر الغربيين في تنظيماتهم وتشريعاتهم ، ويَحْسِبون أن حلول مشكلات المجتمع إنما تأتي من هناك ، من وراء البحار ومن خلف السُّهوُب .

٤ً ـ وإذا وضعنا في الاعتبار كثيراً من التطورات في العلاقات الدولية المعاصرة ، حيث انحسرت أو تهاوت بعض الأنظمة التي كانت تنازعُ غيرَها السيطرةَ والنفوذَ ، وبرزت أنظمة أخرى ، أو تفرَّدت بالعمل والهيمنة على الساحة الدولية تحت شعارات النظام العالمي الجديد أو الشرعية الدولية .. وهي تتخذ من الوسائل والأساليب ما يمكِّنها من أن تمسكِ بمصادر التأثير ووسائل الاتصال ، فتؤثر على عقول المسلمين وأفكارهم ، لتسلخهم عن مصادر قوَّتهم وعزتهم ، ولتجعلهم تابعين لا متبوعين ، وفي موقف الأخذ والاستجداء لا في موقف الريادة والعطاء ـ إذا وضعنا ذلك كلّه وغيره أيضاً في الاعتبار ، فإنه يجعل من الوفاء لهذا الدين الذي نعتزُّ به ، ولهذا الفقه الذي نتشرف بدراسته وحَمْله ، ولهؤلاء العلماء الذين أناروا الطريق بعلمهم وفكرهم ، أن نحاول إبراز جهودهم على قدر الوسع والطاقة ، ونسأله تعالى أن يهيء الأسباب لذلك .

خطة الموضوع :

وتنتظم خطة البحث بعد هذه المقدمة ثلاثةَ أبوابٍ وخاتمة ، ويتضمن كل باب جملة من الفصول التي تندرج تحته ، ويتفرع كل فصل إلى مباحث رئيسية ، وقد يتفرع المبحث إلى مطالب . ونجملها فيما يلي :

الباب التمهيدي

الإمام محمد بن الحسن وفقهه

الفصل الأول : عصر الإمام محمد .

المبحث الأول : الحياة الدينية .

المبحث الثاني : الحياة السياسية .

المبحث الثالث : الحياة الاقتصادية .

المبحث الرابع : الحياة الاجتماعية .

المبحث الخامس : الحياة العلمية والفكرية .

الفصل الثاني : حياة الإمام محمد وسيرته .

المبحث الأول : اسمه ونسبه .

المبحث الثاني : ولادته وحياته .

المبحث الثالث : شيوخه وتلاميذه .

المبحث الرابع : صفاته وأخلاقه .

المبحث الخامس : وفاته .

الفصل الثالث : مكانته الفقهية وآثاره .

المبحث الأول : مكانته الفقهية .

المبحث الثاني : أثره في تدوين الفقه الحنفي ، ومؤلفاته .

المبحث الثالث : أثره في المذاهب الفقهية .

المبحث الرابع : ثناء العلماء عليه .

الباب الأول

أثر الإمام محمد بن الحسن في العلاقات الدولية وقت السلم

الفصل الأول : مفهوم العلاقات الدولية وتطورها .

المبحث الأول : مفهوم القانون الدولي والعلاقات الدولية .

المبحث الثاني : التطور التاريخي للعلاقات الدولية .

المبحث الثالث : القانون الدولي الإسلامي (علم السِّير) .

الفصل الثاني : العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين .

المبحث الأول : دار الإسلام ودار الحرب .

المبحث الثاني : أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب .

المبحث الثالث : علاقة المسلمين بالذميين والمستأمنين .

الفصل الثالث : المعاهدات الدولية .

المبحث الأول : تعريف المعاهدات الدولية ومشروعيتها .

المبحث الثاني : انعقاد المعاهدات الدولية .

المبحث الثالث : آثار المعاهدات الدولية .

المبحث الرابع : انتهاء المعاهدات الدولية .

الفصل الرابع : السفارة والسفراء .

المبحث الأول : تعريف السفارة ومشروعيتها .

المبحث الثاني : التطور التاريخي للسفارات .

المبحث الثالث : وظائف السفراء .

المبحث الرابع : امتيازات الرسل والسفراء .

المبحث الخامس : انتهاء السفارة وامتيازات السفراء .

الباب الثاني

أثر الإمام محمد بن الحسن في العلاقات الدولية وقت الحرب

الفصل الأول : تعريف الجهاد ومشروعيته .

المبحث الأول : تعريف الجهاد والمصطلحات ذات الصلة به .

المبحث الثاني : مشروعية الجهاد وغايته .

الفصل الثاني : قواعد السياسة الحربية .

المبحث الأول : تنظيم السياسة الحربية العامة .

المبحث الثاني : مقدمات القتال وإدارة المعركة .

الفصل الثالث : القواعد العليا في قانون القتال .

المبحث الأول : تحديد المقاتلين ، ومن لا يجوز قتلهم .

المبحث الثاني : مدى مشروعية وسائل العنف وأعمال الإغاظة .

المبحث الثالث : تحريم المُثْلَة والتحريق .

المبحث الرابع : مدى مشروعية الخداع الحربي .

المبحث الخامس : أحكام الجواسيس .

الفصل الرابع : آثار الحرب .

المبحث الأول : أثر الحرب في تملك أموال الحربيين المنقولة .

المبحث الثاني : أثر الحرب في تملك أراضي الحربيين .

المبحث الثالث : أثر الحرب في أشخاص الحربيين .

المبحث الرابع : أثر الحرب في تملك أموال المسلمين .

المبحث الخامس : أثر الحرب في أشخاص المسلمين .

ثمَّ يختم البحث بخاتمة توجز أهم النتائج التي وصل إليها مع إلماعة إلى ما يمكن اقتراحه في هذا الجانب ، وأسأل الله التوفيق للصواب والسداد .

منهج البحث وطريقته :

إن طبيعة البحث تقتضي أن ينهج منهجاً وصفياً استقرائياً مقارناً ، فهو منهج وصفي يستند إلى التحليل باستقراء الجزئيات وتصنيفها وترتيبها ، مع التوثُّق والتأكد من صحة نسبة الأقوال ، وما يكتنفها من شروح وتفسيرات . وهو أيضاً منهج استنباطي يستخدم القواعد الأصولية واللغوية ، وينطلق من الجزئيات إلى الحقائق العامة ، وهو منهج مقارن يقابل الآراء والأقوال ببعضها ويوازن بينها [1] .

ولذلك كانت طريقتي في البحث هي الرجوع إلى مؤلَّفات الإمام محمد لاستقراء آرائه ومذهبه ، وفي مقدمتها الكتب المعتمدة المنقولة عنه بالتواتر أو الشهرة ، وهي الكتب التي تعرف باسم (ظاهر الرواية) وبخاصة « السِّير الكبير » و « السِّير الصغير » و « الأصل » وشروحها ، يليها سائر كتبه وكتب المذهب الحنفي . وكذلك بالنسبة لبيان مذاهب سائر العلماء كان الاعتماد أولاً على كتبهم التي تنقل أقوالهم بالنص مثل « المدوَّنة » للإمام مالك ، و « الأم » للإمام الشَّافعيّ ، و « المسائل » المرويَّة عن الإمام

---

(١) انظر في معنى المنهج وأقسامه : « قواعد أساسية في البحث العلمي » د. سعيد الصيني ، ص (٦١) وما بعدها ، مؤسسة الرسالة (١٤١٥) ، « المعجم الفلسفي » إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ص (١٩٥ - ١٩٦) .

أحمد ، يلي ذلك سائر كتب المذهب . ويأتي بعد ذلك تصنيف هذه الآراء واستنباط القواعد التي تحكم المسائل وما قد يَرِدُ عليها من استثناءات .

ثمَّ يعرض البحث للأدلة التي استند عليها الإمام محمد ، وهي أدلة متنوعة من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، ووقائع السيرة المطهرة ، وعَمَلِ الخلفاء الراشدين ، والقياس أو التعليل الذي لا يخطئه الباحث في كثير من المسائل والأحكام .

وعند الاستدلال لابُدَّ من عزو الآيات الكريمة إلى سُوَرِها ، وتخريج الأحاديث النبوية تخريجاً علمياً من الكتب الأصلية في السنة النبوية مع بيان درجتها ، فما كان منها في « الصحيحين » أو في أحدهما فيكتفى بعزوه إليهما أو إلى أحدهما ، لأنه مُوْذِن بالصحة ، وما كان في غيرهما من السنن والمسانيد والمعاجم فأخرجه منها ، وأنقل حكم أحد العلماء المحدِّثين عليه .

ويقارن البحث هذه الآراء للإمام محمد بآراء شيوخه كأبي حنيفة وأبي يوسف والإمام مالك ، ثمَّ سائر فقهاء السلف وأئمة المذاهب .

وقد نُلمِعُ أحياناً حسب الحاجة إلى ما عليه العمل أو الرأي في القانون الدولي الوضعي ، دون أن يكون من منهجنا أو قصدنا محاولة التقريب بين أحكام الفقه الإسلامي وآراء القانونيين ، أو تلمُّس الموافقات بين الشريعة والقانون ، لما في ذلك من شعور داخلي بالنقص، وشعور باستعلاء القانون . وأما ما قد يكون من هذه الموافقات فإنما نذكرها لبيان ما هو واقع ، ومعاذ الله أن نجعل آراء البشر وأهواءهم على صعيد واحد مع الشريعة الإسلامية .

وهذا يقودنا إلى التذكير بخطورة الدخول إلى البحث بمقررات سابقة نحمل عليها الأدلة الشرعية أو نؤوّلها لتوافق هذه المقررات . وكذلك من الخطورة بمكان في البحث : أن نستحضر أمامنا انحرافاً معيَّناً في واقعنا ، أو شبهاتٍ يثيرها الأعداء ، فيحملنا ذلك على ردِّها بمنهج دفاعي يتغيَّا التبرير فحسب ، أو دفع الاتهام ولو بالوقوع في الخطأ والانحراف .

وأقرب ما نتمثّل به من نماذج في هذا الخطر ـ مِمَّا له صلة بموضوعنا ـ تلك البحوث التي تكتب بقصد « الدفاع » عن الإسلام في وجه المهاجمين له ، الطاعنين فيه ، من المستشرقين والملحدين قديماً وحديثاً . فمثلاً :

« يتعمَّد بعض الصليبيين والصهيونيين مثلاً أن يتهّم الإسلام بأنه دين السيف ، وأنه انتشر بحدِّ السيف ... فيقوم منا مدافعون عن الإسلام يدفعون عنه هذا « الاتهام » ! وبينما هم مشتطُّون في حماسة « الدفاع » يُسقِطون قيمة « الجهاد » في الإسلام ، ويضيِّقون نطاقه ، ويعتذرون عن كل حركة من حركاته بأنها كانت لمجرد « الدفاع » ! ـ بمعناه الحاضر الضيِّق ـ وينسون أن للإسلام ـ بوصفه المنهج الإلهي الأخير للبشرية ـ حقَّه الأصيل في أن يقيم « نظامه » الخاص في الأرض ؛ لتستمتع البشرية كلُّها بخيرات هذا « النظام » .. ويستمتع كلُّ فرد ـ في داخل هذا النظام ـ بحرية العقيدة التي يختارها ، حيث « لا إكراه في الدين » من ناحية العقيدة .. أما إقامة « النظام الإسلامي » ليُظِلَّ البشرية كلَّها ، ممن يعتنقون عقيدة الإسلام وممن لا يعتنقونها ، فتقتضي الجهادَ لإنشاء هذا النظام وصيانته ، وتَرْكَ الناس أحراراً في عقائدهم الخاصة في نطاقه . ولا يتمُّ ذلك إلا بإقامة سلطانٍ خيِّر

ونظام خيّر ، يحسب حسابه كلُّ من يفكر في الاعتداء على حرية الدعوة وحرية الاعتقاد في الأرض »[1] .

وآخر ما نُلْمِع إليه في طريقة البحث هي الفهارس الكاشفة لمحتوى الرسالة ومضمونها بطريقة تفصيلية للمسائل المندرجة تحت المطالب دون الاجتزاء بالأبواب والفصول والمباحث ، وذلك يساعد القارئ على تكوين صورة أدقّ ويسهّل عليه البحث ، فإذا أضفنا إلى ذلك فهارس الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة ، وفهارس الآثار عن الصحابة والتابعين ونحوها ، مع فهارس المصطلحات والتعريفات في المتن والحاشية ، وفهارس الأعلام من الأشخاص والفِرق ونحوها ، فإننا نأمل بذلك كله أن يكون هذا الجهد عاملاً مساعداً على وصول القارئ إلى طَلِبَتِه بأيسر الطرق .

ومما يتصل أيضاً بتيسير البحث : أن نعمد إلى الأفكار الرئيسية أو رؤوس المسائل وتفصيلاتها ، فنجعله في الكتابة بحرف غامق مميَّز ، يلحظه القارئ بسهولة ويسر ، والله الموفق .

مصادر البحث ومراجعه :

سلفت الإشارة إلى أن المصادر الأساسية للبحث في جانبه الفقهي هي كتب الإمام محمد بن الحسن الشّيباني بعامة ، وكتبه عن « السِّير » بخاصة ، كما يعتمد على كتب الفقه العام ، والفقه المقارن ، وكتب الإجماع

---

(١) « خصائص التصور الإسلامي » للأستاذ سيد قطب ، ص (١٩ ـ ٢٠) .

والاختلاف ، وفقه المذاهب الأربعة ومذاهب السلف . ويجدر التذكير بأن أقوال كل مذهب إنما تؤخذ من كتبه المعتمدة ، ومن الكتب التي تخصصت بنقل أقوال الفقهاء ومذاهبهم .

وأما كتب التفسير ، وبخاصة تفسير آيات الأحكام ، وكتب الحديث وشروحها ، فهي تمدُّنا بمادة أصيلة في البحث . ثمَّ إن كتب السياسة الشرعية وبخاصة المؤلفات في "الجهاد" ، وكتب السِّيرة والمغازي تأتي في طليعة المصادر التالية .وما عدا ذلك فهي مراجع ثانوية لها أهميتها في توسيع آفاق البحث وتنظيم أبوابه وفصوله ومباحثه ، ومن ذلك ما كتب في العلاقات الدولية الإسلامية ، وطائفة من المراجع القانونية التي لا بد من الرجوع إليها في مثل هذه المباحث .

أما المصطلحات والتعريفات ؛ فيرجع فيها إلى كتب المصطلحات المتخصصة ، والمعاجم اللغوية ، وكتب لغة الفقهاء .

وأما الجانب التاريخي من البحث وتراجم الأعلام ؛ فإن مصادرها موزعة بين كتب التاريخ العام ، وتاريخ الدولة العباسية ، والحضارة الإسلامية ، وكتب التراجم والرِّجال والطبقات .

شكر وتقدير :

وفي ختام هذه المقدمة : أعود بالفضل لأهله وذويه ، فأقدّم الشكر لصاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور عبدا لله محمود العكازي ، الأستاذ بكلية الشريعة والقانون ، حيث تفضّل بقبول الإشراف ، ومنحني من علمه

وخلقه ما أنطق لساني بالشكر والثناء ، ولسعادة الأستاذ الدكتور جعفر عبدالسلام ، نائب رئيس جامعة الأزهر ، المشرف القانوني على الرسالة ، وأسأل الله تعالى المبتدئ لنا بنعَمِه قبل استحقاقها ، المديمَها علينا ، مع تقصيرنا في الإتيان على ما أوجب به من شكره بها ، الجاعلَنا في خير أمة أُخرجتْ للنَّاس : أن يرزُقَنا فَهْماً في كتابه ، ثمَّ سنَّة نبيّه ، وقولاً وعملاً يودِّي به عنَّا حقَّه ، ويُوجِب لنا نافلةَ مزيدهِ[1] .

وبعد : فهذا هو جهد المقلِّ ، حقيقة لا تواضعاً ، ما أحوجه إلى تصويبٍ هنا ، وتعديلٍ هناك ، وتكرار نظرٍ في هذا وذاك ، فهو صورة عن الضعف البشري والعجز والتقصير . وما كان فيه من صواب فهو من الله تعالى وبفضل منه وتوفيق . وما كان من خطأ فهو من نفسي ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان . وأُشهِد الله تعالى أنني راجع عن كل خطأ فيه إلى الحقِّ والصواب . فاجعلِ اللهمَّ عملنا كلَّه خالصاً لوجهك الكريم ، موافقاً لشرعك القويم ، متقبَّلاً بفضلك العظيم . والحمد لله ربِّ العالمين .

عثمان بن جمعة ضميرية

الطائف ، غرة محرم الحرام ، ١٤١٧ هـ

---

(١) اقتباس آخر من افتتاحية الإمام الشافعي لكتابه « الرسالة » ، ص (١٩) .

الباب التمهيدي

الإمام محمد بن الحسن وفقهه

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول : عصر الإمام محمد .

الفصل الثاني : حياته وسيرته .

الفصل الثالث : مكانته الفقهية وآثاره .

الفصل الأول : عصر الإمام محمد

وفيه تمهيد وخمسة مباحث :

المبحث الأول : الحياة الدينية .

المبحث الثاني : الحياة السياسية .

المبحث الثالث : الحياة الاقتصادية .

المبحث الرابع : الحياة الاجتماعية .

المبحث الخامس : الحياة العلمية والفكرية .



تمهيد :

شهد عام (١٣٢) للهجرة حدثاً سياسياً هاماً في الدولة الإسلامية ، وهو أفول نجم الدولة الأُمويَّة وبزوغ شمس الدولة العبَّاسيَّة ، بعد سلسلة من عمليات الدعوة السرية ، أعقبتها الدعوة العلنية ؛ فورثوا بذلك مملكة عريضة ، تمتد « من أقصى المشرق عند كاشْغَر إلى السُّوس الأقصى على شاطئ بحر الظلمات ، ومن شاطئ بحر قَزْوِيْن إلى أواخر بلاد النُّوبة » [١] .

وفي العام نفسه ـ وعلى الأرض التي شهدت الأحداث الجديدة ـ ولد محمد بن الحسن الشَّيباني ، فتدرج في نشأته مع نمو الدولة العباسية ، ولما بلغ أَشُدَّه كانت الدولة في أوج قوّتها . فشهد بذلك أحداثاً تلاحقت ، وعاصر تغيُّرات حدثت في مجالات متعددة ، تأثر بها ، وكان لها دور في تكوينه وثقافته وفقهه [٢] .

والدولة العباسية تنسب إلى العبَّاس بن عبدالمطلب ، عمِّ النبي ﷺ ، أسَّسها عبدالله (السَّفَّاح) بن محمد بن علي بن العباس ، واستمرت من سنة (١٣٢) إلى سنة (٦٥٦ هـ) ، فمدتها (٥٢٤) سنة ، تفاوتت فيها سلطة الخلفاء ، مما جعل بعض المؤرخين يقسمونها إلى عصور ثلاثة :

العصر الأول (١٣٢ - ٢٣٢) وكانت السلطة خلاله في أيدي الخلفاء على جميع أنحاء المملكة الإسلامية ما عدا الأندلس ودولة الأدارسة والدولة الرستمية ،

---

(١) « الدولة العباسية » ، للشيخ محمد الخضري ص (٣٢) ، (المكتبة التجارية) .

(٢) وإن كان هذا لا يعني أن نضع فواصل وحواجز بين عصور التاريخ ، كالعصرين الأمويِّ والعبَّاسيِّ ، فإن ذلك مخالف لطبيعة التاريخ ، فآخر عهد الدولة الأموية متصل بأول عهد الدولة العباسية . ومع ذلك يبقى لكل منهما خصائصه وسماته العامة .

وكان الخلفاء في هذا العهد سلسة من القدرات والكفايات ، اضطلعوا بالمسؤوليات كاملة ، وجابهوا المشاكل ، وأبرزوا قوة الخلافة الجديدة وفعاليتها ، وقام كل منهم بدوره خير قيام ، بل كان لكل منهم دور خاص في أحداث العصر العباسي الأول . وكانوا أبطالاً يقودون الجيوش ، وكان أكثرهم علماء يجيدون الفتوى ، ويحبّون العلم ويقرِّبون ذويه .

العصر الثاني (٢٣٢ - ٥٩٠) ، وقد ضاعت السلطة خلاله من أيدي الخلفاء ، وبرز نفوذ الأتراك والبويهيين والسَّلاجقة .

العصر الثالث (٥٩٠ - ٦٥٦) وفيه عادت السلطة إلى أيدي الخلفاء ، ولكن في بغداد وما حولها [١] .

والذي يهمنا دراسته هنا هو العصر العباسيُّ الأول ؛ إذ هو العصر الذي ولد فيه محمد بن الحسن وتأثر به وأثر فيه .

وقد أجمل ابن طباطبا [٢] وصف هذه الدولة بعامة ، بعبارة دقيقة جامعة ، تنطبق على العصر العباسي الأول الذي نشأ فيه محمد بن الحسن انطباقاً كاملاً ، فقال :

« إن هذه دولة من كبار الدول ، ساست العالم سياسة ممزوجة بالدين والملك ،

---

(١) انظر : « موسوعة التاريخ الإسلامي » للدكتور أحمد شلبي : ٣/٢٠ - ٢١ ، (مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٥ م) ، « العالم الإسلامي في العصر العباسي » د. حسن أحمد محمود ، د. أحمد إبراهيم الشريف ص (١٣١) ، (دار الفكر العربي) ، « أطلس تاريخ الإسلام » د. حسين مؤنس ص (١٥١) (دار الزهراء للإعلام العربي) .

(٢) ابن طباطبا : محمد بن علي بن طباطبا الطِّقْطَقِي ، مؤرخ بحاث ناقد من أهل الموصل ، خلف أباه في نقابة العلويين ، وألف كتابه « الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية » وقدمه إلى والي الموصل « فخر الدين عيس بن إبراهيم » . كانت ولادته سنة (٦٦٠ هـ) ووفاته (٧٠٩ هـ) . انظر : « الأعلام » للزركلي : ٦/٢٨٣ (طبعة دار العلم للملايين - ١٩٨٠) .

فكـان أخيـار النـاس وصلحـاؤهم يطيعونهـا تديُّنـاً ، والبـاقون يطيعونهـا رهبـة أو رغبة ... »[1] .

وقال : « كانت دولة كثيرة المحاسن ، جمَّـة المكـارم ؛ أسواق العلم فيهـا قائمـة ، وبضائع الآداب فيها نافقة ، وشعائر الدين فيها معظَّمة ، والخيرات فيها دارّة ، والدنيا عامرة ، والحرمـات مرعيـة ، والثغـور محصَّنـة . ومـا زالـت علـى ذلـك حتـى كـانت أواخرها ؛ فانتشر الجبر ، واضطرب الأمر ، وانتقلت الدولة »[2] .

وقال الذَّهَبِيّ في الطبقة الخامسة من « طبقات الحفاظ » (١٤٧ - ١٧٢ هـ) :

« وفي زمان هذه الطبقة كـان الإسـلام وأهلـه في عـزّ تـام ، وعلـم غزيـر ، وأعلام الجهاد منشورة ، والسنن مشهورة ، والبدع مكبوتة ، والقوَّالون بالحق كثير ، والعبَّاد متوافرون ، والناس في بُلَهْنِيَة من العيش والأمن وكثرة الجيوش المحمدية من أقصى المغرب وجزيرة الأندلـس وإلى قريـب مملكـة الخُطَـا وبعـض الهند وإلى الحبشة ... »[3] .

ويقول الشيخ عبدالوهاب خلاف رحمه الله : « .. وهذا العهد هو العهد الذَّهَبِـيّ للدولة الإسلامية ، وهو عهد ثرائها ونشاطها ونضوجهـا وانتاجهـا في مختلـف شؤون الحياة وميادينها .. ففيه تكونت الثروة التشريعية التي يعيـش بهـا المسلمون حتـى الآن أغنياء . وفيه نبغ من رجالات التشريع أئمة عديدون بَنَوا في الفقه الإسـلامي مجداً

---

(١) « الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية » ، لابن طباطبا ، المعروف بابن الطقطقي ص (١٠٩) (مطبعة صبيح) .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص (١١٨ - ١١٩) .

(٣) انظر : « طبقات الحفاظ » للذهبي : ٢٤٤/١ (دار إحياء التراث العربي ، مصورة عن طبعة دائرة المعـارف العثمانية بالهند) . و « مملكة الخُطا » هي بلاد ما وراء نهر جيحون بخراسان .

خالد الذكر محمود الأثر .. وفيه وضعت قواعد القضاء ونظمه ، واشتهرت أفذاذ من رجاله . وفيه تعاونت قوى المسلمين العقلية والمادية على مواصلة الفتوح في ميادين العلم والسياسة ؛ فبينما كان قواد الجيوش الإسلامية يفرحون بنصر الله ويبثون دعوة الإسلام بين مختلف الأمم حتى رفعوا العَلَم الإسلامي على حدود الصين شرقاً وعلى جبال البرانس غرباً ، كان علماء المسلمين في مختلف الأمصار يوالون فتوحهم العلمية ، ويَجْنون أطيب ما تنتجه العقول والقرائح وبخاصة في العلوم الدينية ، وكانت المساجد الجامعة في المدينة ومكة والكوفة والبصرة وبغداد ودمشق ومصر والقيروان وقرطبة معاهد تموج بحركة علمية أنتجت للمسلمين خيرة العلماء وأفضل المؤلفات » [1] .

وبعد هذا الوصف الإجمالي العام للدولة العباسية وبخاصة العصر الأول فيها ، فإن دراسة العصر الذي عاش فيه الإمام محمد بن الحسن الشيباني تنتظم خمسة مباحث ، تتناول بإيجاز شديد الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية ، بمالها من تأثير في شخصية محمد وفقهه ، إذ لا يمكن دراسة أي شخصية معزولة عن بيئتها التي عاشت فيها . فهي التي تشكّل سماتها وتحدد نشاطها وتؤثر في اتجاهاتها وأطوار حياتها . كما أن الشخصية نفسها ـ بمالها من مكانة وقدرة وإمكانيات ـ تؤثر في الحياة ومجراها ، ولها في تاريخ أمتها دور أيّ دور . وهكذا يكون التأثر والتأثير متبادلاً .

---

(١) « السلطات الثلاث في الإسلام » تأليف عبدالوهاب خلاف ، ص (٧٧ ـ ٧٨) ، (دار آفاق الغد بالقاهرة ، ١٤٠٠ هـ) . وانظر ما كتبه غوستاف لوبون في كتابه « حضارة العرب » ص (١٧١) وما بعدها ، ترجمة عادل زعيتر (مطبعة عيسى الحلبي بمصر) .

المبحث الأول

الحياة الدينية

وصل العباسيون إلى السلطة على رأس حركة دينية ، ولذلك سعوا إلى الاحتفاظ بمناصرة الأمة لهم ، وذلك بالتأكيد على مظهر سلطانهم الديني [1]. ويمكن أن يلاحظ الباحث معالم الحياة الدينية في هذا العصر مرتسمة بخطوط عريضة ، نشير إليها إشارة مجملة :

١ - **فقد كان السلطان للدين** ، وكان الدين حاكماً على الجميع ، فكان المظهر العام للدولة مظهراً إسلامياً ، رغم ما قد يوجد من انحراف في حياة بعض الناس أو في بعض مظاهر الحكم وعند بعض الحكّام . ويظهر هذا السلطان الدينيُّ في حرص الخليفة نفسه على لقب « الإمام » توكيداً للمعنى الديني في خلافة العباسيين [2] ، وفي دور الفقهاء مع أصحاب السلطان ، فقد كانوا يسهمون إلى حدٍّ كبير في توجيه هؤلاء إلى طريق الخير ؛ يشاركون في إقامة الدولة على أسس ودعائم من الدين وشريعة الله ورسوله ، وبخاصة في العصر الذَّهَبِيّ للدولة العباسية الذي عاش فيه الأئمة الكبار الأربعة [3] .

قال السيوطي عن هارون الرشيد : « كان يحب العلم وأهله ، ويعظِّم حرمات

---

(١) انظر : « العرب في التاريخ » ، تأليف برنارد لويس ، ترجمة نبيه فارس ، ص (١٠٢) (دار العلم للملايين ، ١٩٥٤) ، « الدولة العربية » يوليوس فِلْهَوْزن ، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة ، ص (٥٣١) ، (لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨ م) .

(٢) « تاريخ العالم الإسلامي » ، د. أحمد العدوي : ٢٠١/١ (مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٨٣) .

(٣) « تاريخ الفقه الإسلامي » ، د. محمد يوسف موسى : ١٨/٣ - ١٩ (نشر مكتبة السنلس بالكويت) .

الإسلام ، ويبغض المراء في الدين ، والكلامَ في معارضة النص . وبَلَغه عن بشر المَرِيسيّ القولُ بخلق القرآن ، فقال : لئن ظفرت به لأضربنَّ عنقه »[1] .

وقال أبو معاوية الضَّرير : حدّثت الرشيد يوماً بحديث أبي هريرة « **احتج آدم وموسى...** »[2] ، وعنده رجل من وجوه قريش ، فقال القرشي : أين لقي آدم موسى ؟ قال : فغضب الرشيد ، وقال : النِّطْعَ والسَّيف ، زنديق ـــ وا لله ـ يطعن في حديث رسول ا لله ﷺ ، قال أبو معاوية : فما زلت أسكّنه وأقول : يا أمير المؤمنين كانت منه بادرة و لم يفهم ، حتى سكن الرشيد[3] .

وكان الخلفاء يقبلون من الفقهاء النُّصْح ويلتزمون بحكم الشرع عندما يستبين لهم ذلك ، وأخبار المنصور والمهدي أمثلة وشواهد ناطقة على ذلك[4] .

بل إن الخلفاء كانوا يطلبون من الفقهاء النصح والإرشاد ، ويعلنون عن رغبتهم في وضع قواعد وأصول يسيرون عليها في نظامهم السياسي والاقتصادي ، على نحو ما فعله هارون الرشيد عندما طلب من القاضي أبي يوسف أن يكتب له كتاباً في نظام الدولة الاقتصادي ، فكتب له « كتاب الخراج » ، وصدَّره بمقدمة نفيسة تجمع عيوناً من النصائح الغوالي وتضع الرشيد أمام مسؤولياته[5] .

---

(١) « تاريخ الخلفاء » ، للحافظ جلال الدين السيوطي ، ص (٢٨٤) ، (الطبعة الثالثة ، ١٣٨٣ هـ) .

(٢) أخرجه البخاري في القدر : ٥٠٥/١١ (فتح الباري) ، ومسلم في القدر أيضاً : ٢٠٤٢/٤ (تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي) .

(٣) « تاريخ بغداد » ، للخطيب البغدادي : ٧/١٤ ــ ٨ (دار الكتاب العربي ، بيروت) ، « سير أعلام النبلاء » للإمام الذَّهَبِيّ : ٢٨٨/٩ (مؤسسة الرسالة) ، « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ص (٢٨٤ ـ ٢٨٥) .

(٤) انظر أمثلة لذلك في : « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ص (٢٦٥ ـ ٢٧٧) .

(٥) انظر مقدمة « كتاب الخراج » ص (٣ وما بعدها) (عنيت بنشره المطبعة السلفية ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٢ هـ) ، « الدولة العربية » تأليف فلهوزن ، ص (٥٣٢) .

٢ً - وكان بعضهم يحرص حرصاً شديداً على التمسك بالسُّنة والسير على منهج الخلفاء ، فهذا المهديُّ (محمد بن أبي جعفر) لمَّا بويع بالخلافة سنة (١٥٩) ردَّ المظالم وشهد الصلوات في جماعة ، وفرَّق خزائن المنصور في سُبُل الخير ، وردَّ ولاء آل أبي بَكْرَة إلى رسول الله ﷺ ، وردَّ ولاء آل زياد من نسبهم إلى أبي سفيان إلى عُبَيْدٍ من ثقيف ، وكتب بذلك إلى المدن والأمصار ، ووسَّع المسجد الحرام ومسجد المدينة ... وأمر بنزع المقاصير عن المساجد ، وتقصير المنابر إلى الحدِّ الذي كان عليه منبر رسول الله ﷺ وكتب إلى الأمصار يزجر أن يتكلم أحد من أهل الأهواء في شيء من البدع والأهواء ، وعمل أعمالاً أخرى طيبة [١] .

٣ً - محاربة الزنادقة والفئات الضالة الخارجة ؛ فقد ظهرت في العصر العباسي حركة الزندقة [٢] ، ومن أسباب ذلك : أن الفرس لمَّا رأوا زوال دولتهم وعجزوا عن محاربة الإسلام علانية لجأوا إلى طريقة الكيد ، فتظاهروا بالإسلام وانطووا على

---

(١) انظر : « البدء والتاريخ » للبشَّاري المقدسي : ٩٥/٦ - ٩٦ (مكتبة خياط ، بيروت) ، « تاريخ الطبري » : ١٢٩/٨ - ١٣٦ ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم (دار المعارف . الطبعة الرابعة) ، « مروج الذهب » للمسعودي : ٣٢٢/٣ (مطبعة السعادة ، الطبعة الرابعة ، ١٣٨٤ هـ) ، « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ، ص (٢٧٣) ، « تاريخ عصر الخلافة العباسية » ، د. يوسف العش ، ص (٥٠ - ٥١) (دار الفكر ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٢ هـ) .

(٢) أصل الزندقة القول بأزليّة العالَم . وأُطلق على الزرادشتية والمانوية وغيرهم من الثنوية . ثمَّ توسَّع فيه فأطلق على كل شاكٍّ أو ضالّ أو ملحد . وقال بعضهم : الزنديق : فارسي معرَّب ، وأصله « زنده » . والمشهور أنه الذي لا يتمسك بشريعة ويقول بدوام الدهر . والعرب تعبِّر عن هذا بقولهم : ملحد . أي طاعن في الأديان . والزنديق أيضاً : الذي لا يؤمن بالآخرة ولا بوحدانية الخالق .

انظر : « لسان العرب » لابن منظور : ١٤٧/١٠ ، (طبعة دار صادر ، بيروت) ، « المصباح المنير في غريب الشرح الكبير » للفيومي : ٢٥٦/١ (طبعة دار المعارف بمصر) ، « رسالة التعريب » لابن كمال باشا ، ضمن مخطوط بمجموع رسائله ، (ص ٤٨ - ٤٩) ، « المعجم الوسيط » : ٤٠٣/١ ، إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١٣٩٢ هـ) .

أديانهم ومعتقداتهم خفية ، وحيثما سنحت لهم الفرصة كانوا يظهرون على حقيقتهم ، ويعملون على نشر « المانوية والزرادشتية والمزدكية ، ظاهراً إن أمكن ، وخفية إذا لم يمكن ، فكان من ذلك فشوُّ الزندقة » [1] .

ظهرت الزندقة في عهد المهدي ، فنكّل بهم تنكيلاً شديداً ، فقتل بعضهم واستتاب بعضهم [2] ، وبلغ من اهتمامه بذلك أن عيَّن للزنادقة من يتتبَّعهم ويبحث عنهم وينكِّل بهم ؛ فأنشأ ديواناً خاصاً لذلك ، وولّى أمرهم « عمر الكَلْواذي » [3] ، فأصبح يعرف بـ « صاحب الزنادقة » ، ولما توفي سنة (١٦٨ هـ) ولّى مكانه حَمْدَوَيْه (وهو محمد بن عيسى) من أهل مَيْسان [4] .

ولم يكتف المهديُ بذلك ، بل إنه كان أول مَنْ أمر الجدليين من أهل البحث والمتكلمين بتصنيف الكتب للرد على الملحدين الجاحدين وغيرهم ، فأقاموا البراهين على المعاندين وأزالوا شُبَه الملحدين فأوضحوا الحقَّ للشاكِّين [5] . وكان المهديُّ نفسه يتولى مناظرة الزنادقة كما فعل مع داود بن علي الهاشمي ، وقد أقرَّ

---

(١) انظر : « ضحى الإسلام » ، للأستاذ أحمد أمين : ١٣٩/١ ، ١٥٠ ــ ١٥٥ (مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١ م) ، « الدولة العربية » لِفِلْهَوْزِن ، ص (٥٣٣) .

(٢) انظر : « تاريخ الطبري » : ١٦٧/٨ ، « البدء والتاريخ » للمقدسي : ٩٨/٦ .

(٣) الكَلْواذِي ـ أو الكَلْوذاني ـ نسبة إلى كَلْواذَا ، وهي قرية على بُعْد فرسخين من بغداد .

انظر : « اللباب في تهذيب الأنساب » ، تأليف عز الدين بن الأثير الجزري : ١٠٧/٣ (دار صادر ، ط ١٤٠٠ هـ) .

(٤) انظر : « تاريخ الطبري » : ١٦٧/٨ . وقال ابن تيمية في « مجموع الفتاوى » : ٢٠/٤ : « ... وكان المهدي من خيار خلفاء بني العباس وأحسنهم إيماناً وعدلاً وجوداً ، فصار يتتبع المنافقين والزنادقة » .

(٥) انظر : « مروج الذهب » : ٤٠١/٢ ، « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ، ص (٢٧١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥) ، « ضحى الإسلام » : ١٤١/١ ، « تاريخ العالم الإسلامي » د. إبراهيم العدوي : ٢١٨/١ ــ ٢٢٠ ، « العصر الإسلامي » د. شوقي ضيف ، ص (٨١) .

بالزندقة أمامه ، وكذلك يعقوب بن الفضل بن عبدالرحمن بن ربيعة بن الحارث ابن عبدالمطلب [1] .

ولخطورة الزنادقة ينبغي الاهتمام والحذر ، ولذلك أوصى المهديُّ ابنه الهادي بأن يتجرد للزنادقة ، فقد ذكر الطبري عن محمد بن عطاء الواسطيِّ أن أباه حدَّثه أن المهدي قال لموسى يوماً ـ وقد قدِّم إليه زنديق ، فاستتابه فأبى أن يتوب ، فضرب عنقه وأمر بصلبه ـ : يا بنيَّ ، إن صار لك هذا الأمر فتجرَّدْ لهذه العصابة ـ أصحاب ماني ـ فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهرٍ حسن ، كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة ، ثمَّ تخرجها إلى تحريم اللحم ومسِّ الماء الطَّهور وترك قتل الهوامِّ تحرُّجاً وتحوُّباً ، ثمَّ تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين : أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثمَّ تبيح بعد هذا : نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق ، لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور ـ بزعمهم ـ . فارفع فيها الخشب ، وجرِّد فيها السيف ، وتقرَّب بأمرها إلى الله لا شريك له ، فإني رأيت جدَّك العباس في المنام قلَّدني بسيفين وأمرني بقتل أصحاب الاثنين .

قال : فقال موسى بعد أن مضت من أيامه عشرة أشهر : أما والله لئن عشت لأقتلنَّ هذه الفرقة كلها حتى لا أترك منها عيناً تطرف » [2] .

ولذلك اشتدَّ طلب موسى الهادي للزنادقة ، وتتبعهم على طريقة والده إنفاذاً لوصيته ، يقول الطبري في حوادث سنة (١٦٩) : « وفي هذه السنة اشتدَّ طلب موسى للزنادقة ، فقتل منهم فيها جماعة ؛ فكان ممن قتل منهم : يَزْدَان بن بَاذَان كاتب

---

(١) انظر : « تاريخ الطبري » : ٨/١٩٠ ـ ١٩١ .

(٢) المرجع السابق : ٨/٢٢٠ .

يقطين ، وابنه عليّ بن يقطين من أهل النهروان ؛ ذكر عنه أنه حجَّ فنظر إلى الناس في الطواف ، فقال : ما أُشبِّههم إلا ببقر تدوس في البيدر ... فقتله موسى (الهادي) ثمَّ صلبه »[1] .

وأخذت حركة الزنادقة هذه صوراً عديدة ، فكانت هناك فئات خارجة عن الدين ، تنضوي كلها تحت راية الزنادقة ، حسبنا أن نشير إلى بعضها وإلى موقف الخلفاء منها :

أ ـ حركة سُنْبَاذ (سنفاد) سنة (١٣٧ هـ) : وكان مجوسياً من أهل قرية من قرى نيسابور ، يقال لها : « أهن » ، وكثر أتباعه لما ظهر ، وكان خروجه غضباً لأبي مسلم الخراساني ، وطلباً لثأره ؛ لأنه يزعم أنه وليُّ أبي مسلم ، وكان من صنائعه . وسار حتى غلب على الريّ وما وراء النهر من النواحي ، وبلغت جموعه تسعين ألفاً ، فبعث المنصور جَهْوَرَ العجليَّ في عشرة آلاف ، فالتقوا بين همدان والريّ فاقتتلوا ، فهزمَ سنباذَ وقتل من أصحابه في الهزيمة نحواً من ستين ألفاً ، وسبى ذراريهم ونساءهم ، ثمَّ قُتِل سنباذ بين طبرستان وقومِس . وكان بين مخرجه إلى قتله سبعون ليلة[2] .

ب ـ الرَّاوَنْدِيَّة : وهي فرقة ظهرت بعد مقتل أبي مسلم الخراساني في مدينة

---

(١) المرجع السابق نفسه : ١٩٠/٨ . وانظر : « حركات الشيعة المتطرفين » د. محمد جابر الحيني ، ص (١٥٥ ـ ١٥٧) .

(٢) انظر : « تاريخ الطبري » : ٤٩٥/٧ ، « البدء والتاريخ » للبشاري : ٨٣/٦ ، « الفخري في الآداب السلطانية » لابن طباطا ، ص (١٣٦ ــ ١٣٧) ، « الخلافة العباسية » فاروق عمر ، ص (١٩٠ ـ ١٩٣) .

(راوند) [1] وكانوا على مذهبه ورأيه ، ظهروا في الهاشمية سنة (١٤١ هـ) ، وقالوا : إن أبا جعفر المنصور إلههم يحييهم ويميتهم ، ويطعمهم ويسقيهم ، وقالوا بتناسخ الأرواح ، وأن روح آدم تحولت في عثمان بن نَهِيْك ، وأبو الهيثم بن معاوية هو جبريل ، وجاءوا قصر أبي جعفر يطوفون به ويقولون : هذا قصر ربنا . فأنكر ذلك أبو جعفر ، وخرج في مواليه فقتلهم أبرح قتل [2] .

جـ ـ وفي سنة (١٦٠ هـ) في عهد المهدي ، خرج بخراسان رجل يقال له : **يوسف البَرْم** ، استغوى خلقاً كثيراً ، وادَّعى النبوة . فبعث إليه المهدي جيشاً فضَّ جموعه ، وأسروه ، فأمر به المهديُّ فصلب [3] .

د ـ **المُقَنَّع الخُراسَانيُّ** : وظهر في خراسان سنة (١٦٨ هـ) وقال بتناسخ الأرواح ، واتبعه خلق كثير . وكان رجلاً قصيراً أعور ، من قرية من قرى « مَرْو » يقال لها « كَارَه » ، وكان لا يسفر عن وجهه لأصحابه ، فلذلك قيل له المقنَّع . وزعم أن روح الله التي كانت في آدم تحولت إلي شيث ثمَّ إلى نوح ثمَّ إلى إبراهيم ثمَّ إلى موسى ثمَّ إلى عيسى ثمَّ إلى محمد ثمَّ إلى علي ثمَّ إلى محمد بن الحنفية ثمَّ

---

(١) بليدة قرب قاشان وأصبهان ، وأصلها : راهاوند ، ومعناه الخير المضاعف .

انظر : « معجم البلدان » لياقوت الحموي : ٣/٦٩ (دار صادر بيروت) .

(٢) انظر : « مقالات الإسلاميين » للأشعري : ١/٩٦ ، « البدء والتاريخ » : ٦/٨٣ ـ ٨٤ ، « تاريخ الطبري » : ٧/٥٠٥ ـ ٥٠٦ ، « الفخري » ص (١٢٧) ، « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ص (٢٦١) ، « دول الإسلام » للذهبي : ١/٩٦ (طبع الشئون الدينية في قطر) ، « تاريخ الإسلام السياسي » : ٢/٨٨ ـ ٨٩ ، د. حسن إبراهيم حسن (مكتبة النهضة ، طبعة ١٣ ، ١٤١١ هـ) ، وراجع : « الخلافة العباسية » د. فاروق عمر ، ص (٨١ ـ ٨٣) .

(٣) انظر : « تاريخ الطبري » : ٨/١٢٤ ، « البدء والتاريخ » : ٦/٩٧ .

إليه . أباح لأتباعه المحرَّمات وأسقط عنهم الصلاة والصيام وسائر العبادات . وكان يحسن شيئاً من الشعبذة ، والنيرنجات ، فاستغوى أهل العقول الضعيفة فاستمالهم . فبعث المهديُّ في طلبه ، فصار إلى ما وراء النهر ، وتحصَّن في قلعة كَشٍّ ، وجمع فيها من الطعام والعُلوفة ، وبثَّ الدعاة في الناس وادَّعى إحياء الموتى وعِلْم الغيب . وألحَّ المهدي في طلبه ، فحوصر ، فلما اشتد الحصار عليه سقى نساءه وغلمانه كلهم السمَّ وشرب هو منه ، فماتوا عن آخرهم ، وحُمل إلى المهدي (١٦٩ هـ) ، وكان وعد أصحابه أن يتحول روحه إلى قالب رجل أشمط على بِرْذَوْن أشهب ، وأنه يعود إليهم بعد كذا سنة ويملِّكهم الأرض ، فهم ينتظرونه ، ويسمون المبيِّضة [١] .

هـ ـ وكذلك خرج أيام المهدي (١٦٢ هـ) **المُحَمِّرة** ، وهم فرقة من الخُرَّمِيَّة ، خرجوا بخراسان وعليهم رجل يقال له : عبدالوهاب ، فغلب على خراسان وما يليها ، وقتل خلقاً كثيراً من الناس ، فأنهض إليه المهديُّ عمرو بن العلاء ، فقتله وفضَّ جموعه [٢] .

و ـ **الخُرَّمِيَّة** : وهم أتباع بابك الخرَّمي ، نسبة إلى مدينة بفارس اسمها « خُرَّمة » ، وقد تحركت في عهد هارون الرشيد بأذربيجان ، فانتدب لهم عبدالله بن مالك ، فقتل

---

(١) « البدء والتاريخ » : ٩٧/٦ ـ ٩٨ . وانظر : « الطبري » : ١٣٥/٨ ، ١٤٤ ، « الفَرْق بين الفِرَق » ، لعبدالقاهر البغدادي ، ص (٢٥٧ ـ ٢٥٩) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (دار المعرفة) ، « وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان » لابن خلكان : ٢٦٣/٣ ـ ٢٦٤ ، تحقيق د. إحسان عباس (دار الثقافة) ، « ثمار القلوب في المضاف والمنسوب » للثعالبي ، ص (٦٥٢) ، « تاريخ الإسلام السياسي » : ٨٩/٢ ـ ٩١ ، « الخلافة العباسية » ، ص (١٩٣ ـ ٢٠٠) .

(٢) « البدء والتاريخ » ٩٨/٦ .

منهم ثلاثين ألفاً ، وسبى نساءهم وصبيانهم ، ووافى بهم هارون الرشيد بقَرْمِيسِيْن ، فأمر بقتل الأسارى وبيع السبي [1] .

وقد تفاقم أمر بابك الخرمي في عهد المعتصم ، وانضوى إليه قُطّاع الطرق والذُّعّار وأصحاب الفتن وأرباب النِّحل الزائفة ، وتكاثفت جموعه حتى بلغ فرسان رجاله عشرين ألف فارس ، عدا الرجّالة ، واحتوى على مدنٍ وقرىً ، وأخذ بالتمثيل بالناس والتحريق بالنار والانهماك في الفساد وقلّة الرحمة والمبالاة ، وهزم جيوشاً كثيرة للسلطان ... فندب إليه المعتصمُ الإفْشِيْنَ ، فقاومه حتى هزمه إلى « إرمِيْنية » في زيٍّ التجّار ، فقبضوا عليه وحمل إلى المعتصم وهو بسُرَّ مَنْ رأى ، فأمر به فقطعت يداه ورجلاه ، وصُلب سنة (٢٢٣ هـ) [2] .

والخرميَّة فِرقٌ وأصناف ، يجمعهم القول بالرجعة ، ويقولون بتغيير الاسم وتبديل الجسم (تناسخ الأرواح) ، ويزعمون أن الرسل يحصلون على روح واحدة ، وأن الوحي لا ينقطع أبداً ، وكل ذي دين مصيبٌ عندهم ... ويعظّمون أمر أبي مسلم الخراساني ، ولهم أئمة يرجعون إليهم في الأحكام ، ولهم رسل يدورون بينهم ويسمونهم « فريشتكان » ويتبركون بالخمور والأشربة . وأصل دينهم القول بالنور والظلمة ، ومنهم من يقول بإباحة النساء وإباحة كل ما تستلذ النفس وينزع إليه الطبع [3] .

ز ـ وفي عهد المعتصم أيضاً كانت محاكمة الإفشين بتهمة الزندقة والبقاء على

---

(١) المرجع السابق : ١٠٣/٦ ، « الخلافة العباسية » ص (٢٠١ ـ ٢٠٢) .

(٢) انظر : « البدء والتاريخ » ١١٤/٦ ـ ١١٨ .

(٣) انظر : « البدء والتاريخ » : ٣٠/٤ ـ ٣١ ، ١١٤/٦ ـ ١١٨ ، « مروج الذهب » : ٣٠٥/٣ ـ ٣٠٦ ، « تاريخ الإسلام السياسي » : ٩١/٢ ـ ٩٣ ، « موسوعة التاريخ الإسلامي » : ٢١٦/٣ ـ ٢١٧ .

دين المجوسية ، ولأنه كان يريد الخروج على الخليفة . فعاجله الخليفة بالقبض عليه قبل ذلك كله ، وعقد له مجلساً فيه القاضي أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي والوزير محمد بن عبدالملك الزيات ونائبه إسحاق بن إبراهيم . ثمَّ أمر به إلى السجن [1] .

٤ً - ومما يسترعي الانتباه من الناحية الدينية أيضاً في هذا العصر : **انتشار الفرق والمقالات وظهور البدع الكبرى** ؛ فقد كان المسلمون عند وفاة رسول الله ﷺ على منهاج واحد في أصول الدين وفروعه ، غير من أظهر وفاقاً وأضمر نفاقاً ... وكانوا على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد ، والوعد والوعيد ، وفي سائر أصول الدين ، وإنما كانوا يختلفون في فروع في مسائل كثيرة ، بل يمتد هذا الخلاف إلى عهد رسول الله ﷺ وكان اختلافهم هذا لا يورث تضليلاً ولا تفسيقاً [2] ، لأنه في أمور فرعية ممّا لم يرد به نص صريح ، أو جاءت في بعضها نصوص مختلفة ، يعارض بعضها بعضاً ، فلم يكن بدٌّ من الاجتهاد والترجيح ، « ثـمَّ اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ؛ ضلَّل بعضهم بعضاً ، وبرئ بعضهم من بعض ، فصاروا فِرَقاً متباينين وأحزاباً مشتَّتين ، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم » [3] .

وأما البدع والانحرافات عن العقيدة الصافية التي كان عليها الصحابة - رضوان الله عليهم - فإنما نجمت بعد سنين من خلافة عليٍّ ﷺ - بل قد يقع شيء من الانحراف في

---

(١) انظر : « تاريخ الطبري » : ٩/١٠٤ - ١١٠ ، « البداية والنهاية » لابن كثير : ١٠/٢٩٢ - ٢٩٣ ، « تاريخ الإسلام السياسي » د. حسن إبراهيم : ٢/٩٣ - ٩٦ .

(٢) « الفَرْق بين الفِرَق » لأبي طاهر البغدادي ، تحقيق محيي الدين عبدالحميد ، ص (١٤) ، (دار المعرفة ، بيروت) .

(٣) « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » لأبي الحسن الأشعري : ١/٣٤ (الطبعة الثانية ، ١٩٨٦ م ، مكتبة النهضة المصرية) ، « مدخل لدراسة العقيدة » عثمان جمعة ضميرية ، ص (٥١ - ٥٨) ، (الطبعة الأولى ، ١٤١٤ هـ مكتبة السوادي بجدة) .

حياة النبي ﷺ ، ولكنه بذاته لا يشكّل فرقة أو مذهباً ، وإنما يشكل نواة أو أصلاً لـه ، كما يظهر من قصة ذي الخويصرة التميمي [1] ـ حيث نشأت القَدَرِيَّة وظهر مذهب الخوارج والتشيّع لعليٍّ ﷺ والغلوُّ فيه ، كما قام عبدالله بن سَبَأ وأحدث القول بالوصية ، ومنه تشعبت أصناف الغلاة [2] .

ثمَّ حدث بعد عهد الصحابة : مذهب جَهْم بن صَفْوان (ت ١٢٨ هـ) والاعتزال ، على يد واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) ثمَّ حدث مذهب التجسيم ، المضاد لمذهب الاعتزال ، على يد محمد بن كرَّام السِّجِسْتاني (ت ٢٥٦ هـ) [3] .

٥ ـ **والسمة الكبرى للدولة العباسية في عصرها الأول ـ وهو عصرها الذَّهَبِيّ ـ هو دفاعها الفعال عن مذهب السنة** ، وباستثناء الفترة البويهية التي غلبت فيها الميول الشيعية ، فإن الدولة العباسية حافظت على سيادة مذهب السنة في الشرق [4] ، وعليه قامت دول الغزنويين والغوريين وغيرها من دول الفرس والأتراك الغزية التي فتحت أبواب الهند للإسلام . وفي المغرب كان دفاع العباسيين عن السنة والجماعة حتى أقصى افريقيا غرباً صخرةَ النجاة التي صححت مسار الإسلام في الجناح الغربي لدولة

---

(١) انظر القصة في « صحيح البخاري » : ٦١٨/٦ ، (مع فتح الباري) ، و « صحيح مسلم » : ٧٤١/٢ .

(٢) انظر بالتفصيل : « الخطط المقريزية » : ٣١٠/٣ ـ ٣١٢ .

(٣) المرجع السابق : ٣١٢/٣ ، « تاريخ المذاهب الإسلامية » للشيخ محمد أبي زهرة ، ص (٩٨) وما بعدها ، (دار الفكر العربي) .

(٤) يقول الحجوي الثعالبي : « ولما أراد بنو العباس نقل عاصمة الملك إلى بغداد بالعراق لم يجدوا في العراق ما يكفي لنشر السنة إلا بأن أتوا من المدينة بعلماء مهَّدوا السبيل ؛ كربيعة بن أبي عبدالرحمن ، ويحيى بن سعيد ، وارتحل إليهم هشام بن عروة ، وعبدالعزيز بن أبي سلمة الماجشون ومحمد بن إسحاق (صاحب المغازي) ومن حينئذ بدأ ظهور السنة هناك » . انظر : « الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي » للحجوي : ٣١٥/١ .

الإسلام ، لأن القيروان استطاعت ـ بعد صراع طويل ـ القضاء على مطامع الخوارج . فأنشأ بنو رستم دولتهم في المغرب الأوسط سنة (١٦٤ هـ) ، وعندما قامت الدولة الإدريسية العلوية في المغرب الأقصى سنة (١٧٢ هـ) قامت دولة سنيَّة قوية فيه كذلك ، وتولى فقهاء السنَّة المالكيون تأييد مركز السنة والجماعة في هذا البلد القصيّ من عالم الإسلام ، وأصبحت فارس مركزاً جليلاً من مراكز السنة ، وأطبقت السنة من إفريقيا والمغرب الأقصى على المغرب الأوسط في الجناح الغربي لدولة الإسلام ، رغم قيام الدولة الفاطمية فيه ابتداء من سنة (٢٩٦ هـ) وانتقالها إلى مصر سنة (٣٥٨ هـ) واستيلائها على القاهرة [١] .

ونختم هذا المبحث بكلمة للإمام الذَّهَبِيّ ـ رحمه الله ـ يقول فيها : « وفي هذا الزمان ظهر بالبصرة عمرو بن عُبَيْد ، وواصل بن عطاء الغزَّال ، ودعوا الناس إلى القول بالقدر والاعتزال . وظهر بخراسان : الجَهْم بن صفوان ، ودعا إلى تعطيل الرب ﷻ وإلى خَلْق القرآن . وظهر بخراسان في قبالته : مقاتل بن سليمان المفسِّر وبالغ في إثبات الصفات حتى جسَّم . وقام على هؤلاء علماء التابعين وأئمة السلف ، وحذَّروا من بدعهم . وشرع الكبار في تدوين السنن وتأليف الفروع وتصنيف العربية ، ثمَّ كثر ذلك في أيام الرشيد ، وكثرت التصانيف ، وألَّفوا في اللغات ، وأخذ حفظ العلماء ينقص ودوِّنت الكتب واتكلوا عليها ، وإنما كان قبل ذلك علم الصحابة والتابعين في الصدور فهي كانت خزائن العلم لهم ﷺ » [٢] .

---

(١) « أطلس تاريخ الإسلام » ، د. حسين مؤنس ، ص (١٥٢) .

(٢) « تذكرة الحفاظ » للذهبي : ١/١٦٠ . وانظر أيضاً ص (٣٢٨ ـ ٣٢٩) .

المبحث الثاني

الحياة السياسية

حدَّدنا ـ فيما سبق ـ العصر العباسي الأول بالمرحلة التي تبدأ بخلافة أبي العباس عبدالله السَّفَّاح وتنتهي بموت الخليفة أبي جعفر الواثق بالله هارون بن المعتصم، وهي آخر عصور الدولة الإسلامية العامة التي تجمع كل بلاد المسلمين وجماعتهم تحت لواء واحد . وبعد ذلك تبدأ أجزاء من الدولة في الانفصال عنها ، وإن احتفظت بالطاعة الاسمية والدعاء والخطبة ـ في معظم الأحيان ـ لخليفة بني العباس ، وتنتهي بذلك الدولة الإسلامية العامة ويبدأ عصر الأقاليم ، وإلى دول هذه الأقاليم ينتقل واجب الدفاع عن دار الإسلام وتوسيع رقعتها [1] .

١ ً ـ وإن أول ما ينبغي ملاحظته في الحياة السياسية في العصر العباسي الأول هو **توطيد سلطة الحكم العباسي** ؛ فقد قامت الدولة العباسية على أنقاض الدولة الأموية ، فكان لها أعداء ، وهناك ظهرت حركات كادت تودي بالدولة ، وهناك أيضاً أشخاص لهم تأثيرهم ودورهم في قيام الدولة ، ولكن يخشى منهم عليها .

وكانت أول مرحلة من مراحل توطيد الحكم هو إزاحة أبي سلمة الخلاَّل عن مسرح الحوادث في عهد أبي العباس السفَّاح [2] .

---

(١) « أطلس تاريخ الإسلام » ، د. حسين مؤنس ، ص (١٥١) .

(٢) « تاريخ عصر الخلافة العباسية » د. يوسف العش ، ص (٢٨ ـ ٢٩) ، « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ٦/٧ ـ ٨ . « الخلافة العباسية » د. فاروق عمر ، ص (٧٤ ـ ٧٨) ، (الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ هـ ، دار القلم بدبي) .

ثمَّ تتبع بنو العباس العدوَّ الأكبر لهم ، وهم بنو أمية ، فبعد أن قتل مروان في « بوصير » ببني سويف في مصر ، تتبعوا الأمويين في الشام والعراق ومصر ، وأعملوا فيهم السيف حيلةً وخداعاً ، فقتلوهم حتى اطمأنوا إلى أنه ليس في بلادهم منهم أحد ، ولو أن عدداً قليلاً جداً قد هرب من أيديهم إلى مكان سحيق (١) .

واستمر توطيد الحكم في عهد المنصور بالقضاء على عمِّه عبدا لله بن عليٍّ ، الذي ادعى لنفسه الخلافة سنة (١٣٧ هـ) بعد السَّفَّاح لظنه أنه ولي العهد ، فانتدب له المنصور أبا مسلم الخراساني الذي تغلب عليه فسلَّمه إلى المنصور (٢) ، ثمَّ جاء دور أبي مسلم الخراساني نفسه ، الذي بلغ مركزاً عالياً في الدولة بانتصاراته العسكرية وقوّته ودهائه ، فأصبح نِدَّاً للخليفة يخشى منه . فكان قتله سبباً لشعور المنصور بأن الخلافة قد استتبَّتْ له ، يعبِّر عن ذلك قوله لعيسى بن موسى ، وقد كان له رأي حسنٌ في أبي مسلم واسترجع لما علم بقتله ، فقال له المنصور : « خلع ا لله قلبك ، وهل كان لكم مُلْك أو سلطان أو أمر أو نهيٌ مع أبي مسلم ؟! » (٣) .

وأما الحركات ذات النزعة الدينية المنحرفة عن الإسلام ، كالرَّاوَنْدِيَّة والخُرَّمِيَّة والزَّنَادِقَة ... فقد رأينا في المبحث الأول جهود الخلفاء ، وبخاصة المهدي والهادي ، في ملاحقتها والقضاء عليها .

ولما خرج بعض آل عليّ على الخلافة ضرب العباسيون بشدة ، واستعملوا كل

---

(١) « تاريخ عصر الخلافة العباسية » ، د. يوسف العش ، ص (٢٩ - ٣٠) .

(٢) « تاريخ الطبري » : ٧/٤٧٤ - ٤٧٩ ، « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ٦/١٦١ - ١٦٢ .

(٣) انظر : « الطبري » : ٧/٤٩٢ ، وقصة مقتله بخاصة في ص ٤٧٩ ـــ ٤٩٤ ، « مروج الذهب » : ٣/٣٠٢ ـــ ٣٠٤ ، « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ٦/٤٨ وما بعدها ، « الفخري » لابن طباطا ، ص (١٣٤ - ١٣٦) ، « الدعوة العباسية : تاريخ وتطور » ، للدكتور حسين عطوان ، ص (٣٧٠ ـــ ٣٩٢) ، (دار الجيل ، بيروت) . « الخلافة العباسية » د. فاروق عمر ، ص (٨٣ - ٨٩) .

وسيلة للبطش بهم ؛ فكان القضاء على حركة محمد النفس الزكيَّة عام (١٤٥ هـ) وأخيه إبراهيم ، وبذلك اطمأن بال أبي جعفر المنصور وألقى عصا التسيار واستقرَّ به النَّوى [١] .

وإذِ استقرت الأمور وتوطد الحكم ، فينبغي أن ننظر في جوانب الحياة السياسية الداخلية والخارجية في هذا العهد .

٢ً - **فقد توحدت السلطة وتركزت في يد الخليفة** ، فقام بتنظيم الدولة وضبط أمورها وإرساء قواعد الحكم والنظام ، وهذا ما يعبِّر عنه ابن طباطبا بقوله :

« واعلم أن المنصور هو الذي أصَّل الدولة ، وضبط المملكة ، ورتَّب القواعد ، وأقام الناموس ، واخترع أشياء » [٢] .

٣ً - **أما نظام الحكم في هذا العهد** ؛ فهو حكم الخليفة المقيَّد بالشريعة ، وهذا القيد يعطي النظام صفة المشروعية ، ويجعل الخليفة نفسه مقيَّداً بأحكامها ، لا يجوز له الخروج عليها ، وذلك لأن الشريعة خطاب عام للمكلَّفين ، حكاماً ومحكومين ، « والعباسيون أسرة تنتسب إلى البيت النبوي الكريم ، ويعتزون بأن صاحب الشريعة كان منهم ، فلا عجب إذن أن تقوم سياستهم في الحكم على أساس من الدين وشريعته ، وأن يظهر خلفاؤهم بأنهم رجال حكم وسياسة ودين معاً . ومن ثمَّ رأيناهم يزيدون عن الأمويين في الاتصال بالفقهاء ورجال الدين وحَمَلة علومه ،

---

(١) انظر : « الفخري » لابن طباطبا ص (١٣٠ - ١٣١) ، « تاريخ عصر الخلافة العباسية » ، د. العش ، ص (٣٦ - ٣٨) ، « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، د. حسن أحمد محمود ، ص (١١٦ - ١١٨) ، وانظر : « حركة النفس الزكية ، محمد بن عبدالله بن حسن » دراسة وتقويم بقلم محمد العبدة . (الطبعة الأولى ، دار الأرقم بالكويت ، ١٤٠٤ هـ) .

(٢) « الفخري » لابن طباطبا ، ص (١٢٦ - ١٢٧) .

ويقربونهم ويَصلُونهم بالصِّلات السنية على نحو ما يعرف عن المنصور والرشيد »[١] .

٤ً ـ **وأما شكل النظام السياسي السائد ؛** فهو الخلافة المركزية التي اكتسبت صفة القاعدة الدستورية الثابتة منذ عهد الخلافة الراشدة . ولذلك كانت الدولة تؤكد سلطتها المركزية على الأقاليم والولايات وتظهر قدرتها على مواجهة الأحداث[٢] .

وحدث فيما بعد ما كان سبباً لتداعي الوحدة السياسية واضمحلال الدولة القوية عند تقسيمها إلى أقاليم يتولاها الأبناء ، ثمَّ أدَّى ذلك إلى الاستقلال وإلى النزعات الانفصالية . ولذلك قال الذَّهَبِيّ ـ رحمه الله ـ في بيعة الرشيد بولاية العهد لولده محمد الأمين ، وعمره آنذاك (٥) خمس سنوات : « فكان هذا أول وهْن جرى في دولة الإسلام من حيث الإمامة ... ولما قسم المملكة بين أبنائه الثلاثة قال بعض العقلاء : لقد ألقى بأسهم بينهم ، وغائلة ذلك تضرُّ بالرعية »[٣] .

ومما يتصل بهذا الشأن أن نُلْمِع هنا إلى أن الخلافة كانت في العصر العباسي الأول مقصورة على البيت العباسي دون غيره ، يتولاها منهم أفضلهم بعهدٍ ممَّن سبقه بشرط أن تتمَّ له البيعة بين الناس ، وكانت للأكفأ منهم ، لا وراثة مستقرة في الأبناء إلا إذا ثبتت قدرتهم[٤] .

---

(١) « تاريخ الفقه الإسلامي » ، د. محمد يوسف موسى : ٣٢/٣ .

(٢) « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (١١٦ ـ ١٢٢) .

(٣) « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ، ص (٢٩٠) ، « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ٢٩٠/٩ . ونقل السيوطي عن العلماء قولهم : في دولة بني العباس افترقت كلمة الإسلام ، وسقط اسم العرب من الديوان ، وأُدخل الأتراك في الديوان ، واستولت الدَّيلم ثمَّ الأتراك ، وصارت لهم دولة عظيمة ، وانقسمت ممالك الأرض عدة أقسام ، وصار بكل قطر قائم يأخذ الناس بالعسف ويملكهم بالقهر » . انظر : السيوطي ، المرجع نفسه ، ص (٢٥٨ ـ ٢٥٩) .

(٤) انظر : « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، د. حسن محمود ، ص (١٢٦) .

ولم تجدد الدولة العباسية شيئاً في مسألة ولاية العهد التي كانت معروفة في بني أمية ، حيث يعيِّن الخليفة ولياً للعهد أو اثنين من أهل بيته [1] .

وأما أصحاب الحق في اختيار الخليفة من بين أفراد البيت العباسي فهم الخاصة من الأمة الذين يعتبرون أهل الحل والعقد وأهل الشورى . أما أصحاب الحق في البَيْعة فهم الأمة كلها في مشارق الأرض ومغاربها ، بغض النظر عن كيفية ممارسة الخاصة لحقِّهم وممارسة العامة أيضاً لحقِّهم [2] .

٥ً ـ ويمكن أن نذكر هنا نشأة نظام الوزارة في عهد المنصور استجابة لضرورة اتساع رقعة الدولة وكثرة أعباء الخلافة ، فكان يحتاج إلى من يباشر معه تدبير شؤون الأمة باستنابة منه [3] . ولم يكن هذا النظام منصباً رسمياً في عهد الخلافة الراشدة أو عهد الدولة الأموية ، وإن كان أصل مشروعيته ثابتاً في القرآن الكريم ، حيث قال الله تعالى عن موسى عليه السلام : ﴿ **وَاجْعَل لِّي وَزِيراً مِّنْ أَهْلِي . هَارُونَ أَخِي . اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي . وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي** ﴾ [4] .

وكان هذا المنصب موجوداً فعلياً ، فقد كان عمر بن الخطاب بالنسبة للخليفة أبي بكر وزيراً ومستشاراً ، وكان للخليفة الثاني عمر بن الخطاب مستشارون ، وهم

---

(١) المرجع السابق ، ص (١٢٨) . وانظر : « الدولة الأموية » د. يوسف العش ، ص (١٥٩) وما بعدها ، (دمشق ، ١٤١١ هـ) .

(٢) « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (١٢٦) .

(٣) انظر : « الأحكام السلطانية » لأبي الحسن الماوردي ص (٢٢) (الطبعة الثالثة ، ١٣٩٣ هـ ، مطبعة الحلبي) ، « مقدمة ابن خلدون » : ٤١٩/١ وما بعدها ، (دار الكتاب العربي ، ١٩٨١ م) ، « تاريخ الإسلام السياسي » : ٢٠٩/٢ وما بعدها ، « الحضارة الإسلامية » تأليف خودا بخش ، ترجمة علي حسني الخربوطلي ، ص (١٢١) وما بعدها ، (دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٠ م) .

(٤) سورة طه ، الآيات (٢٩ ـ ٣١) .

كبار الصحابة ، وبخاصة علي وعثمان ولكنهم لم يحملوا لقب الوزير ، وإنما ظهر لقب الوزير في عهد الأمويين ، ثمَّ اتخذ هذا المنصب أهمية كبرى مع العباسيين (١) .

ولذلك يقول ابن طباطبا : « والوزارة لم تتمهد قواعدها وتتقرر قوانينها إلا في دولة بني العباس . فأما قبل ذلك فلم تكن مقنّنة القواعد ، ولا مقرَّرة القوانين ، بل كان لكل واحد من الملوك أتباع وحاشية ، فإذا حدث أمر استشار ذوي الحجا والآراء الصائبة ، فكل منهم يجري مجرى وزير . فلما ملك بنو العباس تقررت قوانين الوزارة ، وسمَّوا الوزير « وزيراً » ، وكان قبل ذلك يسمى : كاتباً أو مشيراً » (٢) .

وهذا ينبئ عن أن منصب الوزارة من وظائف الملك والخلافة ، يستند في أصله إلى نصوص شرعية ، ويندرج تحت الخلافة لاشتمالها على الدين والدنيا ـ كما يقول ابن خلدون ـ وهذا يشير إلى مدى صحة الرأي الذي يذهب إليه بعض الباحثين الذين

---

(١) انظر : « فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية » د. عبدالرزاق السنهوري ، ص (١٥٩) ترجمة د. ناديا السنهوري (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩ م) . وراجع « مقدمة ابن خلدون » : ٤٢٠/١ ـ ٤٢٢ ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة » د. حامد سلطان ص (١٩٦ ـ ١٩٧) .

(٢) « الفخري في الآداب السلطانية » ، ص (١٢١) . وانظر : « مقدمة ابن خلدون » : ٤٢٠/١ ـ ٤٢٤ ، « الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري » (أو عصر النهضة في الإسلام) تأليف آدم متز ، ترجمة د. محمد عبدالهادي أبي ريدة : ١٦٨/١ . (الطبعة الرابعة ، دار الكتاب العربي) ، « عبقرية الإسلام في أصول الحكم » منير العجلاني ص (١٥٣) وما بعدها ، (دار النفائس ، ١٤٠٥ هـ) . ووضع الجهشياري المتوفى (٣٣١) كتاباً خاصاً عن « الوزراء والكتاب » ، وخصَّ الماوردي هذا الموضوع بفصل في كتابه « الأحكام السلطانية » ص (٢٢ ـ ٢٩) وكذلك فعل الإمام أبو يعلى الفراء في كتابه « الأحكام السلطانية » . « الوزارة نشأتها وتطورها في الدولة العباسية » د. توفيق سلطان اليوزبكي (الطبعة الثانية ، ١٩٦٢ م ، مطابع جامعة الموصل) ، « الوزراء ، أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء » لأبي الحسن الهلال بن المحسن الصابي ، تحقيق عبدالستار فراج . (دار الكتب العربية ، عيسى الحلبي ، ١٩٥٨ م) .

يرجعون نشأة هذا النظام في الدولة العباسية إلى تأثرها بتقاليد الفرس ونفوذهم في الدولة [1] .

٦ - ومن أهم ما حدث في عهد المهدي - في الدولة العباسية - هو **إنشاء ديوان جديد هو « ديوان الزِّمام »** ولم يكن موجوداً في عهد بني أمية ؛ أنشئ هذا الديوان في سنة (١٦٢ هـ) . وأول من أحدثه وتولاّه « عمر بن بَزِيْغ » - وكان أحد موالي المهدي الخاصين به - واسم هذا الديوان الحقيقي - كما ورد في الطبري - « ديوان زِمَام الأَزِمَّة » ؛ وله فروع على الدواوين ؛ ذلك أن ابن بزيغ لما جمعت له الدواوين تفكر فإذا هو لا يضبطها إلا بزمام يكون له على كل ديوان ؛ فاتخذ دواوين الأزمة ، وولّى على كل ديوان رجلاً ، فكان واليه على زمام الخراج : إسماعيل بن صبيح ... فكأن ديوان الزِّمام كان الديوان الأعلى المشرف على الدواوين الفرعية . ويمكن تشبيهه بديوان المحاسبة في زمننا ، أو اللجنة العليا في وزارة المالية [2] ، أو هيئة الرقابة والتحقيق وتفتيش الدولة .

٧ - **ومن شأن الدولة أن تقيم العدل وتنشر العدالة بين الناس** ، فقد تضافرت النصوص الشرعية التي ترسي هذا المبدأ ، وجاءت الوقائع التاريخية شاهداً صادقاً على ذلك ؛ ومن هنا وجدنا المنصور ينصح ابنه فيقول : « يا أبا عبدالله ، لا يصلح السلطان إلا بالتقوى ، ولا تصلُح رعيته إلا بالطاعة ، ولا تعمَّر البلاد بمثل العدل ، ولا تدوم نعمة السلطان وطاعته إلا بالمال ... وأعجزُ الناسِ من ظلم مَنْ هو دونه » [3] .

---

(١) انظر : « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (١٤١ - ١٤٢) ، « الدولة العباسية » للخضري ، ص (٨٨ - ٩١) .

(٢) « الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية » ، للدكتور محمد ضياء الدين الريس ، ص (٤١٢ - ٤١٣) ، (الطبعة الرابعة ، ١٩٧٧ م . دار الأنصار) ، « تاريخ الطبري » : ١٤٢/٨ .

(٣) « تاريخ الطبري » : ٧١/٨ - ٧٢ ، « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ص (٢٦٤) .

وقال قَحْطبة بن غُدانة الجُشَمِيّ : سمعت المنصور يخطب بمدينة السلام فقال : « يا عباد الله ، لا تظالموا فإنها مظلمة يوم القيامة ، والله لولا يد خاطئة وظلم ظالم لمشيت بين أظهركم في أسواقكم ، ولو علمت مكان مَنْ هو أحقّ بهذا الأمر مني لأتيته حتى أدفعه إليه » [1] .

وشكا أهل فلسطين عسف عبدالوهاب بن إبراهيم لهم ـ وكان المنصور قلّده هذه الولاية ـ فأنكر المنصور ذلك إنكاراً شديداً وعزله عن الولاية [2] .

وتظلّم رجل من أهل السواد من بعض العمال في رقعة رفعها إلى المنصور ، فوقّع فيها : « إن كنت صادقاً فجِئْ به ملبباً ، فقد أذِنّا لك في ذلك » [3] .

وكان الخليفة المهديُّ أول خليفة عباسي جلس للنظر في المظالم . وكان إذا جلس قال : أدْخِلوا عليَّ القضاة حتى يتحتّم عليَّ ردُّ المظالم ولو بدافع الحياء منهم . ومن المظالم التي أنصفها المهدي تلك القضية التي يقصُّ خبرها مِسْوَر بن مساور بقوله : ظلمني وكيل للمهديّ ، وغصبني ضيعة لي ، فأتيت سلاّماً ، صاحب المظالم ، فتظلمت منه وأعطيته رقعة مكتوبة ، فأوصل الرقعة إلى المهدي ، وعنده عمُّه العباس بن محمد ، وابن عُلاثة ، وعافية القاضي . قال : فقال لي المهدي : ادنه ، فدنوت . فقال : ما تقول ؟ قلت : ظلمتني . قال : أترضى بأحد هذين ؟ قلت : نعم . قال : فَادْنُ . فدنوت حتى التزقت بالفراش . قال : تكلّمْ . قلت : أصلح الله القاضي ! إنه ظلمني في ضيعتي . فقال : ما تقول يا أمير المؤمنين ؟ قال : ضيعتي وفي

---

(1) « تاريخ الطبري » : ٨/٨٨ .

(2) « الوزراء والكتاب » ، لمحمد بن عبدوس الجهشياري ، ص (١٧٣) ، تحقيق مصطفى السقا (طبعة الحلبي ، ١٣٥٧) ، « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (١٩٠) .

(3) « تاريخ الطبري » : ٨/٩٧ .

يدي . قلت : أصلح الله القاضي ، سَلْهُ صارت الضيعة إليه قبل الخلافة أو بعدها ؟ قال : فسأله ، فقال : صارت إليَّ بعد الخلافة . قال القاضي : فأطلِقْها له . قال : قد فعلت . فقال العباس بن محمد : يا أمير المؤمنين ، لَـذَا المجلس أحبُّ إليَّ من عشرين ألف درهم [1] .

٨ - فإذا انتقلنا إلى **العلاقات الدولية في هذا العهد** ؛ وجدنا أن الفتوحات التي بدأت في عهد الدولة الأموية قد تابعها العباسيون ، فزاد ذلك في امتداد رقعة الدولة الإسلامية ، وتبع ذلك إقامة الثغور والتحصينات القوية التي تحفظ للدولة هيبتها لدى أقوى جيرانها وأشدّ أعداء سلطانها ، وهي الإمبراطورية البيزنطية التي عرفها العرب باسم « إمبراطورية الروم » ، والتي كانت تلجأ لأعداء الدولة الإسلامية ، ولذلك حاولت جاهدة أن تبقي روح الجهاد ومظاهره ، لأنه من واجبات الخليفة الدينية الرئيسية ، حيث كان عليه أن يعمل على نشر الدعوة الإسلامية والجهاد في سبيلها ، وفي ذلك إضافة أقاليم جديدة من « دار الكفر » إلى « دار الإسلام » . وقد اتخذت سياسة العباسيين تجاه البيزنطيين شكلاً قوياً ومنظماً عند اعتلاء الخليفة هارون الرشيد العرش ؛ إذ عمد إلى تحصين المدن والمعاقل المواجهة للثغرات التي ينفذ فيها العدو من جبال طوروس ، ثمَّ جعلها منطقة تدعى باسم « منطقة الثغور » . ونظَّم سلسلة الحصون التي تقع خلف إقليم الثغور ، وجعلها وحدة حربية اسمها « العواصم » ؛ لأن الجند الإسلامي كان يعتصم بها إذا اشتدت هجمات البيزنطيين على إقليم الثغور . وبدأت الغارات على بلاد الروم ـ آسيا الصغرى ـ وتهديد العاصمة البيزنطية فيما عرف باسم « الصوائف والشواتي » .

---

(١) المرجع السابق : ١٧٣/٨ ـ ١٧٤ . وانظر فيه وقائع أخرى في ص (١٧٧ ـ ١٧٨) ، « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ، ص (٢٦٦) .

وهكذا تكاملت حلقات الثغور على أطراف آسيا الصغرى ، وأطراف كشمير ، وعلى أطراف ما وراء النهر . وشحنت هذه الثغور بالمرابطين والمقاتلين ، وأدَّت دورها كاملاً في تحصين الحدود والدفاع عن الدولة ودفع جميع الأخطار (١) .

وبذلك توفر للخلافة الإسلامية في هذا العصر عناصر السيادة والقوة والسلطان ، وكانت مهيبة الجانب في الداخل والخارج . وكانت الدول الأجنبية تخافها وتخطب ودَّها كما عُدَّ بعض خلفائها ، كالرشيد ، سيِّدَ عصره وواحد زمانه . وقامت علاقات مع دول الفرنجة وملوكها ، وتبودلت السفارات والوفود والهدايا ، وقد لعب التجَّار دوراً رئيسياً في ذلك . كما قامت الحرب مع البيزنطيين (٢) .

وهذا كله له أثره في التمهيد للبحث في أحكام العلاقات الدولية في الحرب والسلم وفي استنباط الأحكام الشرعية لمواجهة ذلك كلِّه ولمعرفة القواعد التي تحكم هذه العلاقات ، وكان الكثير منها موضع عناية القرآن الكريم والسنة النبوية ، ولكن في هذا العصر ظهرت الحاجة ماسَّة لتفصيل هذه القواعد واستنباط قواعد وأصول أخرى يتطلبها الحال ، على ما نجده في أبواب الجهاد والسِّيَر مِنْ كتب الفقه وفي المؤلفات الخاصة بالسِّير والمغازي في القرن الثاني الهجري ــ كما سيأتي ــ وبخاصة في تراث الإمام محمد بن الحسن الشيباني ـ رحمه الله ـ (٣) .

---

(١) انظر : « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ص (١٥٧) ، « تاريخ العالم الإسلامي » د. إبراهيم العدوي : ٢٠٤/١ ، « أطلس تاريخ الإسلام » د. حسين مؤنس ، ص (١٥١ ــ ١٥٢) ، « بحوث في التاريخ العباسي » د. فاروق عمر ص (١٨٤ ـ ١٨٩) . « الخلافة العباسية » ص (٢٠٩) وما بعدها .

(٢) انظر بالتفصيل « موسوعة التاريخ الإسلامي » د. أحمد شلبي : ٢٤٩/٣ ــ ٢٥٠ ، « الدولة العباسية » ، للخضري ص (١٢٩ ـ ١٣٣) ، « تاريخ العرب » تأليف فليب حتي : ٣٦٨/٢ ــ ٣٧٣ (مطبعة دار العالم العربي بالقاهرة) . « الخلافة العباسية » د. فاروق عمر ص (٢٣٥) .

(٣) انظر : « تاريخ الفقه الإسلامي » ، د. محمد يوسف موسى : ١٤/٣ ــ ١٥ . وفيما سيأتي عن القانون الدولي الإسلامي « علم السِّيَر » ص (٢٢٦) وما بعدها .

٩ - **وقبل أن نغلق هذا المبحث عن الناحية السياسية ، تجدر الإشارة إلى أن بعض المؤرخين قد بالغوا في وصف الدولة العباسية بأنها دولة فارسية** ، وأنها انقلاب من الفرس على العرب ؛ وذلك للدور الذي قام به الموالي والأقطار التي بدأت فيها الدعوة .

وقد تولى الدكتور يوسف العش ـ رحمه الله ـ مناقشة لون الثورة أو الدعوة العباسية وفكرة تغلُّب الفرس على العرب في هذا الأمر وأنهم هم الموجِّهون لها ، وخلص إلى أننا لا نجد شيئاً من ذلك ثابتاً ؛ لأن المدبِّر الأول للأمر إنما هم بنو العباس ؛ محمد بن علي أولاً ، وإبراهيم بن محمد ثانياً ، وفي آخر الأمر أبو العباس السَّفَّاح . وكانت لهم طريقتهم في الدعوة ؛ فهم الذين يولُّون ولاتهم ، وهم الذين يضعون شكل الدعوة ويعيِّنون القُوَّاد ، وكانت الشيعة تطيعهم في ذلك . ثمَّ إن بين النقباء الذين أرسلوهم للدعوة ثمانية من العرب . أما أصدقاء الدعوة فهم أعداء بني أمية ، ومِنْ أعداء بني أمية : اليمانيون ، وهم عرب ، وسيجعلهم فيما بعد محمد بن علي حلفاء له ، ويتخذهم أبو مسلم الخراساني أصدقاء له . أما القُوَّاد ؛ فهم فُرْس في خراسان ، عرب في العراق ، عباسيون في الشام ... كل ذلك واضح جلي لا يسعنا معه أن نقول : إن عنصر الدعوة العباسية عنصر فارسي ، وإن الفرس هم الذين حرَّكوا تلك الدعوة وقاموا بها دون غيرهم [(١)] .

ثمَّ إن العباسيين رفعوا شعاراً غامضاً هو « الرضا من آل محمد » وهذا الشعار خدع به كثير من الفرس أنفسهم ، فقد ظنوا أن الدعوة لآل علي وفاطمة رضي الله عنهما ،

---

(١) « تاريخ عصر الخلافة العباسية » ، د. يوسف العش ص (٢٣) ، وله أيضاً « الدولة الأموية » ، ص (٣١٥) وما بعدها . وانظر : « الدولة العربية » ، تأليف المستشرق يوليوس فِلْهَوْزِنْ ، ترجمة د. محمد عبدالهادي أبو ريده ، ص (٤٦٨) (لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨) ، « هل الدولة العباسية دولة أعجمية » مقال للأستاذ محمد العبدة ، بمجلة « البيان » العدد الحادي عشر ، شعبان ١٤٠٨ هـ (تصدر عن المنتدى الإسلامي بلندن) .

وعندما تبينت لهم حقيقة الأمر بعد ذلك أخذوا يظهرون عدم الرضا ، وأرادوا نقل الأمر إلى العلويين ، ولذلك نرى السَّفّاح يقتل أبا مسلم ، ويخشى من ازدياد نفوذ الفرس حتى ولو لم يقترن بمحاولة نقل الخلافة إلى العلويين ، ونرى المهدي يتعرض لحركات الزنادقة الفرس بقوة ، ونرى الرشيد ينكب البرامكة .

وعموماً : فإن كل ما يمكن أن نقوله في هذه القضية هو أن الفرس زاحموا العرب في إدارة أمور الدولة في العصر العباسي الأول ، وكان لهم تأثير كبير في سياستها وتطورها السياسي .

ولذلك لا يصدق كلام الجاحظ عن العصر العباسي حين يقول : « دولة بني العباس عَجَمِيَّةٌ خراسانية ، ودولة بني مروان عربية أعرابية ، وفي أجناد شامية » [1] . فالخليفة عربي عباسي ، وعصبيته لا يمكن أن تكون إلا عربية . هذا مع أن الحكم يستند إلى قوميات مختلفة ، والدين يحض أن يكون حكمهم عادلاً لا تمييز فيه بين الأقوام ، والدين هو الذي وحَّد بين هذه الأمم ، فهي تعيش في كنفه ، ولا غلبة لأحدها على الآخر في هذا العصر . هذه الأقوام ثقافتها عربية على الإجمال ، ولغتها عربية ، وهي تحكم من عاصمة عربية ذات ثقافة عربية ، ومع ذلك فإن هذا الحكم لا يعتمد على عصبية قومية (عربية أو فارسية أو إقليمية) ، إنما اعتماده وسنده على الدين ، وإلى جانب الدين : حكم الفرد المقيد بالشريعة [2] .

---

(١) البيان والتبيين ، للجاحظ : ٣٦٦/٣ ، بتحقيق عبدالسلام هارون . (مطبعة السعادة) . وفي المعنى نفسه يقول الذَّهَبِيّ رحمه الله عن الدولة العباسية : « ... بل أتت دولة أعجمية ، خراسانية جبارة » .
انظر : « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ٥٨/٦ .

(٢) « تاريخ عصر الخلافة العباسية » ، ص (٤٦ ــ ٤٧) . وانظر : « العرب في التاريخ » ، برنارد لويس ص (١١٣ - ١١٥) ، « الخراج والنظم المالية » ، د. الريِّس ، ص (٢٦٨ - ٢٦٩) .

وإذا أردنا أن نخرج برأي ملخص في المقارنة بين الدول الإسلامية التي سبقت والدولة العباسية فيمكن أن نقول : إن حكم الخلفاء الراشدين هو حكم الشورى في دولة دينية ، وحكم الخلفاء الأمويين هو حكم الفرد (المقيَّد بالشريعة) في دولة عربية ، أما حكم العباسيين فهو حكم السلطان في دولة إسلامية » [1] .

١٠ ً - ونختم هذا المبحث بالإشارة إلى أن فجر الدولة العباسية شهد اغتيالات وسفك دماء ونقض عهود . قد يكون في الحديث عنها أحياناً شيء من المبالغة التي لا تنفي أصل وقوعها - وبخاصة في عهد السَّفّاح والمنصور - على نحو ما تمَّ من القضاء على عبدا لله بن علي وابن هُبَيْرة وأبي مُسْلِمٍ الخراساني ويحيى بن عبدا لله العَلَويِّ وغيرهم [2] . وقد يسوِّغ ذلك بعض الخلفاء بحرصهم على الدولة وعدم قبول التعرّض لها ، على ما قاله المنصور : « الملوك تحتمل كل شيء إلا ثلاث خلال : إفشاء السرّ ، والتعرض للحُرْمة ، والقدح في الملك » [3] .

---

(١) « تاريخ عصر الخلافة العباسية » د. العش ص (٤٧) .

(٢) قال المؤرخ الحافظ الذَّهَبِيّ في « تذكرة الحفاظ » : ١٥٨/١ « تحوّلت دولة الإسلام من بني أمية إلى بني العباس في عام اثنين وثلاثين ومائة ، فجرى بسبب ذلك التحول سيول من الدماء ، وذهب تحت السيف عالم لا يحصيهم إلا ا لله ، بخراسان والعراق والجزيرة والشام . وفعلت العساكر الخراسانية ، الذين هم المسوّدة كلَّ قبيح . فلا حول ولا قوة إلا با لله » .

وقال في « سير أعلام النبلاء » : ٥٨/٦ : « فرحنا بمصير الأمر إليهم ، ولكن - وا لله - ساءنا ما جرى لما جرى من سيول الدماء والسَّبْي والنهب . فإنا لله وإنا إليه راجعون » .

وقال المؤرخ الأزدي ، محمد بن يزيد (ت ٣٣٤ هـ) وهو يندد بالعباسيين في كتابه « تاريخ الموصل » : « ليس من الإسلام من يرتكب هذه المجازر » . انظر : « بحوث في التاريخ العباسي » د. فاروق عمر ص (٣) وقد نقل النص عن مخطوطة « تاريخ الموصل » ص (١٢١) نسخة شستربيتي ، ايرلندا برقم (٣٠٣٠) .

(٣) « تاريخ الطبري » : ٨٨/٨ ، « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ص (٢٦٨) .

المبحث الثالث

الحياة الاقتصادية

١ - اهتم الإسلام اهتماماً بالغاً بالنواحي الاقتصادية وبيان طرق الكسب المشروع ، وطرق الإنفاق ، ووضع ضوابط لذلك كله . ولهذا عني العلماء بوضع الكتب والمؤلفات في هذا الجانب ، وأولَوه عناية خاصة ، وأفردوه بالتأليف منذ أوائل عصر الدولة العباسية تحت عنوان « الخراج » ، وأقدم كتاب ألف عن الخراج هو الكتاب الذي ألفه أبو عبيدالله معاوية بن عبيدالله بن يسار وزير المهدي (ت ١٧٠) ، وقد فقد هذا الكتاب ولم يبق منه إلا مقتطفات نقلها قدامة بن جعفر في كتابه « الخراج وصنعة الكتاب » (١) ، كما نقل فقرة منه أبو الحسن الماوردي في كتابه « الأحكام السلطانية » (٢) .

غير أن الوزير أبا عبدالله بالرغم من كفاءته - كان متهماً في دينه وتصرفاته ، مما دفع المهدي إلى عزله وحبسه . ثمَّ إن هذا الوزير كان في الأصل كاتباً ولم يكن فقيهاً . وكانت لهؤلاء الكُتّاب ثقافة خاصة ورثوها منذ القديم ، وكانت صلتهم بالفقه الإسلامي غير وثيقة » (٣) .

---

(١) ص (٩٩) ، طبعة ابن شمس .

(٢) ص (١٧٦) ، طبعة مصطفى البابي الحلبي .

(٣) انظر : مجلة كلية الإمام الأعظم - العدد الثاني - ١٣٩٤ هـ ص (٢٦٨) تصدرها كلية الإمام الأعظم ببغداد . مقال الدكتور صالح أحمد العلي بعنوان « الخراج وكتاب أبي يوسف فيه » .

وكتب القاضي أبو يوسف (ت ١٨٢ هـ) كتابه « الخراج » [١] ، وكتب محمد بن الحسن « كتاب الكسب » [٢] كما كتب غيرهما في ذلك ، فكتب يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣ هـ) « كتاب الخراج » [٣] ، وأبو عُبَيْد القاسم بن سلاَّم (٢٢٤ هـ) كتاب « الأموال » [٤] ، وحميد بن زَنْجُويه الأزدي النّسائي (٢٥١ هـ) كتاب « الأموال » [٥] . فكانت هذه أشهر الكتب في هذا الجانب ، وإن لم تقتصر على بحث مسائل الخراج والنظام المالي في الدولة الإسلامية ، بل تناولت جوانب أخرى في السياسة والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين . وبعض الأحكام في النظام الجنائي ، بما نجده واضحاً في كتاب الإمام أبي يوسف ـ رحمه الله ـ [٦] .

٢ ـ ولئن كانت الحال الاقتصادية في عهد الدولة العباسية تحتاج إلى شيء من الإصلاح ، ولم يكن الوضع السياسي والاجتماعي للدولة في عهد أبي العباس السَّفّاح يسمح بالتفرغ للإصلاحات الاقتصادية التي بدأها الوزير خالد بن برمك ، إن المنصور قد تهيأ له القيام بهذه الإصلاحات على أسس معينة ارتضاها لسياسته ، منها : الشدة والحزم في مراقبة عمال الخراج والسيطرة عليهم وعزلهم إذا كان هناك أية شبهة أو

---

(١) طبع بالمطبعة السلفية بالقاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٢ هـ . وله طبعات أخرى .

(٢) سيأتي التعريف به فيما سيأتي ص (١٥٠) .

(٣) طبع بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٤ هـ ، المطبعة السلفية بالقاهرة .

(٤) طبع بتحقيق محمد خليل هراس بالقاهرة ، ثمَّ في قطر عام ١٩٨٧ م .

(٥) طبع بتحقيق الدكتور شاكر ذيب فياض في ثلاث مجلدات ، الطبعة الأولى (١٤٠٦ هـ) نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية .

(٦) وانظر أيضاً أسماء بعض المؤلفين عن الخراج وأحكامه في « كتاب الفهرست » لابن النديم ص (١٩٤ ـ ١٩٥) .

انحراف . ومن ذلك إنكاره على عبدالوهاب بن إبراهيم ــ والي فلسطين ــ عسفه في جباية الخراج وعزله عنها [١] .

كما عني ـ إلى جانب ذلك ـ بتنظيم ديوان الخراج حتى أصبح من أهم دواوين الدولة وأكبرها أثراً . وكان شديد الحرص على ألا يتولى وظائفه إلا من عرف بالكفاية ونزاهة اليد . واشترط في هؤلاء الموظفين الحريةَ والأمانة والتفقُّه في أمور الدين والإلمام بقواعد الخراج .

وازدادت العناية في عهد المهدي والرشيد ؛ فتابعا حركة الإصلاح ؛ حيث عدل المهدي عن نظام المساحة إلى نظام المقاسمة في جباية الخراج [٢] ، وخفف الرشيد عبء الجباية وألغى ضريبة العشر ، وطلب من القاضي أبي يوسف أن يضع له كتاباً يجمع أصول ما ينبغي العمل به في الدولة ، فوضع له « كتاب الخراج » [٣] .

وقد تضطرب أحياناً السياسة المالية للدولة من جراء النفقات الكثيرة والعطايا والهبات التي قد تحقق أغراضاً سياسية ، ولكنها تؤثر على مالية الدولة واقتصادها ، مما جعل المهدي يفرض ضريبة على الأسواق في سنة (١٦٧ هـ) [٤] ، وجعل بعض الولاة يضاعف الخراج ويشدِّد في استخراجه مما أدى إلى ثورات واضطرابات [٥] .

---

(١) « الوزراء والكتاب » للجهشياري ، ص (١٧٣) . وانظر : « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ص (١٩٠) ، « الخراج والنظم المالية » ، د. الريس ص (١٩١) .

(٢) انظر : « الخراج والنظم المالية » ، د. الريس ص (٤٠٤ ـ ٤٠٧) .

(٣) المرجع السابق ص (٣٨٩ ـ ٤٠١) ، « الدولة العباسية » للخضري ص (١٢١) ، « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ص (١٩٠ ـ ١٩١) .

(٤) انظر : « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ، لتقي الدين المقريزي : ٣٠٨/١ (دار العرفان عن طبعة بولاق) .

(٥) المرجع السابق : ٣٠٨/١ ، « الخراج والنظم المالية » ص (٤١٦) .

يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس :

« ولكن المؤرخ الاقتصادي لا يسعه إلا أن يلاحظ أن إنفاق المال على هذا النحو لم يكن له من ضابط ، ولم يكن من شأنه أن يجعل الخير عاماً ، بل يكون قاصراً على أفراد أو طبقات أو أماكن ، على حين يُحْرم الآخرون . ولابد أن الإسراف في إنفاق أموال الدولة في غير المشاريع التي تؤدي إلى زيادة الإنتاج ، لابد أن يؤدي في النهاية إلى انحدار الدولة وسيرها في طريق الافتقار كما سيظهر أثره بعد عهد الرشيد » [1] .

فإذا تجاوزنا ذلك لننظر في الحال الاقتصادية للعهد العباسي الأول ، وقد تأثرت بما سبق من استقرار سياسي وإقامة للعدل كما رأينا فيما سبق ، لأن هناك علاقة وثيقة بين العدل والعمران [2] ـ فإننا نجد نهضة اقتصادية من جميع النواحي ؛ في الزراعة والصناعة والتجارة .

٣ً ـ ففي الزراعة : اهتمت الدولة العباسية بكل ما من شأنه أن ينهض بالزراعة في بلاد كانت تقع في أحسن البقاع وأخصبها ؛ وذلك لما للزراعة من أهمية في موارد الدخل . فأنفقت شطراً كبيراً من مال الدولة في الخدمات الزراعية ؛ كحفر الأنهار والقنوات ، وإقامة الجسور والقناطر ، وصيانة السدود ، وسدّ البثوق ، وتنظيم وسائل الري على نطاق واسع ، ووسعت مساحة المنطقة المزروعة وعملت على تجفيف المستنقعات ، وبدأ ذلك في عهد المنصور ثمَّ المهدي والرشيد ، وفي عهده بلغت النهضةُ الزراعية الذروةَ ، إنتاجاً وتنويعاً في الحاصلات . ولم يكن هذا مقصوراً على بغداد أو السَّواد فحسب ، بل امتد ليشمل خراسان ومصر والشام [3] .

---

(١) « الخراج والنظم المالية » ص (٤٣١) .

(٢) المرجع السابق ، (٤٢٧) . وانظر : « مقدمة ابن خلدون » : ٥٠٧/١ وما بعدها .

(٣) انظر بالتفصيل : « الخراج » لأبي يوسف ص (١٠٥ ـــ ١٠٦ ، ١١٩) ، « تاريخ الإسلام =

٤ً - **وفي الصناعة** : تابع العباسيون ما بدأ في عهد الدولة الأموية ، فاتسع نطاقها وازدهرت ازدهاراً عظيماً ، فشملت الصناعات اليدوية كافة أجزاء الدولة ؛ فكانت آسيا الغربية مركزاً هاماً لصناعة السجاد والحرير والقطن والمنسوجات الصوفية . وفي آسيا الوسطى كانت بخارى تشتهر بصنع السجاد ، وبلاد ما وراء النهر كانت مشتهرة بالصابون والمصابيح النحاسية والأواني القصديرية ... وكانت الشام ومصر تصنع الأرائك والمصابيح وآنية الزينة وأدوات المطبخ . واشتهر النسيج المصري شهرة بالغة . وكان الزجاج يصنع في صيدا وصور وغيرهما من بلدان الشام . واشتهرت دمشق بالفسيفساء والقاشاني . واشتهرت صناعة الورق في سمرقند وبغداد ومراكش . واستخرجت المعادن التي تقوم عليها الصناعة كذلك من مناطق كثيرة في أنحاء الدولة [1] .

٥ً - وهذا الازدهار في الصناعة والزراعة أدى إلى اتساع نطاق **التجارة الداخلية والخارجية** . وساعد على ذلك أيضاً : توطيد النظام الداخلي واستتباب الأمن وإنشاء علاقات دولية مع البلاد المجاورة ، فأصبحت الدولة المسلمة تتبادل البضائع مع الدول الأخرى . فتوغل المسلمون في الشرق حتى وصلوا إلى الصين وسيلان ، وفي الغرب حتى وصلوا إلى مراكش وأسبانيا ، وأدى ذلك إلى إنشاء موانئ إسلامية ذاع صيتها واكتسبت شهرة عالية [2] .

= السياسي » : ٢/٢٤٩ - ٢٥٣ ، « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ص (١٩٤ - ١٩٥) ، « تاريخ العرب » لفيليب حتى : ٢/٣٦٥ ، ٤٣٨ - ٤٤٤ ، « العرب في التاريخ » لبرنارد لويس ص (١٢٢) ، « الحضارة الإسلامية » لآدم متز : ٢/٣٠٢ - ٣٠٥ ، مجلة كلية الإمام الأعظم ص (٢٦٥ - ٢٦٦) العدد الثاني ، ١٣٩٤ هـ .

(١) انظر : « تاريخ الإسلام السياسي » : ٢/٢٥٣ - ٢٥٥ ، « تاريخ العرب » فيليب حتي : ٢/٤٣٢ - ٤٣٨ ، « العرب في التاريخ » برنارد لويس ص (١٢٢ - ١٢٤) ، « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ص (١٩٦ - ١٩٧) .

(٢) « تاريخ العرب » : ٢/٤٢٩ - ٤٣٢ ، « العرب في التاريخ » ص (١٢٤ - ١٢٨) « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ص (٢٠٤ - ٢٠٩) ، « تاريخ الإسلام السياسي » : ٢/٢٥٥ - ٢٦١ ، « تاريخ الحضارة =

يقول العالم الإيطالي سانتيلانا : « لقد كانت دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة مهابط الثراء والثقافة ، وفيما بينها تقع أوربا ملتفة في ظلام العصر الوسيط ، حيث مارس المسلمون نشاطاً تجارياً ملحوظاً ، وصل إلى أقصى الشمال ، والدليل على هذا : هذه العملات الإسلامية الكثيرة التي عُثِر عليها في السويد ، وعن هذا الطريق ـ طريق التجارة ـ مارس المسلمون تأثيرهم على المبادئ القانونية عموماً » (١) .

وكان من آثار اتساع الحركة التجارية أن نشأ أسلوب جديد في المعاملات التجارية ليواجه هذه الحركة الكبيرة والأموال المتدفقة ويجد وسائل للدفع مأمونة من الضياع ، خفيفة الحمل بعيدة عن اللصوص ؛ فنشأ النظام المصرفي والصكوك (٢) والسفاتج (٣) والحوالات المالية (٤) ونظام السمسرة (٥) وغيرها .

=

الإسلامية » تأليف بارتولد ، ترجمة حمزة طاهر ، ص (٨٦ ـ ٨٧) ، (دار المعارف بمصر ، ١٩٥٢ م) ، « دولة الإسلام والعالم » للدكتور محمد حميد الله ، ترجمة فتحي عثمان ص (١٠٥) (سلسلة الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ) .

(١) عن كتاب « الأحكام العامة في قانون الأمم » ، ص (٦٢) (منشأة المعارف ، ١٩٧٠ م) ، « قانون السلام في الإسلام » ص (٥٧) كلاهما للدكتور محمد طلعت الغنيمي .

(٢) الصَّك : ورقة مالية تثبت فيها قيمة دين أو قرض أو استحقاق مالي له أجل معين أو إقرار بشيء . أو هو ما يكتب للعهدة . والجمع صكوك . انظر : « لسان العرب » : ٤٥٧/١٠ ، « المصباح المنير » : ٣٥٤/١ ، « قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية » ، د. محمد عمارة ، ص (٣٣٢) .

(٣) السُّفْتَجة : كتاب من صاحب المال لوكيله أن يدفع مالاً قرضاً يأمن به من خطر الطريق . أو هو أن يعطي مالاً لآخر ، وللآخر مال في بلد المعطي فيوفيه إياه ثَمَّ ، فيستفيد أمن الطريق .

انظر : « المصباح المنير » للفيومي : ٢٧٨/٢ ، « ترتيب القاموس المحيط » للفيروز آبادي : ٥٧٠/٢ (الطبعة الثانية ، عيسى الحلبي) ، « معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء » د. نزيه حماد ص (١٥٤) (الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ) .

(٤) الحوالة : الوثيقة التي يكتب فيها نقل الدين وتحويله من ذمة المُحيل إلى ذمة المحال عليه .

(٥) السمسرة : كلمة فارسية معرَّبة ، تطلق عند الفقهاء على عمل الدلاَّل الذي يتوسط بين الناس لإمضاء

=

واقتضى هذا التوسع الذي بلغ ذروته في عهد الرشيد : أن تنظم التجارة والأسواق التجارية ، فعهد إلى المحتسب بمراقبة الأسواق والإشراف على الموازين والمكاييل ومراعاة أثمان الحاجيات منعاً للغش أو ابتزاز الأموال [1] .

٦ً - إن هذه العظمة وهذا الازدهار لابد أن يكونا من عوامل ومظاهر الأمن والاستقرار والاهتمام بتنظيم أمور الدولة ، وأن تلقى شؤون الزراعة والريف والخراج النصيب الأوفى من العناية ، ومن الطبيعي أن يلجأ الرشيد في الدراسة والتوجيه إلى الفقهاء المتفهمين للروح الإسلامية والمنصرفين إلى دراسة الشريعة - كما رأينا - وقد اهتم هؤلاء الفقهاء بصورة خاصة بما واجه أهل الأمصار من القضايا ، كما اهتموا بالقضايا التي تخص أهل الريف من الفلاحين والزراع [2] .

وهذا يجعلنا نؤكد ما سبقت الإشارة إليه من أن هذا اللون من البحث كان استجابة طبيعية للحاجة المستجدة ... ويبين أثر هذه النواحي في تفكير محمد بن الحسن رحمه الله .

٧ً - وإذ انتهينا في هذه العجالة عن الناحية الاقتصادية إلى عهد الرشيد ، فلنوجز حال عاصمة دولته بكلمات تشير إلى ما بلغته من درجة عالية في الحضارة والعمران ، حيث كانت تصل إليها التجارة من أقصى البلدان ، وكانت خزائن الدولة تفيض

=

صفقة تجارية كبيع وإجارة ونحوهما .

انظر : « معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء » ص (١٥٨) .

(١) « العرب في التاريخ » ص (١٢٨) ، « تاريخ الإسلام السياسي » : ٢/٢٦١ ، « الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري » : ٢/٣٧٩ - ٣٨١ .

(٢) انظر : « مجلة كلية الإمام الأعظم ، ص (٢٦٩) ، العدد الثاني ١٣٩٤ ، مقال الدكتور صالح العلي عن « الخراج وكتاب أبي يوسف فيه » .

بالأموال التي تجبى من كل مكان . وعبَّر عن ذلك بعض المؤرخين فقال : « كانت أيام الرشيد كلُّها خير ، كأنها مِن حُسْنها أعراس »[1] . وقال الخطيب البغدادي : « إن بغداد أكثر ما كانت عمارة وأهلاً في أيام الرشيد ، إذ الدنيا قارّة المضاجع ، دارَّة المراضع ، خصيبة المراتع ، مورودة المشارع »[2] . وقال الذَّهَبِيّ رحمه الله : « أخبار الرشيد يطول شرحها ، ومحاسنه كثيرة ، وله أخبار شائعة في اللهو واللذات والغناء ، سامحه الله ! »[3] .

فلا عجب إذن ـ والحال ما ذكرت ـ أن يكون لذلك كله أثره على الحياة ، وأن ترخص الأسعار وتفيض الغلاّت ويفشو الرخاء والرفاه على ما روى الخطيب البغدادي عن داود بن صَغير قال : « رأيت في زمن أبي جعفر المنصور كبشاً بدرهم ، وحَمَلاً بأربعة دوانق ، والتمر ستين رطلاً بدرهم ، والزيت ستة عشر رطلاً بدرهم ، والسمن ثمانية أرطال بدرهم ، والرجل يعمل بالروزجار في السور كل يوم بخمس حبات »[4] .

وعن الفضل بن دُكَيْن : « كان يُنادى على لحم البقر في جَبَّانة كِنْدة : تسعين رطلاً بدرهم ، ولحم الغنم ستين رطلاً بدرهم » ثمَّ ذكر العسل فقال : « عشرة أرطال ، والسمن اثني عشر رطلاً »[5] .

٨ً ـ ونختم القول في الحياة الاقتصادية بالإشارة إلى أن سياسة الإقطاع للأراضي

---

(١) « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ص (٢٨٦) .

(٢) « تاريخ بغداد » : ١١٩/١ .

(٣) « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ٢٩٠/٩ .

(٤) انظر : « تاريخ بغداد » للخطيب : ٧٠/١ .

(٥) الموضع السابق نفسه .

ونظام القَبالات [1] تركت آثاراً سلبية حيث أدت إلى نشوء طبقة تتمتع بالنفوذ الاقتصادي الذي يستتبع نفوذاً سياسياً وتحكماً وعسفاً ، مما أدى إلى مزيد من الاضطرابات والفتن في آخر العهد [2] ، ولذلك نجد في كتاب الخراج لأبي يوسف ـ رحمه الله ـ دعوة إلى الإصلاح في نظام القبالات وجباية الخراج والعشور [3] .

المبحث الرابع

الحياة الاجتماعية

ويقصد بالحياة الاجتماعية : ذكر طبقات المجتمع من حيث الجنس والدين ، وعلاقة كلٍّ من هذه الطبقات بعضها ببعض ، ثمَّ وصف نظام الأسرة وحياة أفرادها ، وما يتمتع به كل منهم ، وما إلى ذلك من مظاهر المجتمع [4] .

وقد ألمعنا فيما سبق إلى أن الحياة الاجتماعية تتأثر بالحالة الدينية والسياسية والاقتصادية ؛ فقد أحدثت التغيرات الاقتصادية ـ التي سبقت الإشارة إليها في المبحث الثالث ـ تغيّراتٍ اجتماعية ، وأوجدت قائمة جديدة بالعلاقات بين عناصر السكان

---

(1) جمع لكلمة قبالة ، وهي أن يتقبَّل الإنسانُ الأرض فيقبّلها الإمام ـ أي يعطيها إياه مزارعة أو مساقاة . والقبالة أيضاً : اسم لما يلتزمه الإنسان من عمل ودَيْن وغيرهما . انظر : « معجم المصطلحات الاقتصادية » د. نزيه حماد ، ص (٢٢١) ، « قاموس المصطلحات الاقتصادية » ، د. محمد عمارة ، ص (٤٤٥) .

(2) انظر : « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ص (٢٢٠ ـ ٢٢١) .

(3) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، في الصفحات (٤٨ ـ ٤٩ ، ٩٣ ـ ٩٤ ، ١١٤ ـ ١١٩ ، ١٤٢ ـ ١٤٨) .

(4) انظر : « تاريخ الإسلام السياسي » : ٣٢٣/٢ .

البشرية والاجتماعية . فقد سقطت طبقة المحاربين العرب التي انقطع عن أفرادها ما كانوا يتلقونه من منح مالية من صندوق الدولة ، وحرموا من امتيازاتهم .

ونجد منذ الآن أن المؤرخين لا يأتون على نزاعات العرب القبلية إلا في النادر . وليس معنى هذا أن تلك النزاعات أخمدت بالقوة ، بل يعني أن الطبقة الأرستقراطية العربية ـ كما يسميها بعضهم ـ فقدت القدرة على التدخل في الشؤون العامة والتأثير فيها ، وأن ما كان يحدث فيها من خصومات ونزاعات لم يعدْ له أهمية كبيرة . وصار عرب القبائل يهجرون الأمصار ، فعاد بعضهم إلى الحال البدوية ، التي لم يحدث أن هجروها مطلقاً ، واستوطن الآخرون في الأراضي المزروعة . وتغير طابع المدينة الإسلامية ، فبعد أن كانت إحدى عواصم الغزاة الفاتحين أصبحت سوقاً تجارية ، وبدأ التجّار والصُّنّاع في هذه المدن يؤلّفون ما يشبه اليوم النقابات من أجل تبادل المعونة وللدفاع عن مصالحهم [1] .

١ ـ ونوجز فيما يلي أهم معالم الحياة الاجتماعية في هذا العصر ؛ فما كاد العصر العباسي الأول ينقضي حتى **كان المشرق الإسلامي قد اكتسب صبغة إسلامية واضحة ، واتخذ طابعاً عربياً واضحاً في لغته وثقافته . وقد شهد الغرب الإسلامي تطوراً مشابهاً** ، حيث يسير الإسلام والتعريب جنباً إلى جنب . واكتسب الإسلام بذلك أجناساً جديدة تكوّن الأمة المسلمة بما يربط بينها من روابط العقيدة ، وكان هذا التحول للإسلام من أهم عوامل التغير الاجتماعي عند أولئك المسلمين ، حيث سيقومون منذ دخولهم في الإسلام بتنظيم حياتهم : سلوكاً وأخلاقاً وعلاقات

---

(١) انظر : « العرب في التاريخ » ص (١٣٠) وراجع « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ص (٥٩٠ ـ ٥٩٦) ففيها تفصيل للوظيفة التي تقوم بها الأسواق التجارية من الناحية الإدارية والاجتماعية والاقتصادية .

اجتماعية ... وفق أحكام الإسلام وقواعد الدين ، مع الاختلاط بالجماعات الإسلامية الأخرى . ويتلو ذلك تغيّر اقتصادي في حياتهم ، مثل سقوط الجزية وتملك الأرض ونيل العطاء والانضواء في المجتمع الإسلامي العظيم الذي امتدت دياره من حدود الصين إلى المحيط الأطلسي (١) .وكان من نتيجة هذا التوسع في رقعة الدولة الإسلامية أن يضم المجتمع الإسلامي خليطاً من الشعوب المختلفة الأصول والتقاليد والعادات ؛ فهناك العرب الفاتحون ، وهناك الموالي من أبناء البلاد المفتوحة الذين أظلّهم الإسلام ، وعاشوا تحت لوائه وكنفه .

وهؤلاء الموالي كانوا فيما بينهم أخلاطاً من عناصر شتى ؛ ففيهم الفارسيّ ، وفيهم الرومي ، وفيهم التركي ، وفيهم الهندي .. وهكذا إلى سائر الأجناس التي دخلت في الإسلام وصارت تحت حكمه (٢) .

٢ً - ومن ذلك نرى أن **المجتمع في ذلك العصر يتكون من أربعة عناصر رئيسية** هي : العرب والفرس والأتراك والمغاربة . ولما قامت الدولة العباسية بمساعدة الفرس اعتمد عليهم الخلفاء أكثر من اعتمادهم على العرب الذين نقموا على الفرس وأشعلوا نيران الثورات حتى قامت الفتنة بين الأمين والمأمون . ثمَّ ظهر العنصر التركي في عهد المعتصم ، واستأثر بالنفوذ دون الفريقين (٣) .

٣ً - والدخول في الإسلام من هؤلاء الأقوام على يد المسلمين أنشأ ما أسماه

---

(١) انظر : « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ص (٢٢٧ ـ ٢٣١) . وعن انتشار الإسلام انظر : « الدعوة إلى الإسلام » ، تأليف توماس أرنولد ، ترجمة عبدالمجيد عابدين (مكتبة النهضة المصرية) ، « الإسلام الفاتح » للدكتور حسين مؤنس ، (طبعة رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ، في سلسلة دعوة الحق) .

(٢) انظر : « تاريخ الفقه الإسلامي » د. محمد يوسف موسى : ١٢/٣ ـ ١٣ .

(٣) « تاريخ الإسلام السياسي » : ٣٢٥/٢ .

الفقهاء **عقد « الولاء »** [١] ، ونظام الولاء يدل على قيام نوع من المؤاخاة بين العرب وأهل البلاد ، فإن الولاء لحمة كلحمة النسب ، ومولى القوم منهم ؛ فإذا كانت جماعة أهل فارس قد رغبت في الدخول في ولاء تميم أو ربيعة أو تُجيب أو هَمْدان ، فمعنى ذلك أنها أنِسَتْ من أولئك العرب أخوة ومحبة وحسن عشرة حببتهم إليهم فرغبوا في أن يكونوا أولياءهم .. ولم يكن الولاء انتقال رق أو تملك رقبة ، وإنما كان إقامة وضع قانوني لأولئك الناس في دولة الإسلام .

وكان هذا الولاء في حقيقة الأمر تحريراً للناس ورفعاً لهم إلى مقام المواطنين في دولة الإسلام ، فلا يدخل أعجمي في ولاء عربي إلا إذا أسلم ، فكان الولاء نظاماً يدخل به الناس في الإسلام ، ثمَّ كان تحريراً لهم وفكاً لرقابهم ورداً لكرامتهم الإنسانية [٢] .

ومن ناحية أخرى فإن ولاء العتق كان مادة للفقه والفقهاء ، باعتبار مركزهم الشرعي ، وهو أنهم أرقاء ، ومن ثمَّ نراهم يتناولون بحث أحوالهم وأحكامهم المختلفة في أبواب معروفة من كتب الفقه ؛ فهناك باب العتق وأحكامه ، وأبواب المكاتبة وأحكامها ، والتدبير وأحكامه .. إلى سائر البحوث التي اشتدت عناية الفقهاء بها بسبب كثرة الرق والأرقاء في هذا العصر [٣] .

٤ً - ومن الظواهر الاجتماعية التي يمكن أن نرصدها هنا ــ لما لها من صلة بما

---

(١) انظر : « كتاب الأصل » للإمام محمد بن الحسن الشيباني : ١٨٢/٤ وما بعدها ، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (طبعة باكستان) ، « المبسوط » للسرخسي : ٤٣/٣٠ - ٤٥ (دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية) ، « الوحدة الإسلامية » للشيخ محمد أبو زهرة ص (١٠٧ ــ ١١١) (طبعة الرائد العربي) ، وفي عامة كتب الفقه نجد أبواباً عن أنواع الولاء وأحكامه .

(٢) انظر : « الإسلام الفاتح » ، د. حسين مؤنس ، ص (١١ - ١٣) ، « الوحدة الإسلامية » لأبي زهرة ، ص (١٠٨ - ١٠٩) .

(٣) « تاريخ الفقه الإسلامي » ، د. محمد يوسف موسى : ١٣/٣ .

سبق ـ **ظاهرة التوليد أو المولّدين** ، أي الامتزاج بين العناصر العربية المهاجرة وأهل البلاد التي هاجروا إليها واستقروا بين ظهرانيها . وهي ظاهرة متشعبة النواحي ؛ فمنها الجانب البشري البحت ، ومنها الجانب الثقافي ، ومنها الجانب الاجتماعي .. وما من بلد عربي في أعقاب الفتح إلا وقد شهد هذه الظاهرة الهامة ، وهي ظاهرة اختلاط العرب بالآخرين عن طريق التزاوج والاختلاط ، فنشأ جيل من المولّدين يحمل ميزات خاصة من أمهاتهم وآبائهم في صفاتهم وعقولهم وصناعاتهم [١] .

ولذلك لم يعد العرب طبقة وراثية مقفلة ، بل أصبحوا شعباً مستعداً لقبول أي مسلم يتكلم العربية ، على نحو قريب من منح الجنسية واحداً منهم . وأصبح تحرير الموالي الاجتماعي يتم بطريق قبول العرب لهم قبولاً تاماً ، حتى لقد استعرب حَرَسُ الخلفاءِ الخراسانيُّ استعراباً تاماً [٢] .

٥ ـ وتضم الدولة الإسلامية بين رعاياها المسلمين أشخاصاً من غير المسلمين ، وهم أهل الذِّمَّة من اليهود والنصارى ، الذين دفعوا الجزية فأمنوا على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم ، وأصبحوا في ذمة المسلمين الذين أعطوهم ذمة الله وذمة رسوله ، تأكيداً لصيانة حقوقهم [٣] .

وكان الذميون يتمتعون بقسط واسع من التسامح ، وهذا ما يمكن استنتاجه من عدة حوادث ، فقد كانت تعقد في حضرة الخلفاء العباسيين المجادلات الدينية ، التي

---

(١) انظر : « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (٢٣١ ـ ٢٣٣) ، « ضحى الإسلام » ، لأحمد أمين : ١/١١ ـ ١٦ (الطبعة السادسة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١) .

(٢) « العرب في التاريخ » ، ص (١٣١) .

(٣) انظر في معنى الذمة : « التعريفات » ، للشريف الجرجاني ، ص (١٤٣) (طبعة دار الكتاب العربي) ، « كشاف اصطلاحات الفنون » ، تأليف محمد علي الفاروقي التهانوي : ٢/٣٢٤ (نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف ١٣٨٢ هـ) ، وفيما سيأتي ص (٤٣٠) وما بعدها .

تشبه ما كان قد سبق حدوثه في أيام معاوية وعبدالملك ، وكان معظم الصيارفة وأصحاب المصارف في سوريا من اليهود ، ومعظم الكتاب والأطباء من المسيحيين ، وكانوا يتمتعون بوظائف ذات مسؤولية في الحكومة . وكذلك كان الصابئة والمجوس يعاملون معاملة أهل الذمة ، وإذا عقدت المقارنة بين وضع الذميين في الدولة الإسلامية وبين وضع هذه الجماعات مع الكنيسة الغربية وجدنا البون شاسعاً ، حتى قال المستشرق برنارد لويس : « لكن وضعهم على العموم كان أفضل بكثير من وضع تلك الجماعات التي كانت على خلاف مع الكنيسة الغربية في غرب أوربا في الفترة نفسها ؛ فقد كانوا يمارسون عباداتهم بكل حرية ، وكانوا يتمتعون بحقوق الملكية العادية ، وكثيراً مَّا كانوا يستخدمون في وظائف الدولة ، وكانوا في الغالب يشغلون أعلاها ، وسمح لهم بدخول نقابات المهن ، وسيطروا على بعضها ، ولم يجدوا أنفسهم مجبرين على الاستشهاد (الجهاد) ، كما أنهم لم يتعرضوا للنفي في سبيل معتقداتهم » [(١)] .

وهذا كله كان أيضاً مادة للفقه والفقهاء ، حيث يبينون وضعهم القانوني وحقوقهم والتزاماتهم وكل ما يتعلق بهم في شتى المجالات [(٢)] .

---

(١) « العرب في التاريخ » لبرنارد لويس ، ص (١٣١ - ١٣٢) . وراجع شهادات أخرى كثيرة في : « فتح العرب لمصر » ، تأليف الفرد بتلر ، ترجمة محمد فريد أبو حديد : ٣٨٨/٢ وما بعدها ، (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩ م) ، « الدعوة إلى الإسلام » ، تأليف توماس أرنولد ، ص (٨١ - ٨٤) ، « الحضارة الإسلامية » للمؤلف خودا بخش ، ص (١١٤ - ١٢٠) ، « الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري » لآدم متز : ٧٥/١ وما بعدها ، « الإسلام وأهل الذمة » د. علي حُسني الخربوطلي ، ص (٩٥ - ١١٠) .

(٢) وهذا ما نجده في أبواب الجهاد والسِّير في عامة كتب الفقه ، وقد أفرد بعض العلماء أحكام أهل الذمة والجزية بمؤلفات خاصة ، فللإمام أبي جعفر الطبري « كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين » طبع بتحقيق يوسف شاخت ، وهو قسم من كتابه « اختلاف الفقهاء » (القاهرة ، ١٩٣٣ م) ، ولابن قيم الجوزية كتاب ضخم عديم النظير اسمه « أحكام أهل الذمة » طبع في مجلدين ، بتحقيق الدكتور صبحي

٦ - ومن ناحية أخرى : أدى التطور الاقتصادي ووفرة المال - بشكل عام - إلى حياة معيشية كريمة ، وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن الأسرة العادية في عهد الرشيد كان في مكنتها أن تعيش من دخل لا يتجاوز ثلاثمائة درهم في السنة ، وأن الأسرة التي كان دخلها نحواً من سبعمائة دينار في السنة كانت تعتبر أسرة ثرية أقرب إلى الطبقة الممتازة ، وكان أثرياء الناس وأبناؤهم ينفقون عن سعة في بناء الدور واقتناء الجواري ، أو المشاركة في المشروعات التجارية [١] .

وقد بالغ بعض الكتّاب والأدباء في تصوير حياة الترف واللذة والغناء والطرب بخاصة في قصور الخلفاء والأمراء والقُوّاد ، على نحو ما نجده عند صاحب كتاب « الأغاني » وصاحب « العقد الفريد » وصاحب « التاج في أخلاق الملوك » [٢] .

ولئن كان شيء من ذلك واقعاً ، فإنه ليس على هذه الدرجة التي صوّروه عليها ، يدل على ذلك أن الدولة العباسية قامت وحولها أعداء كثيرون ، فكان لابد من قيام خلفاء جادّين غير لاهين ، يصرفون كل وقتهم في تأسيس الدولة واصطناع الموالين ، وكبح جماح الثائرين [٣] ، كما أن الخلفاء يعلنون الالتزام بأحكام الشرع ، وكان العلماء من حولهم ، وهم يستفتونهم في كل ما يقدمون عليه . فكيف يتوسعون في هذا الذي يزعمه أولئك الكتّاب والأدباء ولا يستفتون العلماء فيه وفي أمثاله من

=

الصالح (الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ - دار العلم ببيروت) . وكتب الدكتور عبدالكريم زيدان رسالة عن « أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام » (مؤسسة الرسالة ، ١٣٩٦ هـ) ، وفي كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية أبواب وفصول عن أهل الذمة وأحكامهم .

(١) انظر : « الحضارة الإسلامية » لآدم متز : ٢٠٩/٢ ، « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (٢٢٢) .

(٢) انظر : « حركات الشيعة المتطرفين » ، د. محمد جابر الحيني ، ص (١٨١) وما بعدها .

(٣) « ضحى الإسلام » ، لأحمد أمين : ١٠٤/٢ .

النواحي التي لا بد من معرفة حكم الشرع فيها ؟ وكيف يسكت العلماء عن إنكار ذلك والقيام بواجبهم في النصيحة والبيان ؟ .

وهذه بعض الأمثلة التي تؤيد ما أقول ، وهي شواهد تاريخية صادقة ؛ فالخليفة أبو عبدالله السَّفَّاح كان يؤثر الجدَّ والعلم على ضروب اللهو ، وكثيراً ما كان يقول لجلسائه : « إنما العجب ممن يترك أن يزداد علماً ويختار أن يزداد جهلاً . فقال له أبو بكر الهذلي : ما تأويل هذا الكلام يا أمير المؤمنين ؟ قال : يترك مجالسة مثلك وأصحابك ويدخل إلى امرأة أو جارية فلا يزال يسمع سخفاً ويروي نقصاً » [1] . ولم يؤثر عنه أنه تزوج بغير امرأة واحدة ، هي أم سلمة بنت يعقوب بن سلمة المخزومية [2] .

وأما أبو جعفر المنصور ؛ فقد روى الطبري عن يحيى بن سُلَيم ، كاتبِ الفضل بن الربيع ، قال : لم يُرَ في دار المنصور لهوٌ قطّ ، ولا شيء يشبه اللهو واللعب والعبث إلا يوماً واحداً ، فإنا رأينا ابناً له ، يقال له عبدالعزيز ، قد خرج على الناس متنكباً قوساً ، متعمِّماً بعمامة ، متردِّياً ببُرْد في هيئة غلام أعرابي ، راكباً على قَعود بين جوالقَيْن فيهما مُقْل ونعال ومساويك وما يهديه الأعراب ، حتى عَبَر الجسر وأتى المهديَّ بالرُّصافة ، فأهدى إليه ذلك ، فقبل المهدي الجواليق وملأهما دراهم . فانصرف بين الجوالقين ؛ فعُلم أنه ضربٌ من عبث الملوك [3] .

وقال حمَّاد التركيُّ : كنت واقفاً على رأس المنصور ، فسمع جلبة في الدار . فقال : ما هذا يا حماد ؟ انظر . فذهبتُ فإذا خادم له قد جلس بين الجواري ، وهو

---

(١) « مروج الذهب ومعادن الجوهر » لأبي الحسن ، علي بن الحسن المسعودي : ٢٧٨/٣ ، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد (المكتبة التجارية الكبرى ، ١٣٨٤ هـ) .

(٢) « مروج الذهب » للمسعودي : ٢٧٥/٣ .

(٣) « تاريخ الطبري » : ٦٣/٨ .

يضرب لهنَّ بالطنبور ، وهن يضحكن . فجئت فأخبرته ، فقال : وأي شيء الطنبور ؟ فأخبرته ووصفت ذلك له ، فقام يمشي رويداً حتى أشرف عليهم فرآهم . فلما بصروا به تفرّقوا . فقال : خذوه . فأُخذ ، فقال : اضرب رأسه . فلم أزل أضرب به رأسه حتى كسرته . ثمَّ قال : أخرِجْه من قصري ، واذهب به إلى حمران بالكرخ وقل له يبيعه [1] .

وكان لا يُشْرب على مائدته خمر . وله في ذلك قصة مشهورة مع الطبيب بختيشوع الأكبر [2] .

أما المهديُّ ؛ فقد كان شهماً فَطِناً كريماً ، شديداً على الإلحاد والزندقة ، وكان يجلس في كل وقت للمظالم [3] . وقد ورث أموالاً كثيرة عن أبيه ففرّقها في الناس [4] ، وكان لا يشرب النبيذ ـ وإن كان سُمَّاره يشربونه ـ وكان وزيره قد ألحَّ عليه في حَسْمِهِ عن السماع وإسقائه النبيذ حتى ضيّق عليه ، فتاب إلى الله تعالى مما هو فيه [5] .

وأما عهد هارون الرشيد ؛ فقد كان العصر الذَّهَبِيّ للدولة العباسية . وهذا مما ساعد على تصوير عهده بأنه عهد الترف الباذخ وشرب الخمر ، حتى صوَّروا الرشيد وكأنه لا يفيق من سكره بين الجواري ... وهذا كله يتنافى مع ما ذكره المؤرخون الثقات من أحواله وصفاته . **وللعلامة ابن خلدون كلمة دقيقة في هذا ، يقول فيها :**

---

(١) « تاريخ الطبري » : ٨/٦٣ .

(٢) المرجع السابق : ٨/٨٧ .

(٣) « الفخري » لابن طباطبا ، ص (١٤٣) ، « الدولة العباسية » للخضري ، ص (٩٤) .

(٤) « الدولة العباسية » للخضري ، ص (٩٤) .

(٥) « تاريخ الطبري » : ٨/١٦٠ .

« .. وأما معاقرة الرشيد الخمر ، واقتران سكره بسكر الندمان ، فحاشا لله ﴿ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوءٍ ﴾ . وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة ، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء ، ومحاوراته للفُضَيْل بن عِياض وابن السمَّاك والعُمَري ، ومكاتبته سفيان الثَّوْرِيّ ، وبكائه من مواعظهم ، ودعائه بمكة في طوافه ، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلوات وشهود الصبح لأول وقتها ؟! حكى عنه الطبري وغيره أنه كان يصلي في كل يوم مائة ركعة نافلةً . وكان يغزو عاماً ويحج عاماً . وقد زجر ابن أبي مريم ، مُضْحِكَه في سمره ، حين تعرَّض له بمثل ذلك في الصلاة لما سمعه يقرأ : ﴿ وَمَا لِيَ لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي ﴾ وقال : وا لله ما أدري لِمَ ؟ فما تمالك الرشيد أن ضحك ، ثم التفت إليه مغضباً ، وقال : يا ابن أبي مريم ، في الصلاة أيضاً ؟ إيَّاك إياك والقرآن والدِّين . ولك ما شئت بعدهما .

فكيف يليق بالرشيد ، على قرب العهد من سلفه المنتحلين للعلم ، وما ربِّي عليه من السير في أهل بيته والتخلُّق بها ، أن يعاقر الخمر أو يجاهر بها ؟ وقد كانت حال الأشراف من العرب في الجاهلية في اجتناب الخمر معلومة . ولم يكن الكَرْم شجرتهم ، وكان شربها مذمَّةً عند الكثير منهم . والرشيد وآباؤه كانوا على ثَبَجٍ من اجتناب المذمومات في دينهم ودنياهم ، والتخلّق بالمحامد وأوصاف الكمال ونزعات العرب .

وإنما كان الرشيد يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق ، وفتاويهم فيه معروفة . وأما الخمر الصرف فلا سبيل إلى اتهامه به ، ولا تقليد الأخبار الواهية فيها . فلم يكن الرجل بحيث يواقع محرّماً من أكبر الكبائر عند أهل الملة . وقد كان القوم كلهم بمنجاة من ارتكاب السَّرَف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم ؛ لما

كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين التي لم يفارقوها بعد . فما ظنك بما يخرج عن الإباحة إلى الحظر وعن الحلّيّة إلى الحرمة !

ولقد اتفق المؤرخون ـ الطبريُّ والمسعوديُّ وغيرهم ـ على أن جميع مَنْ سلف من خلفاء بني أمية وبني العباس إنما كانوا يركبون بالحلية الخفيفة من الفضة في المناطق والسيوف واللُّجُم والسروج ، وأن أول خليفة أحدث الركوب بحلية الذهب هو المعتز ابن المتوكل ثامن الخلفاء بعد الرشيد . وهكذا كان حالهم أيضاً في ملابسهم فما ظنك بمشاربهم ؟ ويتبيّن ذلك بأتمّ من هذا إذا فهمت طبيعة الدولة في أولها من البداوة والغضاضة . والله الهادي إلى الصواب » [1] .

٧ً ـ وإذا كان التوسع في النواحي المالية ومظاهر الثراء ظاهرة في هذا العصر ، فإن كثرة الإنفاق ـ من ناحية أخرى ـ أدَّت إلى **ارتفاع الأسعار** ، **وبخاصة في بغداد** ـ رغم ما رأيناه من رخص لها في عهد المنصور ـ على ما حكاه الخطيب في « تاريخ بغداد » ـ ، وهذا الغلاء وإن احتمله الأغنياء وأوساط الناس ، فإنه ثقل على الفقراء . وقد شكا أبو العتاهية ذلك وصوّره تصويراً دقيقاً بقوله :

من مبلغٍ عنّي الإماما ∴ نصائحاً متواليهْ
إني أرى الأسعارَ أسعارَ الرعيّةِ غاليهْ [2]

٨ً ـ وكان من أثر **المستويات الاقتصادية المتفاوتة** وهذه الحياة المترفة لقطاع كبير من الناس أن شهدت بغداد والمدن الكبرى انحرافات اجتماعية معينة . وعندئذ ظهرت

---

(١) « مقدمة ابن خلدون » : ٢٦/١ ـ ٢٩ .

(٢) « ديوان أبي العتاهية » ، ص (٣٠٣ ـ ٣٠٤) ، (دار صعب ، بيروت) .

حركتان لمواجهة ذلك وهما : حركة المتطوعة ، للنكير على الفسَّاق ببغداد ، وحركة الزهد لمعارضة الداعين إلى اللهو كبَشَّار بنِ بُرْد وأبي نُوَاسٍ [1] .

٩ - ومن الظواهر البارزة في الحياة الاجتماعية في هذا العصر ؛ ما قام به الخلفاء من إصلاحات داخلية في المجتمع . فقد بدأ المهدي عهده بأن أطلق المسجونين ، إلا من كان محبوساً بأمر القضاء ، كما أجرى الأرزاق (الرواتب) على من بقي مسجوناً ، وعلى المجذومين في جميع الآفاق . وكانوا من قبل يتركون فريسة للجوع إلا أن يمونهم ذووهم . وكان أول خليفة جلس للنظر في المظالم بنفسه . وكان إذا جلس قال : أَدْخِلوا عليَّ القضاة حتى يتحتّم علي ردُّ المظالم ولو بدافع الحياء منهم .

وأمر ببناء القصور في الطرق المؤدية إلى مكة لحراسة المسافرين وإيوائهم ، وكذلك أمر ببناء الأحواض التي يستقي منها رجال القوافل ويسقون منها دوابهم ، وأكثَرَ من الآبار والتكايا ، وعمَّر ما كان منها موجوداً ، وأقام البريد من بغداد وأشهر المقاطعات الإسلامية .

ومن مآثره أنه رفع عن دافعي الضرائب المؤن والكسور ليتحمل ذلك بيت مال المسلمين[2] .

وفي عهد الرشيد ، التزم كذلك بيت المال بالإنفاق على المسجونين . وجاء ذلك في وصية أبي يوسف القاضي للخليفة في كتابه « الخراج » ، فقال : « وأحبّ إليّ أن تجري من بيت المال على كل واحد منهم ما يقوته ، فإنه لا يحل ولا يسع إلا ذلك ... ولم تزل الخلفاء تُجرِي على أهل السجون ما يقوتهم في طعامهم وأدمهم وكسوتهم للشتاء والصيف .. » [3] .

---

(١) « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (٢٤٠ - ٢٤٢) .

(٢) انظر : « موسوعة التاريخ الإسلامي » ، د. أحمد شلبي : ٣/١١٧ - ١١٩ ، « تاريخ الطبري » : ٨/١٤٢ ، « البدء والتاريخ » للمقدسي : ٦/٩٦ .

(٣) « الخراج » لأبي يوسف ص (١٦١) . وانظر : « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (٢٤٢ - ٢٤٤) .

المبحث الخامس

الحياة العلمية والفكرية

كانت الكلمة الأولى التي أنزلت وحياً على رسول الله ﷺ هي كلمة « اقرأ » . ثـمَّ تتابع الوحي على النبي ﷺ يحث على العلم والتفكر والنظر والتدبـر ، ويزيـح الغشـاوة عن الأبصار والغفلة عن القلوب ، ويضبط حركة الإنسان العقليـة والفكريـة ، فيرسـم منهج الفكر ، ويهيئ المناخ المناسب لنهضة علمية جديدة . فتعود جذور هذه النهضـة إلى عهد النبي ﷺ وتنمو في عهد الدولة الأموية ، وتزدهر ازدهاراً عظيماً لا مثيل له في عهد الدولة العباسية .

وحَسْبُنا في هذا المبحث أن نشير إلى أهم الظواهر العلمية والفكرية التي كانت أثـراً لقيـام الدولـة العباسـية ، والـتي كـان لهـا تأثيرهـا علـى كـل شـخصية علميـة نابغـة في هذا العصر .

١ ً - لقد كانت الحركة العلمية في العصر العباسي شاملة لجميع العواصم والمدن الكبرى ، وكانت قوية بدرجة تذهل الإنسان ؛ فهذه البَصْرة تؤلّف الكتب وتستخرج الآراء وتضع علم النحو ، وهذه الكوفة تكتب في التاريخ والأدب وتؤلّف في النحـو ، وهذه بغداد تضمُّ خضماً هائلاً من العلمـاء ، يكثرون في المسـاجد ويكتبـون العلـم . وهكذا في الفُسْطاط والقَيْروان وغيرهما من مدن الدولة الكبرى [1] .

---

(١) انظر : « تـاريخ عصـر الخلافـة العباسية » ، د. يوسـف العـش ، ص (٢٣٤ ــ ٢٣٦) ، « الحضـارة الإسلامية » ، تأليف خودا بخش ، ص (١٥٦ - ١٦٠) . وفيما سيأتي ص (٨٩ - ٩١) .

وتضافرت جملة من العوامل والمؤثرات فساعدت على هذه الانطلاقة الفكرية الكبرى :

أ ـ فقد شهد العصر العباسي الأول رسوخَ قدم الثقافة العربية في الأمصار ، بسبب انتشار الإسلام واستقرار العرب ، ونموٌّ السلطان السياسي للأمصار . وهذه ـ بحق ـ ظاهرة تسترعي الانتباه وتستحق الدراسة ؛ فقد كانت إرهاصاً للانطلاقة الكبرى للأمصار في القرنين الرابع والخامس . ويكفي أن نضرب مثلاً على ذلك بمدرستين عظيمتين ظهر أثرهما في آخر العصر العباسي الأول ، وهما مدرسة القيروان ومدرسة الفسطاط [1] .

ب ـ ومن أهم العوامل المؤثرة في النهضة الفكرية والعلمية : ما تحقق في هذا العصر من الاستقرار الاجتماعي بالقضاء على الفتن والثورات ، كما أن اختلاف الحياة الاجتماعية بالعراق عن الحياة الاجتماعية في الشام والحجاز جعلت الحاجة ماسَّة لنوع من العلوم كان لابُدَّ منه ، وإلى قواعد شرعية تبيِّن ما يجوز ومالا يجوز من المعاملاتِ المتنوعة . والتطوراتُ الاقتصادية وما تبعها من إصلاحٍ للأراضي وزيادة الدخل وتطور التجارة وارتفاع مستوى المعيشة ـ بعامة ـ والثروات الطائلة التي امتلكها الخلفاء ومَنْ أحاط بهم ... كل ذلك انعكس على الحياة العلمية والفكرية وكان لها فيها أعظم الأثر [2] .

جـ ـ وكان الخلفاء يُعْنَون عناية فائقة بالعلم ويشجعون العلماء ، ويقرِّبون

---

(١) انظر : « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (٢٤٩) .

(٢) المرجع السابق ص (٢٥٦) ، « ضحى الإسلام » لأحمد أمين : ١٥/٢ و ١٤٩ ، « تاريخ الفقه الإسلامي » ، د. محمد يوسف موسى : ٣٠/٣ ـ ٣١ ، « العرب في التاريخ » ، برنارد لويس ، ص (١٢٩) .

الفقهاء ، ويغدقون عليهم العطاء . وكان أول من سنَّ ذلك وجعله تقليداً للدولة : المهديُّ ، واحتذاه في ذلك ابنه الرشيد . وكان المأمون سحابة منهلّة على العلماء ... فكان هذا من أعظم الأسباب في ازدهار الحركة العلمية بالمساجد والمدارس (١) .

ولا عجب في تقريب العباسيين للفقهاء وعلماء الدين ؛ لأن سياستهم في الحكم قامت على أساس من الدين وشريعته . ومع ذلك فإنهم كانوا حذرين من الميول السياسية للفقهاء الكبار ؛ وذلك مخافة أن يكون لبعضها لدى الأمة ما لا يرضون من الأثر ، كما أن هذه الصِّلاتِ الطيبةَ الوثيقة بين كثير من الفقهاء وبين الخلفاء العباسيين ومَنْ إليهم من الأمراء والوزراء ، والرغبةَ في التوفيق بين القواعد الفقهية النظرية وبين الحياة العملية التي كانوا يحيونها آنذاك ، كانت من الأسباب القوية في ازدهار الحياة الفقهية والفكرية (٢) .

ويقوم واقع الخلفاء شاهداً صادقاً على ذلك ؛ فأبو العباس السَّفَّاح ، الذي كان يؤثر الجد والعلم على ضروب اللهو ، كثيراً مّا كان يقول ـ كما سبق ـ « إنما العجب ممن يترك أن يزداد علماً ويختار أن يزداد جهلاً ! » (٣) ، وأبو جعفر المنصور كان يرحل في طلب العلم قبل الخلافة (٤) ، وبعد خلافته قيل له : هل بقي من لذات الدنيا شيء لم تَنَلْه ؟ قال : بَقِيَتْ خَصْلة ؛ أن أقعد في مصطبة وحولي أصحاب الحديث ؛ يقول المستملي : مَنْ ذكرتَ رحمك الله ؟ . قال : فغدا عليه الندماء وأبناء الوزراء

---

(١) انظر : « العصر العباسي الأول » ، د. شوقي ضيف ، ص (١٠٢ ـ ١٠٣) ، « الحضارة الإسلامية » لخودا بخش ، ص (١٦١) وما بعدها .

(٢) « تاريخ الفقه الإسلامي » : ٣/٣٢ - ٣٣ .

(٣) « مروج الذهب » للمسعودي : ٣/٢٧٨ .

(٤) « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ، ص (٢٦٣) .

بالمحابر والدفاتر ، فقال : لستم بهم ، إنما هم الدَّنِسَةُ ثيابهم ، المشققة أرجلهم ، الطويلة شعورهم ، بُرُدُ الآفاق ، ونَقَلَة الحديث [1] .

وأما الرشيد ؛ فقال عنه القاضي الفاضل : ما أعلم أن لِمَلِكٍ رحلةً قطّ في طلب العلم إلا للرشيد ؛ فإنه رحل بولديه : الأمين والمأمون لسماع « الموطأ » على الإمام مالك رحمه الله [2] .

وكانوا يروون أحاديث النبي ﷺ ، وقد ذكر السيوطي ـ رحمه الله ـ جملة من الأحاديث من رواية المنصور [3] ، والمهدي [4] ، والرشيد [5] .

د ـ ومما يلفت نظر الباحثين في أسباب هذه النهضة العلمية واتساعها : أن الموالي ـ الذين سبقت الإشارة إليهم في الحياة الاجتماعية ـ كان لهم دور كبير في ذلك ؛ فقد انطلقوا بعد أن حررهم الإسلام من كل عصبية ورفع مكانتهم بهذا الدين والفقه فيه ـ لطلب العلم وتحصيله والنبوغ فيه ، بعد أن تمَّ لهم تمازج الثقافات وتلاقح الأفكار [6] .

وقد سجَّل العلامة الاجتماعي ابن خلدون هذه الظاهرة حيث لاحظ « أن حَمَلة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم » فقال : « من الغريب الواقع أن حملة

---

(1) « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ص (٢٦٦ ـ ٢٦٧) ، وانظر : « المحدِّث الفاصل » للرامهرمزي ، ص (١٨٠) .

(2) « تاريخ الخلفاء » ، ص (٢٩٤) ، « تنوير الحوالك » : ١١/١ ، « شرح الزرقاني على الموطأ » : ٦/١ .

(3) « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ، ص (٢٧٠ ـ ٢٧١) .

(4) المرجع السابق ، ص (٢٧٨ ـ ٢٧٩ ، ٢٨٣) .

(5) المرجع السابق ، ص (٢٩٣ ـ ٢٩٧) .

(6) انظر : « تاريخ التشريع الإسلامي » للشيخ محمد الخضري ، ص (١٧٦) (المكتبة التجارية الكبرى ، الطبعة السابعة ، ١٣٨٥ هـ) ، « تاريخ الفقه الإسلامي » : ٢٤/٣ ، « تاريخ الإسلام السياسي » : ٢٦٢/٢ ، « العالم الإسلامي في العصر العباسي » ، ص (٢٤٥) .

العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم ، وليس في العرب حملة علم ، لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية ، إلا في القليل النادر . وإن كان منهم العربي في نسبه ، فهو أعجمي في لغته ومَرْباه ومشيخته ، مع أن الملة عربية ، وصاحب شريعتها عربي .

والسبب في ذلك : أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة ، لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة ، وإنما أحكام الشريعة هي أوامر الله ونواهيه ، كان الرجال ينقلونها في صدورهم ، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقّوه من صاحب الشرع وأصحابه ، والقوم يومئذٍ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتآليف والتدوين ، ولا دفعوا إليه ولا دعتهم إليه حاجة .

وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين ، وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونَقْله : « القرّاء » أي الذين يقرؤون الكتاب وليسوا أميين ... فلما بَعُد النقل من لدن دولة الرشيد فما بعد ، احتيج إلى وضع التفاسير القرآنية ، وتقييد الحديث مخافة ضياعه ، ثمَّ احتيج إلى معرفة الأسانيد وتعديل الناقلين للتمييز بين الصحيح من الأسانيد وما دونه ؛ ثمَّ كثر استخراج أحكام الوقائع من الكتاب والسنة ، وفسد ـ مع ذلك ـ اللسان ، فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية ، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكاتٍ في الاستنباط والاستخراج والتنظير والقياس ، واحتاجت إلى علوم أخرى هي وسائل لها : من معرفة قوانين العربية وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذبِّ عن العقائد الإيمانية بالأدلة ، لكثرة البدع والإلحاد ، فصارت هذه العلوم كلها علوماً ذات ملكات محتاجة إلى التعليم ، فاندرجت في جملة الصنائع ... وكان العرب أبعد الناس عنها ؛ لأنها مما ينتحله أهل الحضر ... وكذا حَمَلة الحديث الذين حفظوه على أهل الإسلام ؛ أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى ، وكان علماء أصول الفقه

كلهم عجماً ، وكذا حملة علم الكلام ، وكذا أكثر المفسرين . ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم . »[1] .

هـ ـ وكان لاتصال المسلمين بغيرهم من أصحاب الثقافات الأخرى ، عن طريق اللقاء المباشر وعن طريق الترجمة ، أثرٌ في التقدم العلمي في بعض الجوانب . وليس من غرضنا هنا أن نعرض لحركة الترجمة بعامَّة من حيث نشأتها وآثارها وتقييمها[2] ، وإنما ينبغي أن نؤكِّد على أنه لا تجوز المبالغة في أثر ذلك الخضمِّ من الأفكار التي تمازجت بعضها مع بعض ، فإن أثر هذه الأفكار المتمازجة لم يتجاوز حداً معيَّناً مهما كانت سعة تلك الحدود ... فإن المقارنة بين أثر تلك الثقافات وبين التراث الإسلامي في مجمله يرجح كفة الثقافة الإسلامية ؛ ففي الفقه وعلوم الحديث ، لا شك أن الثقافة الإسلامية هي الأصل ، ولو أنه حصل استفادة من مناهج الثقافات الأخرى في بعض الجوانب ، وأما الشعر والأدب العربي فلم يتقبل إلا ما يوافق مزاجه ، واستبعد كل ما يخالف ذلك المزاج ويتعارض مع العقلية الإسلامية . وإنما ظهر أثر الثقافات الأجنبية في علوم الأوائل كالطب والرياضة والفيزياء والكيمياء ونحوها[3] .

و ـ وكان من أهم الأسباب في بلوغ الحركة العلمية غايتها من النهضة الواسعة : استخدام الورق ، إذ أخذ يعمُّ منذ مفتتح هذا العصر ، حيث أنشئ مصنع للورق في بغداد في عهد الرشيد ، ففشت الكتابة فيه لخفّته ، وغلبت على الكتابة في الجلود والقراطيس ...[4] .

---

(١) « مقدمة ابن خلدون » : ١٠٤٧/٢ ـ ١٠٥٠ .

(٢) انظر : « الخطط المقريزية » : ٣١٢/٣ ، « العصر العباسي الأول » د. شوقي ضيف (١٠٩ ـ ١١٧) ، « الفهرست » لابن النديم ، ص (٣٤٠ ـ ٣٤٢) ، « تاريخ الإسلام السياسي » : ٢٨٢/٢ ـ ٢٨٤ .

(٣) انظر : « تاريخ عصر الخلافة العباسية » ، د. العش ، ص (٢٤١ ـ ٢٤٢) .

(٤) انظر : « العصر العباسي الأول » ، د. شوقي ضيف ، ص (١٠٣) .

٢ - ولئن كنا قد أسهبنا قليلاً في الكلام على الظاهرة الأولى من ظواهر الحياة العلمية في هذا العصر حيث ألمحنا إلى أهم أسبابها وعواملها ، فإن هذه الظاهرة يليها ظاهرة أخرى هي تدوين العلوم وتصنيفها ؛ فقد بدأ التدوين في عهد النبي ﷺ ، ثمَّ في عهد الصحابة والتابعين وعهد بني أمية ، ثمَّ تلاه التصنيف في عهد الدولة العباسية [1] .

وقد ألمع الإمام الذَّهَبِيُّ ـ رحمه الله ـ إلى الأصول الأولى في التدوين والتصنيف بكلمة جامعة قال فيها : « في سنة ثلاث وأربعين ومائة : شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير ؛ فصنَّف ابن جُرَيْج التصانيف بمكة ، ومالك « الموطأ » بالمدينة ، والأوزاعي بالشام ، وابن أبي عَرُوبة ، وحمَّاد بن سَلَمة وغيرهما بالبصرة ، ومَعْمَر بن راشد باليمن ، وسفيان الثَّوْرِي بالكوفة . وصنف ابن إسحاق « المغازي » ، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي . ثمَّ بعد يسير صنَّف هُشَيْم ، واللَّيْثُ ، وابن لَهِيْعَة ، ثمَّ ابن المبارك وأبو يوسف ، وابن وَهْب . وكثر تدوين العلم وتبويبه . ودوِّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس . وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم ، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة ، فَسَهُل ـ و لله الحمد ـ تناول العلم ، وأخذ الحفظ يتناقص ، و لله الأمر كلّه » [2] .

---

(١) انظر : « تقييد العلم » للخطيب البغدادي ، ص (٥ ـ ٧) من تصدير الدكتور يوسف العش للكتاب (دار إحياء السنة ١٣٩٤ هـ) ، « السنة النبوية قبل التدوين » للدكتور محمد عجاج الخطيب ، ص (٢٩٨) وما بعدها (دار الفكر ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٠ هـ) ، « تدوين السنة النبوية » ، للدكتور محمد مطر الزهراني ، ص (٦٥ ـ ٨٦) (نشر مكتبة الصديق بالطائف) . وللدكتور محمد مصطفى الأعظمي : « دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه » في مجلدين اثنين (شركة الطباعة الحديث بالرياض ، الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ) . انظر : الجزء الأول منه ص (٩٢) وما بعدها لبيان كتابة السنة وتدوينها منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم .

(٢) انظر : « تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام » للذهبي : ١٣/٩ باختصار يسير ، وراجع « تاريخ الخلفاء » للسيوطي ص (٢٦١) ، « المحدِّث الفاصل » للرامهرمزي ، ص (٦١١) وما بعدها ، « هدي =

٣ - وأما الظاهرة الثالثة في الحياة العلمية في هذا العصر فهي نشوء مدرستين في الفقه ؛ هما مدرسة الحجاز (أهل الحديث) ومدرسة العراق (أهل الرأي) ، وهما تعبّران عن منهجين في الاستنباط الفقهي ، تعود جذورهما إلى أيام الصحابة ﷺ [(١)] .

ولئن صور بعض الكاتبين الخلاف بين المدرستين خلافاً عميقاً ووسَّع الهوة بينهما ، فإن ذلك فيه شيء من الغلو والإسراف - وبخاصة قبل عصور التقليد والتعصب المذهبي - فإن كلتا المدرستين تعتمدان على الحديث مصدراً من مصادر التشريع بدرجة متساوية ، وكلتاهما تفسح للرأي والقياس مكاناً بارزاً ، على ما عبَّر عنه الحَجَويُّ الثعالبي بقوله : « على أن التحقيق الذي لا شك فيه أنه ما من إمام منهم إلا وقد قال بالرأي ، وما من إمام منهم إلا وقد تبع الأثر ، إلا أن الخلاف ، وإن كان ظاهره في المبدأ ، لكن في التحقيق إنما هو في بعض الجزئيات ؛ يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين ، فيأخذ به الأولون ويتركه الآخرون لعدم إطلاعهم عليه ، أو لوجود قادح عندهم فيه ، ومن جملة ما اعتبروه قادحاً أن لا يعمل به علماء بلدهم ، فيقولون : لولا أن هناك قادحاً لعملوا به واشتهر . وهو قادح ضعيف كما لا يخفى . فيصير الأولون يذمّون الآخرين بنبذ السنة واتّباع الرأي ، والأخيرون يذمّون الأولين بالجمود وضعف الفكر » [(٢)] .

=

الساري » لابن حجر ، ص (٦ - ٧) ، « التعليق الممجّد على موطأ محمد » للكنوي : ٦٤/١ - ٧٥ ، « تاريخ التشريع الإسلامي » للخضري ، ص (١٨٠ - ١٨١) ، « تاريخ الفقه الإسلامي » د. يوسف موسى : ٥٤/٢ - ٦٥ ، « حجة الله البالغة » تأليف شاه ولي الله الدَّهْلوي : ٣٠٦/١ - ٣٠٧ (المكتبة الأثرية ، باكستان) ، « الرسالة المحمدية » ، للسيد سليمان النَّدْوي ، ص (٨٨ - ٩١) (نشر مكتبة دار الفتح بدمشق) .

(١) « تاريخ الفقه الإسلامي » : ١٧/٣ .

(٢) « الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي » ، تأليف محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي : ٣١٦/٢ ،
=

٤ً - ولعل الظاهرة التي ينبغي تسجيلها في هذا العصر هي أن الاجتهاد كان طابع هذا العصر ، فلم يكن الناس مجمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد بعينه . قال أبو طالبٍ المكيُّ : « إن الكتب والمجموعات مُحْدَثة ، والقول بمقالات الناس ، والفتيا بمذهب واحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية له في كل شيء ، والتفقه على مذهبه - لم يكن قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني »[1] .

وبعد القرن الثاني حدث فيهم شيء من التخريج ، غير أن أهل المائة الرابعة لم يكونوا مجتمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد والتفقه له والحكاية لقوله ، كما يظهر من التتبع . بل كان الناس على درجتين : العلماء والعامة . وكان من خبر العامة : أنهم كانوا في المسائل الإجماعية التي لا خلاف فيها بين المسلمين وجمهور المجتهدين ، لا يقلدون إلا صاحب الشرع ، وكانوا يتعلمون صفة الوضوء والغسل والصلاة والزكاة ونحو ذلك من آبائهم أو معلمي بلدانهم ، فيمشون حسب ذلك . وإذا وقعت لهم واقعة استفتوا فيها أيَّ مفتٍ وجدوا من غير تعيين مذهب .

وكان من خبر الخاصة (العلماء) : أن أهل الحديث منهم كانوا يشتغلون بالحديث ، فيخلص لهم من أحاديث النبي ﷺ وآثار الصحابة ما لا يحتاجون معه إلى شيء آخر في المسألة ؛ من حديث مستفيض أو صحيح قد عمل به بعض الفقهاء ،

=

(الناشر : المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٦ هـ) ، وانظر بالتفصيل : « حجة الله البالغة » : ١/٣١١ - ٣٢١ ، « تاريخ الفقه الإسلامي » : ٢/١٢ - ١٩ ، « ضحى الإسلام » : ٢/١٥٧ - ١٦٢ ، « الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث » ، للدكتور عبدالمجيد محمود ، ص (٣١) وما بعدها (مكتبة الخانجي ، ١٣٩٩ هـ) .

(١) « قوت القلوب في معاملة المحبوب » ، لمكيّ بن أبي طالب : ١/٣٢٤ (مطبعة مصطفى البابي الحلبي) . وراجع ما كتبه الدكتور محمد يوسف موسى - رحمه الله - في كتابه « عصر نشأة المذاهب » ، ص (٧٧) وما بعدها ، (مكتبة السندس بالكويت) .

ولا عذر لتارك العمل به ، أو أقوالٌ متظاهرة لجمهور الصحابة والتابعين مما لا يحسن مخالفتها ، فإن لم يجد أحدُهم في المسألة ما يطمئن به قلبه ـ لتعارض النقل وعدم وضوح الترجيح ونحو ذلك ـ رجع إلى كلام بعض من مضى من الفقهاء . فإن وجد قولين اختار أوثقهما سواء كان من أهل المدينة أو من أهل الكوفة . وكان لا يتولى القضاء ولا الإفتاء إلا مجتهد ، ولا يسمى الفقيه إلا مجتهداً [١] .

ولذلك يشدِّد الإمام أبو محمد بن حزم ـ رحمه الله ـ النكير على أهل التقليد ويقول : « فنحن نسألهم أن يعطونا في الأعصار الثلاثة المحمودة ـ عصر الصحابة والتابعين وعصر تابعي التابعينَ ـ رجلاً واحداً قلَّد عالماً كان قبله فأخذ بقوله كلِّه ولم يخالفه في شيء . فإن وجدوه ـ ولن يجدوه والله أبداً لأنه لم يكن فيهم قط ـ فلهم متعلَّق على سبيل المسامحة ، وإن لم يجدوه فليوقنوا أنهم قد أحدثوا بدعة في دين الله تعالى لم يسبقهم إليها أحد » [٢] .

ولذلك تواردت كلمات الأئمة الأربعة وأقوالهم ـ كما تواردت عن غيرهم ـ في بيان مسلكهم في الاجتهاد وعدم التقليد لأقوالهم والحثِّ على التمسك بالسنة والآثار . وكان لهذا أثره في النهضة العلمية والفقهية إلى أن وقع التعصب للمذاهب والآراء ، مما جعل بعض العلماء يشكو من هذا ويدعو للإصلاح [٣] .

---

(١) انظر : « حجة الله البالغة » ، للدّهلوي : ١/٣٢١ ـ ٣٢٢ ، « الإنصاف في أسباب الاختلاف » ، له أيضاً ، ص (٦٨) وما بعدها . (طبعة دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٦ هـ) .

(٢) انظر : « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ٢/٨٥٧ ـ ٨٥٨ (الناشر زكريا علي يوسف ، مطبعة العاصمة) .

(٣) انظر بالتفصيل : « إعلام الموقعين عن رب العالمين » ، لابن قيم الجوزية : ٣/١٧١ وما بعدها . (مطبعة السعادة ، ١٣٧٤ هـ) « الميزان الكبرى » ، عبدالوهاب الشعراني : ١/٥٤ وما بعدها ، (مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي) . « معالم السنن شرح سنن أبي داود » لأبي سليمان الخطّابي : ١/ ٥ ـ ٨ (مطبعة السنة =

ويهمنا هنا أن نقول مع أستاذنا المحقق الدكتور محمد فوزي فيض الله : إن الحركة والتفتح والانطلاق في الفقه الإسلامي كانت في عصور الاجتهاد . وإن الاجتهاد في الفقه الإسلامي هو بمثابة الشمس في الدنيا والروح في البدن ، وإن الأصل في الإسلام وفي القرون الأولى هو الاجتهاد إذا كان من أهله وذويه . وإن الاجتهاد قد عاصر موكب الدعوة الإسلامية منذ سكبت نورها على هذه الأرض بالطول والعَرْض . وإن التقليد طارئ على الأصل ، حتّمته وتحتمه ظروف وأوضاع خاصة تجعل الأصل متعذراً أو كالمتعذر [1] .

ونختم هذا المبحث بما ألمع إليه بعض الباحثين من تنوع النشاط العلمي والعقلي في كل فرع من فروع المعرفة بحثاً وترجمةً وإضافة مبتكرة في العلوم والآداب ، فالمسلمون لم يعملوا على ازدهار الثقافات القديمة ازدهاراً رائعاً فحسب وإنما أبْقَوا مشعل المعرفة متوقداً رائعاً في حين كانت أوربا تعيش في عتمة « العصور المظلمة » [2] .

=

المحمدية) ، « الفقيه والمتفقه » للخطيب البغدادي : ٢/٧١ ــ ٧٧ (مطابع القصيم بالرياض) ، « حجة الله البالغة » : ١/٣٣٤ ــ ٣٣٦ ، « مفتاح السعادة » ، لطاش كبري زادة : ٢/٢٠٧ ــ ٢٠٨ (دار الكتب العلمية ، بيروت) ، « إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار » ، تأليف الشيخ صالح بن محمد الفُلّاني ، ص (٥٠) وما بعدها (دار المعرفة ، بيروت) .

(١) انظر : « الاجتهاد في الشريعة الإسلامية » لأستاذنا العلامة المحقق د. محمد فوزي فيض الله ، ص (٨) ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ هـ ـ (دار التراث بالكويت) .

(٢) « ظهور الإسلام وقيام الدولة العربية » ، تأليف جورج رينتز ، ضمن كتاب « دراسات إسلامية » ، ترجمة د. نقولا زيادة وآخرين ، ص (٢٢ ـ ٢٣) .

الفصل الثاني

حياة الإمام محمد وسيرته

وفيه خمسة مباحث :

المبـحث الأول : اسمه ونسبه .

المبحث الثاني : ولادته وحياته .

المبحث الثالث : شيوخه وتلاميذه .

المبحث الرابع : صفاته وأخلاقه .

المبحث الخامس : وفاته .

المبحث الأول

اسمه ونسبه

هو الإمام المجتهد ، أبو عبدالله ، محمد بن الحسن بن فَرْقَد الشيبانيّ [1] الحَرَسْتَانيّ [2] . وقيل : محمد بن الحسن بن عبيدالله بن مروان [3] .

وذكر العلامة النَّسَفِيُّ أنه : محمد بن الحسن بن عبيدالله بن طاووس بن هرمز ، من ملوك بني شيبان . وأن أبا حنيفة هو : النعمان بن ثابت بن طاووس بن هرمز . أسلم

---

(١) انظر : « تاريخ بغداد » ، للخطيب البغدادي : ١٧٢/٢ (دار الكتاب العربي ، بيروت) ، « الأنساب » للسمعاني : ٤٣٣/٧ (نشر محمد أمين دمج ، بيروت) ، « اللباب في تهذيب الأنساب » ، لابن الأثير : ٢١٩/٢ (دار صادر ، ١٤٠٠ هـ) ، « مناقب أبي حنيفة » للكردري ، ص (٤١٩) مطبوع مع « المناقب » للمكي (دار الكتاب العربي ـ ١٤٠١ هـ) ، « تهذيب الأسماء واللغات » ، للإمام النووي : ٨٠/١ (دار الكتب العلمية ، مصورة عن الطبعة المنيرية) ، « وفيات الأعيان » لابن خلّكان : ١٨٤/٤ ، تحقيق د. إحسان عباس ، (دار الثقافة ، بيروت) ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » ، للذهبي ، ص (٧٩) بتحقيق أبي الوفاء الأفغاني (نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بالهند ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ) ، « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ١٣٤/٩ (مؤسسة الرسالة) ، « تاج التراجم » لابن قطلوبغا ، ص (٢٣٧) ، تحقيق محمد خير يوسف (دار القلم بدمشق ، ١٤١٣ هـ) ، « الجواهر المُضِيَّة في طبقات الحنفية » ، لأبي الوفاء القرشي : ١٢٢/٣ ، تحقيق د. عبدالفتاح الحلو (طبعة عيسى الحلبي ، ١٣٩٩ هـ) ، « الطبقات السَّنِيَّة » للتميمي ، ورقة (٢٤٧) ميكروفيلم مصور بمركز البحث العلمي بمكة المكرمة ، « الوافي بالوفيات » للصفدي : ٢٣٢/٢ .

(٢) « تاريخ دمشق » لابن عساكر : ٣٤٦/١٣ ، تحقيق عمر العمروي (الطبعة الأولى ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٧ هـ) .

(٣) « فضائل أبي حنيفة » لابن أبي العوّام السعدي ، ورقة (١٩٤) ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » للذهبي ، ص (٧٩) .. وقد صدَّر هذا القول بصيغة التمريض .

على يد عمر بن الخطاب ﷺ . ونقل كذلك عن بعض الكتب أن هذه النسبة تبلغ إلى أفريدون [1] .

وقال اللَّكْنَوِيُّ عنه : محمد بن الحسن بن واقد (بدل فرقد) . وتابعه على ذلك صاحب « هدية العارفين » [2] . والقول الأول في نسبه هو الراجح الذي اتفق عليه المؤرخون القدامى والمُحدِّثون ممن ترجموا له ، وبخاصة في المصادر الأساسية . وما عداه إنما هي أقوال لبعض المتأخرين دون دليل أو مصدر يعتمد عليه .

وعلى هذا : فقولهما في اسم أبيه : « واقد » ، لعله تصحيف عن « فرقد » . وقد ساقه اللكنوي نفسه في ترجمة محمد في مقدمته لشرح الموطأ فقال : « محمد بن الحسن بن فرقد »[3].

أما نسبته إلى شيبان (وهو شيبان بن ذهل بن ثعلبة) فهي نسبة ولاء ، لأنه مولى لبني شيبان ، إذْ لم يكن منهم أنفسهم ، كما نصَّ عليه ابن سعد وابن قُتَيْبَةَ والصَّيْمَرِيُّ والخطيب البغدادي والشِّيرازي والسَّمْعَانِيُّ والذَّهَبِيُّ والصَّفَدي وغيرهم [4] .

وذكر بعضهم : أنه شيباني نسباً لا ولاءً [5] .

---

(1) « مناقب أبي حنيفة » للكردري ، ص (٤١٩) ، « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » ، لطاش كبرى زادة : ٢/٢١٧ ـ ٢١٨ (دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥ هـ) . ويلاحظ أن رفع هذا النسب فيه شيء من المبالغة التي يغرم بها أحياناً بعض الأتباع في ترجمة أئمتهم ، وليس هناك من المصادر والوثائق ما يدل على صحتها .

(2) « الفوائد البهية في تراجم الحنفية » ، للكنوي ، ص (١٦٣) (طبعة دار المعرفة ، الطبعة الثانية) ، « هدية العارفين في أسماء المؤلفين » ، لإسماعيل هاشم البغدادي : ٢/٨ (مكتبة المثنى ببغداد ، عن طبعة استانبول ١٣٥٥ هـ) .

(3) انظر : « التعليق الممجد على موطأ محمد » ، للكنوي : ١/١١٤ . تحقيق تقي الدين الندوي . (دار السنة المطهرة بالهند ، دار القلم بدمشق ، ١٤١٢) .

(4) انظر : « الطبقات الكبرى » لابن سعد : ٧/٣٣٦ (دار صادر ببيروت) ، « تاريخ بغداد » : ٢/١٧٢ ، « طبقات الفقهاء » ، للشيرازي ، ص (١١٤) (المكتبة العربية ، بغداد ١٣٥٦ هـ) ، « الأنساب » للسمعاني : ٧/٤٣٣ ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » ، ص (٧٩) ، « الوافي بالوفيات » : ٢/٢٣٢ .

(5) « بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني » ، للشيخ محمد زاهد الكوثري ، ص (٤) =

وينسب كذلك إلى حَرَسْتَا [1] ؛ فهو محمد بن الحسن الشيباني الحرستاني ، لأن أباه الحسن بن فرقد من أهل حرستا في غوطة دمشق [2] .

المبحث الثاني

ولادته وحياته

كان الحسن بن فرقد من أهل حرستا بغوطة دمشق الشرقية بالشام ، فقدم العراق في آخر عهد بني أمية ، وأقام بمدينة واسط [3] ، فولد له فيها ابنه « محمد » سنة اثنتين وثلاثين ومائة ، فحمله أبوه إلى الكوفة فنشأ بها [4] .

(مكتبة الهداية بمصر) ، مقدمة الشيخ محمد أبي زهرة لكتاب « « شرح السِّير الكبير » للسرخسي ، ص (٨) (مطبعة جامعة القاهرة ـ ١٩٥٨ م) .

(١) حَرَسْتَا : قرية كبيرة عامرة وسط بساتين دمشق على طريق حمص ، بينها وبين دمشق أكثر من فرسخ ، وينسب إليها عدد من العلماء . انظر : « معجم البلدان » ، لياقوت الحموي : ٢٤١/٢ .

(٢) انظر : « تاريخ بغداد » : ١٧٢/٢ ، « تهذيب تاريخ دمشق » ، لابن بدران : ٢٤١/٤ (دار المسيرة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٩ هـ) ، « الطبقات السَّنِيَّة » ورقة (٢١٦) ، « الأنساب » : ٤١٣/٧ ، « تهذيب الأسماء واللغات » : ٨٠/١ .

(٣) انشئت مدينة واسط سنة (٨١ هـ) وقيل (٨٣ أو ٨٤ هـ) في الجانب الغربي من دجلة ، وكانت في الجانب الشرقي من هذا النهر مدينة ساسانية قديمة تدعى « كسكر » . وفي العصر الأموي كان الاتصال بينهما قليلاً . وزاد هذا الاتصال في العصر العباسي، ثمَّ اتحدتا حتى أصبحتا مدينة واحدة أطلق عليها البلدانيون اسم « واسط ».

وقد أنشئت هذه المدينة في الأصل لسكنى الجند الشامي في العراق ، ثـمَّ سكنتها القبائل والعشائر العربية التي رافقت الحجاج ، ثمَّ جماعة من القبائل العربية في العراق ، وقدم إليها قسم من أهل الحجاز وسكنوا فيها .

انظر : « فتوح البلدان » ، للبلاذري : ٣٥٥/٢ ، تحقيق د. صلاح الدين المنجد (مكتبة النهضة المصرية) ، « معجم ما استعجم » للبكري : ١٣٦٣/٤ ، تحقيق مصطفى السقا (الطبعة الثالثة ، ١٤٠٣) ، « واسط في العصر العباسي » ، عبدالقادر للعاضيدي ، ص (١٠٩ ، ١٧٧) (منشورات وزارة الثقافة ببغداد ، ١٤٠٤ هـ) .

(٤) وهذا لا يتنافى مع ما ذكره ابن سعد من أن « أصله من أهل الجزيرة » ؛ فإن الأصل البعيد من الجزيرة ، ثمَّ =

وقد كان العراق في القرنين الثاني والثالث من الهجرة ، مزداناً بمدينتين كبيرتين ، ناهيك بالكوفة والبصرة ! وهما شبيهتان ـ كما يقول أحمد زكي ـ بما نراه الآن في أُكسفورد وكامبردج من أعمال انجلترة . فلقد كانت الحاضرتان العربيتان في أيام أولئك الغطاريف البهاليل ، كعبتين للعلم والتعليم ، يحجهما طالبو النور وجهابذة العرفان : من كلِّ فجٍ عميق .

وما برحت الكوفة تباري البصرة في كل مضمار ، وأهلوهما يتنافسون في السبق إلى غايات الفخار ، حتى طواهما وطواهم الليل والنهار ، فلم يبق من مآثر القوم إلا نُتَفٌ مبعثرة من آثار الدفاتر والأسفار ، تُناجي الخلف بما كان للسلف من الفضل الباقي على مدى الأعصار والازدهار ! [1] .

ومن الجدير بالذكر أن « واسط » ـ التي ولد فيها محمد بن الحسن ـ كانت مركزاً من المراكز الثقافية المهمة في العالم الإسلامي لتدريس القرآن الكريم وعلومه المختلفة . وكانت لا تقل أهمية ونشاطاً عن بغداد في الجانب العلمي [2] . وكان الاهتمام بالحديث أهمَّ ما يميز الحركة الفكرية بواسط ؛ فقد قدم إلى هذه المدينة عدد من الصحابة والتابعين واستوطنوها منذ تأسيسها ، وحدَّثوا فيها ، وقد سمع الحديث عنهم

=

قدم الحسن إلى بلاد الشام فأقام في قرية حرستا أثناء عمله في جند أهل الشام ثمَّ انتقل إلى واسط في العراق ، وهناك كانت ولادة محمد ، وانظر : « طبقات ابن سعد » : ٣٣٦/٢ ، « تاريخ بغداد » : ١٧٢/٢ ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » ، ص (٧٩) ، « الأنساب » : ٤٣٣/٧ ، « مرآة الجنان وعبرة اليقظان » لليافعي اليماني : ٤٢٢/١ (مؤسسة الأعلمي ، بيروت . عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند) ، « الطبقات السَّنِيَّة » الموضع السابق ، « الوافي بالوفيات » : ٣٣٢/٢ .

(١) ص (١١) من مقدمة الأستاذ أحمد زكي لكتاب « الأصنام » لهشام بن محمد بن السائب الكلبي . (الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٣٨٤ هـ) .

(٢) انظر : « واسط في العصر العباسي » ، عبدالقادر المعاضيدي ، ص (٢٤٩) .

عدد من أهل واسط ورووا عنهم [١] ، ثمَّ تناقلته الأجيال في هذه المدينة ، مما أدى إلى ظهور مجموعة كبيرة من العلماء الذين تخصصوا بالحديث [٢] .

ثمَّ انتقل الحسن بن فرقد بابنه محمد من هذه المدينة إلى « الكوفة » فنشأ فيها محمد وطلب العلم والحديث فيها [٣] .

وقد كانت الكوفة كذلك مركزاً من المراكز الثقافية الهامة في الدولة الإسلامية . يشير إلى مكانتها قول إبراهيم النخعي : هبط فيها ثلاثمائة من أصحاب بيعة الشجرة وسبعون من أهل بدر [٤] . وقال عمر بن الخطاب ﷺ : « بالكوفة وجوه الناس » ، وكان إذا كتب إلى أهل الكوفة قال : إلى رأس أهل الإسلام [٥] .

وقال علي ﷺ : الكوفة جمجمة الإسلام وكنز الإيمان ، وسيف الله ورمحه ، يضعه حيث يشاء . وايم الله لَيُنْصَرَنَّ الله بأهلها في مشارق الأرض ومغاربها كما انتصر بالحجارة [٦] .

وقد جاء ابن سعد في « طبقاته » على ذكر من نزل الكوفة من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ثمَّ على ذكر طبقات أصحاب هؤلاء الصحابة الأعلام فكانوا

---

(١) « تاريخ واسط » لبَحْشَل ، ص (٤٧ ـ ٤٨) نقلاً عن المرجع السابق للمعاضيدي .

(٢) انظر : « طبقات ابن سعد » : ٧/٣١٠ ـ ٣١٦ ، « مشاهير علماء الأمصار » ، لابن حِبَّان البستي ، ص (١٧٦ ـ ١٧٨) تحقيق المستشرق فلايشهمر (سلسلة النشريات الإسلامية . تصوير دار الكتب العلمية) ، « واسط في العصر العباسي » ، للمعاضيدي ، ص (٢٥٩ ـ ٢٦٠) .

(٣) « طبقات ابن سعد » : ٧/٣٣٦ ، « تاريخ بغداد » : ٢/١٧٢ ، « الأنساب » : ٧/٤٣٣ ، « الوافي بالوفيات » : ٢/٣٣٢ .

(٤) « الطبقات » : ٦/٩ .

(٥) المرجع السابق : ٦/٥ ، « فتوح البلدان » للبلاذري : ٢/٣٥٣ ، ٣٥٤ .

(٦) « الطبقات » لابن سعد : ٦/٦ .

جمعاً عظيماً . إلا أن عبدا لله بن مسعود ﷺ كان له الأثر البارز في أهل الكوفة . وحَسْبُك أن عمر ﷺ كان يشهد له بالعلم والفتوى ، فيقول في كتابه لأهل الكوفة : إني قد بعثت إليكم عمار بن ياسر أميراً ، وعبدا لله بن مسعود معلماً ووزيراً ، وإنهما من النجباء من أصحاب رسول ا لله ﷺ من أصحاب بدر ، وقد جعلت عبدا لله بن مسعود على بيت مالكم ؛ فتعلموا منهما واقتدوا بهما . وقد آثرتكم بعبدا لله بن مسعود على نفسي [1] . ووصفه بأنه كُنَيْفٌ مُلِئَ علماً [2] .

وقام عبدا لله بتعليم أهل الكوفة وتفقيههم حتى أصبح له أصحاب كثيرون عرفوا بالفقه والعبادة ، حتى قال علي ﷺ : أصحاب عبدا لله سُرُج هذه القرية [3] . وقال إبراهيم التَّيْمِيّ : كان فينا ستون شيخاً من أصحاب عبدا لله . وكان أصحاب عبدا لله الذين يُقْرِؤون ويُفْتون ستة : عَلْقَمَة ، والأسود ، ومسروق ، وعَبيدة ، والحارث بن قيس ، وعمرو بن شرحبيل [4] .

وأما علي بن أبي طالب ﷺ ؛ فقد اتخذها عاصمة الخلافة في عهده ، وانتشرت فيها أحكامه وفتاواه [5] ، فأصبحت الكوفة منارة للدين والفقه والعلم ، واشتهر بها

---

(١) « طبقات ابن سعد » : ٦/٧ - ٨ ، ١٣ ، ١٤ ، « المستدرك » : ٣/٣١٥ ، « تذكرة الحفاظ » للذهبي : ١/١٤ ، « أنساب الأشراف » للبلاذري : ١٠/١٦٣ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد ا لله ص (٤١٦) .

(٢) « طبقات ابن سعد » : ٦/٩ .

(٣) المرجع نفسه : ٦/١٠ .

(٤) المرجع السابق نفسه .

(٥) « إعلام الموقعين عن رب العالمين » ، لابن قيم الجوزية : ١/٢١ ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (الطبعة الأولى ، ١٣٧٤ هـ - المكتبة التجارية) .

عدد كبير من المفتين من التابعين وتابعيهم [1] ، حتى قال أنس بن سيرين : أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث وأربعمائة قد فقهوا [2] .

طلبه للعلم ، وملازمته لأبي حنيفة :

في هذه البيئة العلمية نشأ محمد بن الحسن وترعرع ، فلما بلغ الرابعة عشرة من عمره بدأ بطلب العلم على أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ حيث قال : حملني أبي إلى الإمام وأنا ابن أربع عشرة سنة ، فسألت عن مسألة وتجاسرت عليه . فقال : أخذت هذه من غيرك أم أنشأتها من نفسك ؟ فقلت : من عندي . فقال : سألت سؤال الرجال . أدِمِ الاختلاف إلينا وإلى الحلقة [3] .

وقد وضع له الإمام خطة طلب العلم حيث يبدأ أولاً بالقرآن الكريم ؛ فقد قيل إنه دخل على الإمام أول ما دخل للعلم ، فقال له : استظهِرِ القرآن . فغاب سبعة أيام ثمَّ جاء وقال : حفظته [4] .

ولازم محمد حلقة أبي حنيفة ومجلسه ، ونبغ فيها ، وظهر ذكاؤه وعقله ؛ مما جعل له مكانة عند الإمام ، حيث كان يتفقده ويعنى به . يدل على هذا قول محمد : عادني الإمام وأنا ابن سبع عشرة سنة [5] . وروى الخطيب البغدادي عن إسماعيل بن حماد ابن أبي حنيفة : أن محمد بن الحسن كان له مجلس في مسجد الكوفة ، وهو ابن عشرين سنة [6] .

---

(1) المرجع السابق : ١/٢٥ ـ ٢٦ .

(2) « المحدث الفاصل بين الراوي والواعي » للرامهرمزي ، ص (٥٦٠) تحقيق الدكتور محمد عجاج الخطيب .

(3) انظر : « الوافي بالوفيات » : ٢/٣٣٤ ، « مناقب الكَرْدَرِي » ، ص (٤٢٨) .

(4) المرجع السابق نفسه .

(5) المرجع السابق نفسه .

(6) « تاريخ بغداد » : ٢/١٧٤ ، وانظر : « الأنساب » : ٧/٤٣٤ ، « مناقب الكَرْدَرِي » ص (٤٢٢) .

ولا عجب في ذلك ؛ فقد جدَّ واجتهد في طلب العلم ، وأقبل عليه ووهبه كل إمكانياته العقلية والمالية ، وأنفق في سبيل ذلك ما تركه له أبوه من ثروة . فقد أخرج الخطيب بسنده عن محمد أنه قال : ترك أبي ثلاثين ألف درهم . فأنفقت خمسة عشر ألفاً على النحو والشعر ، وخمسة عشر ألفاً على الحديث والفقه [١] . واستحوذ العلم عليه ، فلم يشغله عنه شاغل ؛ قال محمد بن سماعة : كان محمد بن الحسن قد انقطع قلبه من فكره في الفقه ، حتى كان الرجل يسلّم عليه ، فيدعو له محمد ، فيزيده الرجل في السلام ، فيردّ عليه ذلك الدعاء بعينه الذي ليس من جواب الزيادة في شيء [٢] .

ولذلك اتخذ وكيلاً له لئلا ينشغل بمطالب الدنيا وحوائجها عن العلم ، فقد روى ابنُ سَمَاعة قال : قال محمد بن الحسن لأهله : لا تسألوني حاجة من حوائج الدنيا فتشغلوا قلبي . وخذوا ما تحتاجون إليه من وكيلي ، فإنه أقلُّ لهمّي وأفرغ لقلبي [٣] .

وعن محمد بن سلمة قال : إنه كان جزّأ الليل ثلاثة أجزاء : جزء ينام فيه ، وجزء يصلي فيه ، وجزء يدرس . وبلغ من شغفه بالعلم أنه كان يتوسخ لباسه ولا يتفرغ لنزعه حتى يؤتى بثوب غيره فيلبس وينزع . وكان يجلس بالليل وقد خلع قميصه ، وحوله الكراريس ، وكان يرفع كراساً ويضعه ثمَّ يرفع آخر ، وبين يديه طست من ماء . فقيل له : مالك نزعتَ القميص ؟ قال : النوم من الحرارة ، والحرارة من

---

(١) « تاريخ بغداد » : ١٧٣/٢ ، « أخبار أبي حنيفة وأصحابه » ، للصيمري ، ص (١٢٥) (مصورة عن طبعة الهند ، دار الكتاب العربي ، ١٩٧٦ م) ، « تاريخ دمشق » : ٣٤٦/١٣ ، « مناقب الكَرْدَرِي » ، ص (٤٢٨) ، « مرآة الجنان » لليافعي : ٤٢٣/١ ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » للذهبي ، ص (٨٦) ، « الطبقات السَّنِيَّة » الموضع السابق ، « تهذيب الأسماء واللغات » : ٨١/١ .

(٢) « فضائل أبي حنيفة » لابن أبي العوام ، ورقة (٩٤) ، « مناقب أبي حنيفة » للذهبي ، ص (٨٢) .

(٣) انظر : « تاريخ بغداد » : ١٧٧/٢ ، « مناقب أبي حنيفة وأصحابه » للصيمري ، ص (١٢٥) ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » للذهبي ، ص (٨٦) ، « مناقب الكَرْدَرِي » ، ص (٤٣٥) .

الثوب . فإذا أتاني النوم صببت الماء على جسدي ، وأما كثرة الكراريس ؛ فلأن العلم ثقيل ، فأنظر في هذا ، فإذا ثقل أخذت بآخر [1] .

ولم تطل مجالسته لأبي حنيفة ، فقد توفي أبو حنيفة سنة (١٥٠ هـ) وعمر محمد آنذاك ثماني عشرة سنة ، بعد أن تتلمذ عليه أربع سنوات [2] . **ولذلك أكمل طلب العلم ، على طريقة العراقيين على شيخه الثاني : أبي يوسف القاضي** ــ وكان من أبرز تلاميذ الإمام وأصحابه ، بل هو شيخ المذهب بعد أبي حنيفة ـ فلازم محمد مجلسه يأخذ عنه الفقه والحديث حتى تمَّ له ما أراد من التفقه في دين الله . ثمَّ قام محمد بنشر علمهما ـ جهدَه ـ فهو راوية فقه أبي حنيفة وأبي يوسف في كتابه « المبسوط » أو « الأصل » و « الجامع الصغير » و « السِّيَر الصغير » وناشر مذهبهما في باقي كتبه ، سواء ذكرها أو لم يذكرها [3] .

وقد روى الطَّحاوي عن إسماعيل بن حماد أنه قال : كان محمد بن الحسن يبكِّر إلى مجالس الحديث ، ونبكِّر نحن إلى أبي يوسف ، فيجيء محمد وقد مضت مسائل ونحن نتحدث ، فيعيد عليه أبو يوسف ما مضى . فجاء يوماً ونحن نتحدث ، فسأله أبو يوسف عن مسألة مرَّت من المسائل . فأجاب محمد فيها بخلاف ما مضى . فقال له أبو يوسف : ليس هذا الجواب . فتنازعا فيها . فقال محمد : ليس هذا قوله ، إلى أن دُعي بالكتاب ، فإذا الجواب كما قال محمد بن الحسن . فقال أبو يوسف : هكذا يكون الحفظ ! [4] .

---

(١) « فضائل أبي حنيفة » لابن أبي العوام ، ورقة (١٩٥) ، « مناقب الكَرْدَري » ، ص (٤٣٥ ـ ٤٣٦) .

(٢) في بعض المصادر : « ستين » ولعلها مصحفة عن « سنين » التي ذكرها الشيرازي في « الطبقات » ، ص (١١٤) .

(٣) انظر : « وفيات الأعيان » : ١٨٤/٤ ، « الوافي بالوفيات » : ٢٣٢/٢ ، « بلوغ الأماني » ، ص (٣٥) ، « الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي » للحجوي : ٤٣٥/١ ، « تاريخ التشريع » للخضري ، ص (٢٣٤) .

(٤) « فضائل أبي حنيفة » لابن أبي العوام ، ورقة (٢٠٢) .

رحلته إلى المدينة وتلمذته على الإمام مالك :

كان من آداب طلب العلم أن يسمع الطالبُ العلمَ أولاً في بلده وأن يتلقى الحديث عن شيوخها ، لأنه أرفق وأيسر . فإذا فرغ من ذلك يرحل إلى غير بلده ليزداد علماً وسماعاً أو تثبُّتاً في الرواية [1] . ولذلك رحل محمد بن الحسن إلى المدينة النبوية في أول حكم المهدي العباسي ليستقي العلم من الإمام مالك بن أنس نجم العلماء وإمام أهل المدينة ، وليروي عنه كتابه المشهور « الموطأ » . وقد كانت المدينة ملتقى العلماء من أقطار الإسلام كلها ، فالرحلة إليها تهيء أيضاً لقاء العلماء والسماع منهم .

أقام الإمام محمد في المدينة ولازم مالكاً أكثر من ثلاث سنوات ، فسمع منه وكتب عنه كثيراً [2] . فقد روى الخطيب البغدادي بسنده عن الإمام الشافعي قال : قال محمد بن الحسن : أقمت على باب مالك ثلاث سنين وكسراً ، وسمعت منه لفظاً أكثر من سبعمائة حديث . ثمَّ قال الشافعي : وكان إذا حدَّثهم عن مالك امتلأ منزله وكثُر الناس عليه حتى يضيق عليهم الموضع . وإذا حدَّثهم عن غير مالك لم يجئه إلا القليل من الناس ، فقال : ما أعلم أحداً أسوأ ثناءً على أصحابه منكم . إذا حدَّثتكم عن مالك ملأتم عليَّ الموضع وإذا حدثتكم عن أصحابكم إنما تأتوني متكارهين [3] .

قال الحافظ ابن حَجَرٍ العَسْقَلَانِيّ : « سمع بالمدينة من مالك وغيره ، قال : أقمت

---

(1) انظر : « علوم الحديث » لابن الصلاح ، ص (٢٤٦) ، « الرحلة في طلب الحديث » للخطيب البغدادي ، ص (١٦) وما بعدها ، من مقدمة التحقيق ، د. نور الدين عتر .

(2) انظر : « الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء » لابن عبدالبر ، ص (١٧٤) .

(3) « تاريخ بغداد » : ١٧٣/٢ . وانظر : « المناقب » للذهبي ، ص (٨٤ ــ ٨٥) ، « أعلام النبلاء » : ١٣٥/٩ ، « أخبار أبي حنيفة » لابن أبي العوام . « الجواهر المُضِيَّة » : ١٢٣/٣ ، « تهذيب الأسماء واللغات » : ٨١/١ ، « تعجيل المنفعة » ص (٣٦١) .

على باب مالك وسمعت منه من لفظه أكثر من سبعمائة حديث ، وكان مالك لا يحدِّث من لفظه إلا قليلاً ، فلولا طولُ إقامةِ محمَّدٍ عنده وتمكُّنه منه ما حصل له عنه هذا . وهو أحد رواة « الموطأ » عنه ، وقد جمع حديثه عن مالك وأورد فيه ما يخالفه فيه ، وهو الموطأ المسموع من طريقه »[1] .

ولم تكن هذه أول رحلة لمحمدٍ إلى المدينة ، فقد سبقها رحلات قبلها ، قد لا تكون طويلة كهذه . فقد روى الخطيب أيضاً بسنده عن يوسف بن مجاشع قال : كنت بالمدينة عند مالك وهو يفتي الناس ، فدخل عليه محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة ـ وهو حَدَث ـ فقال : ما تقول في جُنُبٍ لا يجد الماء إلا في المسجد ؟ فقال مالك : لا يدخل الجنبُ المسجدَ . قال : كيف يصنع وقد حضرت الصلاةُ وهو يرى الماء ؟ قال : فجعل مالك يكرر : لا يدخل الجنب المسجد ، فلما أكثر عليه قال له مالك : فما تقول أنت في هذا ؟ قال : يتيمَّم ويدخل فيأخذ الماء من المسجد ويخرج فيغتسل . قال : من أين أنت ؟ قال : من أهل هذه ـ وأشار إلى الأرض ـ فقال : ما من أهل المدينة أحدٌ لا أعرفه . فقال : ما أكثر من لا تعرف . ثمَّ نهض . قالوا لمالك : هذا محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة . فقال مالك : محمدُ بن الحسن كيف يكذب وقد ذكر أنه من أهل المدينة ؟ قالوا : إنما قال : من أهل هذه وأشار إلى الأرض . قال : هذه أشدُّ عليَّ من ذاك[2] .

ويبدو أن الإمام مالكاً عرف له قدره من بين أهل العراق فقال : ما يأتينا من جهة الشرق أحدٌ فيه معنىً . ثمَّ رأى محمد بن الحسن فقال : إلا هذا الفتى[3] .

---

(١) انظر : « تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة » لابن حجر ، ص (٣٦١ ـ ٣٦٢) .

(٢) « تاريخ بغداد » : ١٧٤/٢ ، ابن أبي العوام ، ورقة (٢٠٦) ، « الطبقات السَّنِيَّة » ورقة (٤١٦) .

(٣) ابن أبي العوام . المصدر نفسه .

وفيما تقدم شاهد صادق على أن محمداً كان شغوفاً بالعلم ، يقضي وقتاً كثيراً في طلبه كما ينفق مالاً جمّاً من أجله ـ كما تقدم ـ وفي هذا إشارة إلى ما يسميه علماء التربية المعاصرون « التربية المستمرة » . وقد قال الإمام محمد : « من أراد أن يترك علمنا هذا ساعة فليتركه الساعة . إن صناعتنا هذه من المهد إلى اللّحد »[1] .

توليته القضاء :

عاد محمد من رحلاته العلمية وقد تأهل للتدريس والتفقيه ، فكان يسامي أبا يوسف في ذلك ، وهذا أهّله ليكون مرشحاً للعمل في القضاء ، وقد كان السلف من العلماء يتحرجون من تولي القضاء ورعاً وزهداً في المناصب ، أو خوفاً من أن يتدخل أصحاب السلطة في ذلك ، أو عزوفاً عن تأييد الحكام بقبول العمل والولاية لهم . وقد كان محمد ابن الحسن واحداً من هؤلاء الأئمة الذين يرغبون عن ولاية القضاء ، قد يكون ذلك لهذه الأسباب كلّها مجتمعة ، وقد يكون وراء ذلك أسباب أخرى ؛ فهو يريد التفرغ للعلم طلباً وإفشاءً وتعليماً ، كما يريد أن يسلك منهج شيخه أبي حنيفة في عدم قبوله الدخول في الولاية والقرب من السلطان . ولكن مكانة محمدٍ في الفقه ورغبة قاضي القضاة أبي يوسف في أن ينشر علم أبي حنيفة ومذهبه خارج العراق كانتا وراء إشارة أبي يوسف على الخليفة في أن يتولى محمد قضاء الرَّقّة[2] في بلاد الشام لما شاوره في ذلك . ولذلك طلب الخليفةُ محمدَ بن الحسن من الكوفة إلى بغداد ليقلّده هذا المنصب .

---

(١) انظر : « تعليم المتعلّم » للزّرنوجي ، ص (٨٤) .

(٢) الرقة ـ بفتح الأول والثاني مع التشديد ـ مدينة أثرية مشهورة على الفرات من جانبه الشرقي ، يخرج منها طريق يخترق الحدود السورية شمالاً وينتهي عند بلدة أورفا (الرها) في تركيا . فتحها المسلمون صلحاً في عام (١٨) للهجرة بقيادة عِيَاض بن غَنْم وعلى أطلالها أقام الخليفة المنصور مدينة الرقة الجديدة عام (١٥٥ هـ) ، وهي من محافظات القطر السوري . انظر : « معجم البلدان » : ٥٨/٣ ــ ٥٩ ، « مراصد الاطلاع » : ٦٢٦/٢ ، « القاموس الإسلامي » لأحمد عطية : ٥٦١/٢ .

فلما قدم محمد جاء إلى أبي يوسف فقال : لماذا أُشخصت ؟ قال : شاورني الخليفة في قاضٍ للرَّقة ، فأشرتُ بك ، وأردت بذلك معنى أن الله قد بثَّ عِلْمنا هذا بالكوفة والبصرة وجميع المشرق ، فأحببتُ أن تكون بهذه الناحية ليبثَّ الله علمنا بك بها وبما بعدها من بلاد الشام . فقال : سبحان الله ! أمَا كان لي في نفسي من المنزلة ما أُخْبَرُ بالمعنى الذي من أجْله أُشْخَص ! فقال أبو يوسف : هم أشخصوك . ثمَّ أمره بالركوب إلى يحيى بن خالد البرمكي ، فقال أبو يوسف له : هذا محمد فشأنكم به ، فلم يزل يخوِّف محمداً حتى وَلِيَ قضاء الرَّقة . وكان ذلك سبب فساد الحال بين أبي يوسف ومحمد بن الحسن .

لبث الإمام محمد في قضاء الرَّقة سنوات ، توفي أثناءها شيخه أبو يوسف في بغداد ، ثمَّ عُزِل عن القضاء بسبب فتواه في أمان الطالبي الذي أراد الخليفة أن يفسخ أمانه الذي أمّنه إياه ، ورفض محمد ذلك ـ كما سيأتي ـ حيث أتاه رسول هارون الرشيد بأن لا يفتي ولا يحكم . فلم يزل على ذلك إلى أن أرادت أم جعفر ـ زوجة هارون الرشيد ـ أن تقف وقفاً ، فوجَّهت إليه تسأله في ذلك ، فعرَّفها أنه قد نُهِيَ عن الفتيا . فكلّمت الرشيد فأذن له في ذلك وأعاده ثانية إلى القضاء ، ثمَّ ولاّه الخليفة قضاء القضاة (رئيس القضاة) . ونال عنده من الجاه والمكانة ما لا مزيد عليه واستمرَّ في هذا المنصب إلى وفاته رحمه الله [1] .

المبحث الثالث

شيوخه وتلاميذه

أولاً ـ شيوخه :

إن من أعظم العوامل التي تؤثر في تكوين شخصية العالم وثقافته واتجاهه هو

---

(١) انظر : الصيمري ، ص (١٢٦ ـ ١٢٧) ، ابن أبي العوام ، ورقة (١٩٩) ، « المناقب » للكردري ، ص (٤٣٧ ـ ٤٣٩) ، وللذهبي (٨٧ ـ ٨٨) ، مقدمة الشيخ أبي زهرة للسِّير الكبير ، ص (١٢ ـ ١٣) ، « بلوغ الأماني » ص (٣٩ ـ ٤٢) ، « الإمام محمد بن الحسن » د. الدسوقي ، ص (٨٥) وما بعدها .

المصادر التي يتلقى عنها . وشيوخ التلميذ وأساتذته تأتي على رأس هذه المصادر . ولذلك نجد الإمام محمداً تأثر بمن تلقى عنهم ، وكان فيهم كثرة ، إلا أن بعضهم كان ذا تأثير أعظم بسبب كثرة الملازمة ، أو لموافقة في الاتجاه والتفكير ، أو لغير ذلك من الأسباب . ويظهر هذا في قول الذَّهَبِيِّ ـ رحمه الله ـ في ترجمته لمحمد بن الحسن : « كتب شيئاً من العلم عن أبي حنيفة ، ثمَّ لازم أبا يوسف مِنْ بعده حتى برع في الفقه . وسمع أيضاً من مِسْعَر بن كِدَام ، ومالك بن مِغْوَل ، وعمر بن ذَرّ الهَمْدَاني ، وسفيان الثَّوْرِي ، والأوزاعي ، ومالك بن أنس ، ولازم مالكاً مدةً » [1] .

ففي هذا إشارة إلى ملازمة لبعض الشيوخ تؤثر في البراعة في الفقه ، وهناك سماع قد يكون أقلَّ تأثيراً . وفيما يلي إشارة سريعة وإلماعة شديدة الإيجاز إلى بعض شيوخه ومدى تأثيرهم عليه وصلته بهم . أما الدراسة التفصيلية والاستقراء لهؤلاء الشيوخ وتراجمهم فلها مظانها من المصادر والدراسات الخاصة بذلك [2] .

١ ـ أبو حنيفة النعمان بن ثابت (١٥٠ هـ) . وهو عَلَم الأمة وفقيه الملّة الذي انتهت إليه الرياسة في الفقه ، فالناس كلهم عيال عليه في ذلك [3] . وكان له التأثير

---

(١) « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » ص (٧٩) .

(٢) يمكن الرجوع إلى مصادر ترجمة محمد بن الحسن ، وإلى ما كتب عنه بخاصة مثل « بلوغ الأماني » للكوثري ، و « الإمام محمد بن الحسن وأثره في الفقه الإسلامي » د. محمد الدسوقي ، ورسالة محمد حسين مقبول (رسالة جامعية بالأزهر) ، و « مجلة الحكمة » ، عدد صفر ، ١٤١٦ هـ ، ص (٢٧٨ ـ ٣٠٦) ، وغيرها .

(٣) ترجمته في مراجع كثيرة منها « أخبار أبي حنيفة » للصيمري ، ص (١ ـ ٨٩) ، « الانتقاء » ص (١٢١ ـ ١٧١) ، « طبقات ابن سعد » : ٢٥٦/٦ ، « الطبقات السَّنِيَّة » : ٧٣/١ وما بعدها ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » للذهبي . وأفرده أيضاً علماء كثيرون بالترجمة كالإمام المكي والخوارزمي والسيوطي والصالحي الشامي . وكتب عنه المعاصرون كتباً كثيرة . وانظر : « تاريخ التراث العربي » لسزكين : ٣٣/٣ ـ ٧٣ .

الأول في الإمام محمد ، حيث بدأ محمد بطلب العلم عليه ، ونبغ في حلقته ، وظهر فيها ذكاؤه ، مما جعل له مكانة عند الإمام . ثمَّ فرَّغ نفسه بعد نضوجه العلمي لتدوين آراء أبي حنيفة وروايتها في كتب « ظاهر الرواية » وغيرها [1] ، ودافع عن هذه الآراء واحتجَّ لها وناقش المخالفين ، مما أثمر كتباً رائدة في هذا مثل « كتاب الحُجَّة على أهل المدينة » . ولم تطل مجالسة محمد لأبي حنيفة فقد توفي وعمر محمد ثمانية عشر عاماً ، فلازم بعده أكبر تلامذته : الإمام أبا يوسف رحمهم الله تعالى .

٢ - أبو يوسف القاضي ، يعقوب بن إبراهيم ، (١٨٢ هـ) . وهو الإمام المجتهد ، العلامة المحدِّث ، قاضي القضاة في عهد الدولة العباسية ، كان صاحب حديث وسنة ، ثقة في العلم ، لم يتقدمه أحد في زمانه ، وكان خليفة شيخه أبي حنيفة في حلقة العلم . لازمه الإمام محمد حتى برع في الفقه ، وروى عنه المسائل ودوَّنها في كتبه ومصنفاته مع آراء أبي حنيفة . وبعض كتبه كلُّها رواية عن أبي يوسف مثل « الجامع الصغير » . وكان لمحمدٍ مكانة عالية عند أبي يوسف ، وللصلة بينهما ولمكانتهما في المذهب يلقَّبان بـ « الصَّاحبَيْن » [2] .

٣ - مالك بن أنس بن مالك الأَصْبَحِيّ (١٧٩ هـ) . إمام دار الهجرة النبوية ، عالِم أهل الحجاز ، ونجم العلماء ، كان إماماً في نقد الرجال ، حافظاً مجوِّداً ، متقناً ، وهو صاحب كتاب « الموطأ » الذي اعتنى به العلماء عناية بالغة . لازمه الإمام محمد - كما تقدم - أكثر من ثلاث سنوات وسمع منه لفظاً أكثر من سبعمائة حديث ،

---

(١) قال الإمام السَّرْخَسِيّ في « المبسوط » (١/٣) : « ومن فرَّغ نفسه لتصنيف ما فرّعه أبو حنيفة - رحمه الله : محمد بن الحسن الشيباني - رحمه الله - فإنه جمع « المبسوط » لترغيب المتعلمين والتيسير عليهم ببَسْط الألفاظ وتكرار المسائل في الكتب ليحفظوها شاؤوا أو أبوا » . وانظر : « حجة الله البالغة » للدهلوي : ١/٣٠٨ .

(٢) المراجع السابقة فيما يلي ترجمة الإمام أبي حنيفة غالباً .

وروى عنه « الموطأ » وحدَّث عنه . قد يأخذ ببعض أقواله وقد يخالفه في بعضها الآخر على ما نجده في روايته « للموطأ » وفي كتابه « الحجة على أهل المدينة » . وكان لهذا كله أثره في فقه الإمام محمد ، إذ جمع بهذا بين فقه أهل المدينة وحديثهم وفقه أهل العراق [1] .

٤ً ـ **الأَوْزَاعِيّ (١٥٧ هـ)** . شيخ الإسلام وعالم أهل الشام ، أبو عمرو عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي . كان كثير العبادة ، جمَّ المناقب ، وكان له مذهب مستقل . وكان له عناية بموضوع « السِّير والمغازي » وهو ما برع فيه الإمام محمد وتفوّق . وقد أخذ عنه الإمام محمد وسمع منه بالشام ـ كما ذكر الذَّهَبِيّ وابن حجر ـ وقد يكون أخذ عنه كذلك بواسطة المراسلة أو عمن سمع منه [2] .

٥ً ـ **سفيان الثَّوْرِيّ (١٦١ هـ)** ، شيخ الإسلام ، إمام الحفاظ ، سيد العلماء العاملين في زمانه ، سفيان بن سعيد بن مسروق ، الكوفي ، الإمام المجتهد صاحب كتاب « الجامع » في الحديث . كان ثقة حافظاً عابداً ، وأثنى عليه العلماء حتى لقِّب بأمير المؤمنين في الحديث . سمع منه الإمام محمد وشيخه أبو حنيفة . ونقل

---

(١) ترجمته في : « الجرح والتعديل » : ٨/٢٠٤ ـ ٢٠٦ ، « حلية الأولياء » : ٦/٣١٦ وما بعدها ، « الانتقاء » ص (٩ ـ ٦٣) ، « ترتيب المدارك » : ١/١٠٢ ـ وما بعدها ، « تذكرة الحفاظ » : ١/٢٠٧ ـ ٢١٣ ، « سير أعلام النبلاء » : ٨/٤٨ ـ ١٣٥ ، وأفردت مناقبه بمؤلفات خاصة . وللشيخ محمد أبو زهرة كتاب « مالك : حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه » . وانظر ثبتاً بمصادر ترجمته في « تاريخ التراث العربي » : ٣/١٢٩ ـ ١٣٠ . وراجع « الفكر السامي » للحجوي : ١/٤٣٥ لبيان تأثير الإمام مالك في فقه محمد .

(٢) ترجمته في « طبقات ابن سعد » : ٧/٤٨٨ ، « طبقات خليفة بن خياط » ص (٣١٥ ـ ٣١٦) ، « حلية الأولياء » : ٦/١٣٥ ـ ١٤٩ ، « مشاهير علماء الأمصار » ص (١٨٠) ، « تذكرة الحفاظ » : ١/١٧٨ ـ ١٨٥ ، « سير أعلام النبلاء » : ٧/١٠٧ ـ ١٣٤ . وصدرت دراسات ومؤلفات عن حياته وفقهه ، منها « الأوزاعي وتعاليمه القانونية » د. محمصاني (بيروت ١٩٧٨) ، و « فقه الإمام الأوزاعي » د. عبدالله الجبوري (بغداد ، ١٣٩٧) . وانظر : « تاريخ التراث العربي » : ٣/٢٤٣ ـ ٢٤٥ .

الإمام محمد بعض آرائه في كتبه وبخاصة « السِّير الكبير » عند كلامه عن الجهاد وفرضيته [1] .

ثانياً ـ تلاميذه :

وأما تلاميذ الإمام محمد فهم أيضاً من الكثرة بحيث يصعب استقصاؤهم ، فحسبنا الإشارة إلى بعضهم ممن كان تأثير الإمام محمد عليه عظيماً ، فلازمه وانتفع به كثيراً ، أو روى عنه كتبه وآراءه ونحو ذلك .

١ ـ الشَّافعيُّ (٢٠٤ هـ) . الإمام المجتهد ، ناصر السنة ، فقيه الملة ؛ محمد بن إدريس الشافعي المطَّلبيُّ . ارتحل في طلب العلم وتفوَّق فيه على أهل زمانه ، وصنَّف التصانيف في الأصول والفقه ، وأهمها : « الرسالة » و « الأم » و « مختلف الحديث » ... أخذ عن الإمام محمد ـ كما تقدم ـ وانتفع به ، وأثنى عليه . وقد كان يدارسه العلم ، ويطلب منه أن يعيره كتبه ، وكان يديم النظر فيها ، ونقل التميمي في « طبقاته » عن ابن أبي شيبة أن من جملة الكتب التي طلبها الشافعي من محمد إعارةً كتاب « السِّير الكبير » ولذلك يظهر تأثير الإمام محمد فيه في كتابه « الأم » ، وفي تأثره به في تدوين الكتب . ولا يمنع ذلك من مخالفته في آرائه أو في بعضها ، فقد ناقشه فيها وردَّ على بعضها واحتجَّ لذلك ، إذ لم يكن من شأن العلماء في تلك القرون المتابعة التامة والتقليد للشيوخ [2] .

---

(١) انظر ترجمته في : « طبقات ابن سعد » : ٣٧١/٦ ـ ٣٧٤ ، « الجرح والتعديل » : ٥٥/١ وما بعدها ، « مشاهير علماء الأمصار » ص (١٦٩ ـ ١٧٠) ، « حلية الأولياء » : ٣٥٦/٦ وما بعدها ، « تهذيب التهذيب » : ٩٩/٤ ـ ١٠٢ ، « سير أعلام النبلاء » : ٢٢٩/٧ ـ ٢٧٩ ، « تذكرة الحفاظ » : ٢٠٣/١ ـ ٢٠٧ ، « شذرات الذهب » : ٢٥٠/١ ـ ٢٥١ ، « تاريخ التراث العربي » : ٢٤٧/٣ ـ ٢٤٨ .

(٢) انظر ترجمته في « الجرح والتعديل » : ٢٠١/٧ ، « حلية الأولياء » : ٦٣/٩ ـ ١٦١ ، « تاريخ بغداد » : ٥٦/٢ ـ ٧٣ ، « طبقات الشافعية » للسبكي : ٢١٦/١ وما بعدها ، « تذكرة الحفاظ » : ٣٦١/١ ـ =

٢ً - أَسَدُ بن الفُرَات (٢١٣ هـ) . وهو الإمام العلامة ، القاضي الأمير ، مقدَّم المجاهدين ، فاتح صقلية ، ولد بحرَّان وانتقل به أبوه إلى القَيْروان ثمَّ إلى تونس . قدم من بلاد المغرب على الإمام مالك فسمع منه « الموطأ » وارتحل إلى العراق ولازم الإمام محمد بن الحسن - كما تقدم - وأخذ عنه الفقه . ثمَّ ارتحل إلى المغرب ونشر مذهب العراقيين ودوَّن المسائل على طريقة كتب محمد بن الحسن ، فكتب « الأسديَّة » التي هي أصل « المدوَّنة » لسحنون ، وهي أصح كتب الفقه المالكي بعد « الموطأ » [1] . وسيأتي مزيد بيان لهذا - إن شاء الله تعالى - .

٣ً - أبو سليمان الجُوزْجَانِيّ (توفي بعد المائتين) . العلامة الإمام موسى بن سليمان ، صاحب أبي يوسف ومحمد بن الحسن . كان صدوقاً محبّباً إلى أهل الحديث . انتشرت برواياته كتب الإمام محمد الستة . ومن روايته ورواية إسماعيل بن توبة : « السِّير الكبير » للإمام محمد ، ولم يبق له رواية عن غيرهما . كما روى عن الإمام محمد الكتب والأمالي . وكان بمنزلة رفيعة من الورع والدين وحفظ الفقه والحديث [2] .

=

٣٦٣ ، « سير أعلام النبلاء » : ٥/١٠ وما بعدها ... وأفرد ترجمته ومناقبه كثير من المصنفين كالرازي والبيهقي وابن حجر وغيرهم . وللشيخ محمد أبو زهرة كتاب « الشافعي : حياته وعصره وفقهه » . وانظر ثبتاً بمصادر ترجمته في « تاريخ التراث العربي » لسزكين : ١٨٠/٣ - ١٨٣ .

(١) انظر ترجمته في : « رياض النفوس » : ١٧٢/١ - ١٨٩ ، « معالم الإيمان » : ٣/٢ وما بعدها ، « ترتيب المدارك » : ٢٩٠/٣ وما بعدها ، « سير أعلام النبلاء » : ٢٢٥/١٠ - ٢٢٨ ، « وفيات الأعيان » : ١٨٢/٣ ، « شجرة النور الزكية » : ٦٢/١ ، « تاريخ التراث العربي » : ١٤٦/٣ .

(٢) الصيمري ، ص (١٥٤) ، « الجرح والتعديل » : ١٤٥/٨ ، « الجواهر المُضيَّة » : ٥١٨/٣ ، « طبقات الفقهاء » للشيرازي ص (١٣٧) ، « تاريخ بغداد » : ٣٦/١٣ ، « سير أعلام النبلاء » : ١٩٤/١٠ ، « تاج التراجم » ص (٢٩٨) ، « الفوائد البهية » ص (٢١٦) ، « إيضاح المكنون » : ٣٣/٢ و ٦٨١ ، « تاريخ التراث » : ٧٩/٣ - ٨٠ .

٤ ـ **مُعَلَّى بن منصور الرَّازِيّ (٢١١ هـ)** . العلامة الحافظ الفقيه أبو يعلى الرازي ، مفتي بغداد وفقيهها ، كان من أوعية العلم ، وهو ثقة متقن . جمع الإمامة في الرأي والحديث . وكان من كبار أصحاب أبي يوسف ومحمد بن الحسن . وروى عنهما الكتب والأمالي . وله كتاب « النوادر » . كما روى عن مالك واللَّيث ، وحمَّاد ، وابن عيينة . وروى عنه الجماعة . كان ثقةً في رواية الحديث ، وكان ورعاً ، طلبوه للقضاء أكثر من مرة فأبى [١] .

٥ ـ **ابنُ سَمَاعة (٢٣٣ هـ)** . قاضي بغداد ، العلامة أبو عبدالله ، محمد بن سماعة بن هلال التميمي الكوفيّ ، صاحب أبي يوسف ومحمد . وهو من الحفَّاظ الثقات المتقنين .

وروى الكتب والأمالي عن محمد وأبي يوسف جميعاً . وكتب عن محمد « النوادر » . وله من المصنفات الحِسَان : « أدب القاضي » و « المحاضر والسِّجلاَّت » [٢] .

٦ ـ **عيسى بن أَبَان (٢٢٠ هـ)** . فقيه العراق ، وقاضي البصرة ، عيسى بن أبان بن صدقة . تفقَّه على محمد بن الحسن ، قيل : إنه لازمه ستة أشهر . كان سخياً جداً . وله ذكاء مُفْرِط . صنَّف التصانيف في نصرة أقوال أصحاب أبي حنيفة

---

(١) انظر : الصيمري ، ص (١٥٤) ، « الجرح والتعديل » : ٣٣٤/٨ ، « تاريخ بغداد » : ١٨٨/١٣ ـ ١٩٠ ، « تذكرة الحفاظ » : ٣٧٧/١ ، « سير أعلام النبلاء » : ٣٦٥/١٠ ـ ٣٧٠ ، « الجواهر المُضِيَّة » : ٤٩٢/٣ ـ ٤٩٣ ، « شذرات الذهب » : ٢٧/٢ ، « الفوائد البهية » ص (٢١٥) ، « تهذيب التهذيب » : ٢١٥/١٠ ـ ٢١٦ ، « تاريخ التراث » : ٨٠/٣ .

(٢) الصيمري ص (١٥٤ ـ ١٥٥) ، « تاريخ بغداد » : ٣٤١/٥ ـ ٣٤٣ ، « طبقات الفقهاء » للشيرازي ، ص (١٣٨) ، « سير أعلام النبلاء » : ٦٤٦/١٠ ـ ٦٤٧ ، « الجواهر المُضِيَّة » : ١٦٨/٣ ـ ١٧٠ ، « شذرات الذهب » : ٧٨/٢ ، « الفوائد البهية » ص (١٧٠ ـ ١٧١) ، « تاج التراجم » ص (٢٤٠ ـ ٢٤١) ، « تاريخ التراث » : ٨٢/٣ .

واحتجَّ لها . ومنها « الحجج الصغير » و « الحجج الكبير » و « خبر الواحد » و « إثبات القياس » و « اجتهاد الرأي » [1] . وستأتي بعد قليل قصة في سبب ملازمته لمجلس محمد وتفقهه عليه .

المبحث الرابع

صفاته وأخلاقه

كان الإمام محمد ـ رحمه الله ـ يتصف بكريم الأخلاق والصفات الجسمية والمعنوية ، وقد أجمل هذه الصفات تلميذه أبو حَفْصٍ البخاريُّ فقال : « من نظر إلى محمد عرف أنه خُلِق للعلم ، ومع ذلك صلاحٌ غالب ، وحِفْظُ اللسان ، والسَّمْت الحَسَن ، والتودُّد ، والخلق الجميل ، وأدب النفس ، والعقل الكامل » [2] .

وروى الربيع بن سليمان عن الشافعي أنه قال : « ما رأيتُ أعْقَلَ ولا أفْقَهَ ولا أزْهَدَ ولا أوْرَعَ ولا أحسنَ نُطْقاً وإيراداً من محمد بن الحسن » [3] .

---

(١) « أخبار أبي حنيفة وأصحابه » للصيمري ، ص (١٤١ ـ ١٤٨) ، « تاريخ بغداد » : ١١/١٥٧ ـ ١٦٠ ، « طبقات الفقهاء » للشيرازي ، ص (١٣٧) ، « الجواهر المُضِيَّة » : ٢/٦٧٨ ـ ٦٧٩ ، « تاج التراجم » ص (٢٢٦ ـ ٢٢٧) ، « سير أعلام النبلاء » : ١٠/٤٤٠ ، « الفوائد البهية » ص (١٥١) ، « تاريخ التراث » : ٣/٨٠ ـ ٨١ .

(٢) « المناقب » للإمام حافظ الدين الكَرْدَري ، ص (٤٢٥) ، « تاج التراجم » لابن قطلوبغا ، ص (٢٣٧)

(٣) ذكره الذَّهَبِيّ في « المناقب » ص (٨٧) وقال : « لم يرو هذا عن الربيع إلا أحمد بن حمَّاد . وهو قول منكر » . فقال الشيخ محمد زاهد الكوثري تعليقاً عليه : لا وجه لقول الذَّهَبِيّ هذا ، لأن أحمد بن حماد وثّقه الخطيب البغدادي ، وأحمد بن كاس ـ في السند ـ ثقة . وللخبر شواهد عديدة .

وحسبنا أن نشير إلى أهم هذه الصفات ، لما فيها من مؤشرات على عظمة شخصيته ومكانتها ، ولما لها من أثر بالغ في نفسه وفيمن حوله من تلاميذه بخاصة ، ومن يتصل بهم بعامة ، وهي تندرج في الصفات والأخلاق النفسية الفردية والأخلاق الاجتماعية ، وتدل على ما وراءها من أخلاق وصفات .

١ - **فمن الناحية الجسمية** ؛ كان محمد من أجمل الناس وأحسنهم ، فلما حمله والده إلى مجلس أبي حنيفة ليدرس عليه قال له : احلقْ شعره وألبِسْه الثياب الخَلِقَةَ حتى لا يفتتن به من يراه . ففعل ذلك ، فحلق شعره فزاده ذلك عند الخلق جمالاً .

وقال الإمام الشَّافعي : أول ما رأيت محمداً ، وقد اجتمع الناس عليه ، فنظرت إليه فكان من أحسن الناس وجهاً . ثمَّ نظرت إلى جبينه فكأنه عاج ، ثمَّ نظرت إلى لباسه فكان أحسن الناس لباساً .

وقال أيضاً : ما رأيت قط رجلاً سميناً أعقل منه . وما رأيت سميناً أخفَّ منه روحاً ، وكان يملأ القلب والعين [1] .

٢ - **وكان محمد عزيز النفس ، يعرف للعلم قدره ومكانته** ، فيصون علمه ونفسه ويربأ بها عن الذلة والخنوع ، شأنه في ذلك شأن المسلم الذي يعلم أن العزة لله تعالى ولرسوله فهو يستمد عزته من الله ومن التمسك بدينه .

قال أبو عُبَيْد القاسم بن سلاَّم : كنّا مع محمد بن الحسن إذ أقبل الرشيد ، فقام الناس كلُّهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يَقُمْ ، فقام الحسن بن زياد ودخل على الخليفة

---

(١) انظر : « شذرات الذهب » : ١/٣٢٢ ، « الانتقاء » لابن عبدالبر ، ص (١٧٤) ، « مفتاح السعادة » : ٢/٢١٨ ، « الجواهر المُضِيَّة » : ٣/١٢٤ ، « مناقب الكَرْدَري » ص (٤٢٠) ، « الأنساب » : ٧/٤٣٤ ، « تاريخ بغداد » : ٢/١٧٦ ، « مرآة الجنان » : ١/٤٢٣ ، « الوافي بالوفيات » : ٢/٣٣٣ .

ودخل الناس من أصحاب الخليفة ، فأمهل الرشيد يسيراً ثمَّ خرج الآذن فقال : محمد ابن الحسن . فقام محمد بن الحسن ودخل وجزع له أصحابه . فأمهل ثمَّ خرج طيِّب النفس مسروراً ، فقال : قال لي : ما لَكَ لم تقم مع الناس ؟ قلت : كرهت أن أخرج عن الطبقة التي جعلتني فيها ، إنك أهَّلتني للعلم فكرهت أن أخرج منه إلى طبقة الخدمة التي هي خارجة منه ، وإن ابن عمِّك ﷺ قال : « **من أحبَّ أن يَمْثُلَ له الرجال قياماً فَلْيَتَبَوَّأْ مقعده من النار** »[1] . وإنه إنما أراد بذلك العلماء ، فمن قام بحقِّ الخدمة وإعزاز الملك فهو هيبة للعدوِّ ، ومن قعد اتَّبع السنّة التي عنكم أُخذت وهو دين لكم ! قال : صدقتَ يا محمد ! ثمَّ سارّني فقال : إن عمر بن الخطاب صالح بني تغلب على أن لا ينصِّروا أولادهم ، وقد نصّروا أبناءهم وحلَّت بذلك دماؤهم فما ترى ؟ قلت : إن عمر أقرّهم على ذلك ، وقد نصّروا أبناءهم بعد عمر ، واحتمل عثمانُ وابنُ عمِّك ـ عليٌّ ـ وكان من العِلْم بالمكان الذي لا يخفى عليك ، وجَرَتْ بذلك السُّنن ، فهذا صلح من الخلفاء بعده ، ولا شيء يلحقك في ذلك . وقد كشفتُ لك العلم ، ورأيك أعلى . قال : لا ، ولكنّا نُجْرِيه على ما أَجرَوْه إن شاء الله ، إن الله أمر نبيه بالمشورة فكان يشاور في أمره ثمَّ يأتيه جبريل بتوفيق الله له ، ولكن عليك بالدعاء لمن ولاَّه الله أمرك ، ومُرْ أصحابك بذلك . وقد أمرتُ لك بشيء تفرّقه على أصحابك . قال : فخرج له مالٌ كثير ففرَّقه[2] .

---

(١) أخرجه أبو داود في الأدب : ٨/٩٢ ـ ٩٣ ، وأحمد : ١/٩٤ ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٦/١٥٦ بهذا اللفظ . وبلفظ « من سرّه ... » أخرجه ابن أبي شيبة : ٨/٥٨٦ ، والبخاري في « الأدب المفرد » ص (٢٨٨) ، والترمذي في الأدب : ٨/٣٠ وقال : « هذا حديث حسن » . والبغوي في « شرح السنة » : ١٢/٢٩٥ ، وانظر في حكم المسألة كتاب « الترخيص في الإكرام بالقيام » للنووي ، ص (٢٣) وما بعدها ، « مشكل الآثار » : نفسه ، « معالم السنن » للخطابي مع سنن أبي داود : الموضع نفسه .

(٢) أخرج القصة بسنده : ابن أبي العوّام ، في « فضائل أبي حنيفة وأصحابه » ورقة (١٩٧) ، والصيمري في

٣ ـ **الصراحة في الحق والصَّدع به خُلُقٌ أصيل في نفس الإمام محمد التي لم تعرف** المجاملة والمحاباة لأهل السلطان ، بل تزهد بما عندهم وتَعزف عن مصاحبتهم والعمل لديهم ، وقد تقدم أنه لم يكن راضياً عن ترشيحه للقضاء فضلاً عن أن يطلبه ويسعى إليه . وإن مما يدل على صراحته وصدعه بالحقِّ موقفه من أمان الطالبيِّ الذي تقدمت الإشارة إليه . وإليك قصة ذلك من رواية تلميذه محمد بن سماعة . قال : سمعت محمد ابن الحسن يقول :

لما ورد الرشيد الرَّقة أُحضرت فدخلت عليه أنا والحسن بن زياد اللؤلؤي وأبو البَخْتَرِيّ وَهْبُ بن وهب [1] (وهو قاضي القضاة بعد وفاة أبي يوسف) ، فأخرج إلينا الأمان الذي كتب ليحيى بن عبدا لله بن الحسن ـ أحد الطالبيين ـ فدفع إليَّ فقرأته ـ وقد علمتُ الأمر الذي أُحْضِرنا له ـ فآثرت أمر ا لله والدار الآخرة ، فقلت : هذا أمانٌ مؤكَّد لا حيلة في نقضه ؛ فَانْتُزِع الصَّك من يدي ودُفِع إلى الحسن بن زياد فقرأه وقال بكلمة ضعيفة لا أدري سُمِعَتْ أو لم تُسْمَع : هذا أمان ؛ فانتزع من يده ودفع إلى أبي البَخْتَرِيّ فقرأه ثمَّ قال : ما أرجئه ولا أرضاه . هذا رجل سوء قد شقَّ العصا وسفك دماء المسلمين ، وفعل وفَعل فلا أمان له ؛ ثمَّ ضرب بيده إلى خفّه وأنا أراه واستخرج سكِّيناً فشقَّ الكتاب نصفين ، ثمَّ دفعه إلى الخادم ، ثمَّ التفت إلى الرشيد فقال : اقتله ودمُه في عنقي . فأخذ الرشيد الدواة ـ وكانت بين يديه ـ وضرب بها

=

« المناقب » ص (١٢٠ ـ ١٢١) ، والخطيب البغدادي في « التاريخ » : ١٧٣/٢ ـ ١٧٤ ، والجصَّاص في « أحكام القرآن » : ٩٥/٣ ، والكَرْدَري في « المناقب » ص (٤٣٣ و ٤٣٤) ، والتميمي في « الطبقات » ورقة (٤١٢) . وسيأتي الاستشهاد بها في مناسبة أخرى .

(١) كان كذاباً متهماً في الحديث . قال ابن معين : كان يكذب عدوّ ا لله . وقال عثمان بن أبي شيبة : يبعث يوم القيامة دجالاً . انظر : « ميزان الاعتدال في نقد الرجال » للذهبي : ٣٥٣/٤ وراجع « العواصم والقواصم » لابن الوزير اليماني : ٢٥٨/٨ ـ ٢٥٩ .

وجه محمد فشجَّه وقال : إن الذي يقوِّي عزم هؤلاء على الخروج علينا أنت وأمثالك . هذا أمان لم أكتبه بيدي وإنما أمرت بذلك ، فما تقول في رجل حلف أن لا يكتب كتاباً فأمر غيره فكتبه ؟ قال محمد : إن كان سلطاناً يحنث بالأمر ، وإن كان من العامة لا يحنث حتى ينوي . قال محمد : فقمنا من المجلس ، وأتاني رسول الرشيد أن لا أفتي أحداً ولا أحكم . وكنت وكلُّ مَنْ في دار الرشيد يتعجب من أبي البختري - وهو حاكم - وفتياه بما أفتى به وتقلُّدِه دم رجل من المسلمين ! ثمَّ من حمله في خفّه سكيناً ! قال : ولم يقتل الرشيدُ يحيى في ذلك الوقت ، وإنما مات في الحبس بعد مدة ... [1] .

وفي موقفه من قضية نصارى تغلب آنفاً ما يدل أيضاً على صرامته في الحق فيما يتعلق بغير المسلمين وخصمهم هو الخليفة نفسه .

٤ً - **الذكاء والحنكة وقوة الحجة** : وصف الإمامُ الذَّهَبِيُّ محمد بن الحسن بأنه من أذكياء العالم وأنه كان ـ مع تبحره في الفقه ـ يُضْرَب بذكائه المَثَل [2] . وقال الشافعي : ما رأيت أعقل من محمد بن الحسن [3] . فقد كان رحمه الله ذا فطنة وحنكة في التعامل مع الآخرين ، وذا حجة قوية يقنع بها الآخرين ويكشف عن شبهاتهم أو انتقاداتهم عليه وعلى أشياخه . ومما يشير إلى ذلك ما تقدم آنفاً من طريقة مخاطبته للخليفة هارون الرشيد فيما يتعلق بنصارى بني تغلب ، ثمَّ كيف ختم حديثه

---

(١) أخرج القصة بألفاظ متقاربة بزيادة ونقص : ابن أبي العوَّام ، ورقة (١٩٧ و ١٩٨) ، والصيمري ، ص (١٢١ - ١٢٢ و ١٢٦ - ١٢٧) ، والطبري في « التاريخ » : ٢٤٧/٨ ، والكَرْدَري في « المناقب » ص (٤٣٦ - ٤٣٧) .

(٢) « سير أعلام النبلاء » : ٣٥/٩ ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » ص (٨٠) ، « العبر في خبر من غبر » : ٢٣٤/١ ، كلّها للذهبي ، « شذرات الذهب » : ٣٢٢/١ .

(٣) « تاريخ بغداد » : ١٧٥/٢ .

ورأيه بلباقة وكياسة جعلت الخليفة يقبل رأيه وينزل عند الحق ، حيث قال له محمد في آخر فتواه : « وقد كشفت لك العلم ورأيك أعلى » .

وروى الصَّيْمَرِيُّ عن محمدٍ بن سَمَاعَة تلميذ محمد بن الحسن قال : كان عيسى بن أَبَان بن صدقة الكاتب حسن الوجه وكان يصلي معنا ، وكنت أدعوه إلى أن يأتي محمد بن الحسن ، فيقول : هؤلاء قوم يخالفون الحديث ! وكان عيسى حَسَنَ الحفظ للحديث ، فصلّى معنا يوماً الصبح فكان يوم مجلس محمد ، فلم أفارقه حتى جلس في المجلس . فلما فرغ محمد أدنيته إليه وقلت له : هذا ابن أخيك أبان بن صدقة الكاتب ومعه ذكاء ومعرفة بالحديث ، وأنا أدعوه إليك فيأبى ويقول : إنا نخالف الحديث ! فأقبل عليه محمد وقال له : يا بُنيّ ! ما الذي رأيتنا نخالفه من الحديث ؟ لا تشهدْ علينا حتى تسمع منّا ! فسأله يومئذ عن خمسة وعشرين باباً من الحديث . فجعل محمد بن الحسن يجيبه عنها ويخبره بما فيها من المنسوخ ويأتي بالشواهد والدلائل . فالتفت إليَّ بعدما خرجنا فقال : كان بيني وبين النور ستر فارتفع عني ، ما ظننت أن في ملك الله مثل هذا الرجل يظهره للناس . ولزم محمد بن الحسن لزوماً شديداً حتى تفقّه [1] .

٥ - الفصاحة والبيان : وقد بلغ الإمام محمد الغاية في ذلك ، وحسبك في هذا شهادة الإمام الشافعي الحجة في اللغة والقمة في الفصاحة [2] ، حيث يقول : « لو

---

(١) الصيمري ، ص (١٢٨) ، الخطيب البغدادي : ١١/١٥٨ ، الكَرْدَرِي ص (٤٣٠ - ٤٣١) .

(٢) قال عبدالرحمن بن مهدي : « لما نظرت الرسالة للشافعيّ أَذْهَلَتْنِي ، لأنني رأيت كلام رجلٍ عاقل فصيح ناصح .. » وقال إسحاق بن راهوية : « ذهبت أنا وأحمد بن حنبل إلى الشافعي بمكة فسألته عن أشياء فوجدته فصيحاً حسن الأدب .. كان أعلم الناس في زمانه بمعاني القرآن .. » . انظر مقدمة الشيخ أحمد شاكر لكتاب « الرسالة » للشافعي ، ص (٦) . وكلُّ من قرأ كتاب « الرسالة » للشافعي أو كتابه « الأم » وغيرهما وجد مصداق هذه الشهادات له بالفصاحة - رحمه الله - .

أشاء أن أقول إن القرآن نزل بلغة محمد بن الحسن لقلته ، لفصاحته » . وقال أيضا : « ما رأيت أفصح منه . كنت إذا رأيته يقرأ كأنَّ القرآن نزل بلغته » [1] .

وتجلّت فصاحة محمد ومقدرته اللغوية في كتبه ومؤلّفاته ، وقد ألمع إلى هذا علماء اللغة المبرّزون . فقد ذكر أبو بكر الرازي الجصَّاص في « شرح الجامع الكبير » للإمام محمد بن الحسن ، قال : كنت أقرأ بعض مسائل « الجامع الكبير » على بعض المبرّزين في النحو ـ قيل هو أبو علي الفارسي ـ فكان يتعجب من تغلغل واضع هذا الكتاب في النحو ـ يعني محمد بن الحسن ـ [2] .

ولذلك تجد في مسائل الأيمان من « الجامع الكبير » غوصاً في اللغة وتبحراً في علم الإعراب . فإن محمداً بنى هذه المسائل على اللغة والنحو ، وقد شرحها أئمة النحو : ابن جنّي ، والقاضي أبو سعيد السِّيرافي ، وأبو علي الفارسي . وشهدوا بأجمعهم على توغُّل صاحبها وبلوغه في علم النحو الدرجةَ العليا والنهاية القصوى [3] .

وهذه الظاهرة تجدها أيضاً في كتابه « السِّير الكبير » في الأبواب التي عقدها للكلام على الأمان حيث بناها على دقائق علم النحو وأصول الفقه . ولذلك قال السَّرْخَسِيّ في « شرح السِّير الكبير » :

« اعلم بأن أدق مسائل هذا الكتاب وألطفها في أبواب الأمان . فقد جمع بين

---

(١) « تاريخ بغداد » : ١٧٥/٢ ، « المناقب » للذهبي ، ص (٨٠ و ٨١) ، « الجواهر المُضيّة » : ١٢٣/٣ ، ابن أبي العوّام ، ص (١٢٣) ، « تهذيب الأسماء واللغات » : ٨١/١ .

(٢) انظر : « جامع المسانيد » لأبي المؤيد الخوارزمي : ٣٥/١ . وقال الصفدي : له في مصنفاته المسائل المشكلة خصوصاً ما يتعلق بالعربية . « الوافي بالوفيات » : ٣٣٣/٢ وأيضاً : « مرآة الجنان » لليافعي : ٣٢٤/١ . ولذلك ترجم له مؤرخو علماء اللغة والنحو كالقاضي أبي المحاسن المفضل التوخي في « تاريخ العلماء النحويين » ، ص (٢٢٩) .

(٣) « جامع المسانيد » : ٥٤/١ .

دقائق علم النحو ودقائق أصول الفقه . وقد كان شاور فيها عليَّ بن حمزة الكسائي ـ رحمه الله تعالى ـ فإنه كان ابن خالته وكان مقدَّماً في علم النحو . وقيل من أراد امتحان حفّاظ الرواية من أصحابنا ـ الحنفية ـ فعليه بباب الأذان من « كتاب الصلاة » ، ومن أراد امتحان المتبحرين في الفقه فعليه بأيمان « الجامع الكبير » ، ومن أراد امتحان المتبحرين في النحو والفقه فعليه بأمان « السِّير » [1] .

وقال العلامة قاسم بن قُطْلُوبُغَا : « كان محمد مقدَّماً في علم العربية والنحو والحساب »[2].

ولا عجب في أن يبلغ الإمام محمد هذه المنزلة في الفصاحة واللغة ؛ فقد رأينا اهتمامه البالغ في طلب العلم بعامة واللغة والنحو بخاصة ، فقد أسلفنا أنه قال عن نفسه : ترك أبي ثلاثين ألف درهم ، فأنفقت خمسة عشر ألفاً على النحو والشعر ، وخمسة عشر ألفاً على الحديث والفقه [3] .

٦ً ـ ومن أخلاقه الاجتماعية : السخاء والكرم وقيامه بحاجات طلابه بخاصة .

وهذه من خصال الأخلاق الكريمة العالية . وأوضح ما يدل عليها نجتزئ منه بمثالين

(**أحدهما**) : مع تلميذه الشافعي ؛ فقد قال أبو عُبَيْد القاسم بن سلاَّم : قدمت على محمد بن الحسن فرأيت الشافعي عنده ، فسأله عن شيء فأجابه . فاستحسن الجواب فكتبه . فرآه محمد فوهب له مائة درهم وقال له : الزم إن كنت تشتهي العلم . فسمعت الشافعي يقول : كتبت عن محمد وِقْرَ بعير ذكر ـ لأنه يحمل الكثير ـ ولولاه ما انفتق لي من العلم ما انفتق [4] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ٢٥٢/١ .

(٢) « تاج التراجم » لابن قطلوبغا ، ص (٢٣٨) .

(٣) انظر فيما سبق ص (٩٤) مع التعليق (١) .

(٤) انظر : الصيمري ، ص (١٢٤) ، « مناقب الكَرْدَري » ص (٤٢٦) ، « شذرات الذهب » : ٣٢٣/١ ، « مفتاح السعادة » : ٢١٩/٢ .

وقال أيضاً : رأيت الشافعي عند محمد وقد دفع إليه خمسين ديناراً ، وكان قبل ذلك دفع إليه خمسين درهماً . ولما أعطاه محمد قال له : لا تحتَشِمْ ــ لا تنقبض عن طلب حاجتك ـ فقال : لو كنت عندي ممن أحتشمه ما قَبِلْتُ برَّك [1] ولذلك كان الشافعي يقول : أَمَنُّ الناس عليَّ في الفقه محمد بن الحسن [2] . لأنه علّمه ذلك وشجّعه على طلب الفقه وأعانه عليه بماله وكان كثير البِرِّ به ــ رحمهما الله ــ وكان يعظّمه ويجامله ويخلو به ويدارسه العلم [3] .

(**وأما المثال الثاني**) : فهو رعاية الإمام محمد لتلميذه أسد بن الفرات ؛ فقد رحل من المغرب إلى الإمام مالك ثمَّ إلى العراق فسمع من أصحاب الإمام أبي حنيفة ، ولازم محمد بن الحسن وأكثر من الأخذ عنه . وفي ثنايا قصته هذه يقول أسد : قلت لمحمد بن الحسن : إني غريب قليل النفقة . والسماع منك نزر ، والطلب عندك كثير ، فما حيلتي ؟ فقال لي : اسمعْ مع العراقيين بالنهار ، وقد جعلت لك الليل وحدك ، فتأتي فتبيت عندي وأُسمِعك . قال : فكنت أبيت عنده في بيت في سقيفته ـ وكان يسكن العلو ـ فكان ينزل إليَّ ويجعل بين يديه قدحاً فيه الماء ، ثمَّ يأخذ في القراءة ، فإذا طال عليه الليل ورآني نعست ملأ يده ونضح به في وجهي فأنتبه . وكان ذلك دأبي ودأبه حتى أتيت على ما أريد من السماع عليه .

ولما رأى محمد بن الحسن تلميذه أسداً يشرب من ماء السبيل ، وسأله عن ذلك ، فقال : إنه ابن سبيل أي جاء من مكان بعيد منقطع ، فأرسل إليه خادمه

---

(١) « سير أعلام النبلاء » : ١٤/١٠ . وقارن بـ « بلوغ الأماني » للكوثري ، ص (٢٢) .

(٢) « تاريخ بغداد » : ١٧٦/٢ . وفي « مفتاح السعادة » (٢١٩/١) : ليس لأحد عليّ منّة في العلم وأسباب الدنيا ما لمحمد عليّ .

(٣) انظر : « طبقات الفقهاء » للشيرازي ، ص (٧٢ ـ ٧٣) .

بثمانين ديناراً ، ولمـا أراد أسـد الرجـوع وعلـم محمـد بذلـك ساعده وسعى لـه أيضاً بمساعدة [1] .

وهذا كله ينبئ عن طبيعة العلاقة الطيبة بين الإمام محمد وتلاميذه وحرصه عليهم ، شأنه في ذلك شأن المربِّي والأستاذ الذي يترك أثراً طيباً في نفوس تلاميذه ويرتفـع بهـم إلى مستوى رفيـع مـن الوفـاء ، كمـا يكـون لـه أثـره في الحـرص على طلـب العلـم والاستزادة منه .

٧ً ـ ومما يتصل بهذا دفاعه عن تلاميذه وسعيه لخلاصهم مما قـد يُمتَحنـون بـه ، فيكون ذلك موقفاً من مواقف الرجولة والوفاء للعلم وأهله في أحرج المواقف .

فقد كان الشافعي على بعض الأعمال في نجران من بلاد اليمن في جنوب الجزيرة ، وكان بها والٍ ظلوم غشوم ، وكان الشافعي يأخذ على يديه ويمنع مظالمه من أن تصل إلى مَنْ تحت ولايته . وكان العباسيون يعـدُّون العلويـين خصومهـم الأقويـاء ، لذلـك كانوا يأخذونهم بالشدة . فجاء الوالي الظلوم بوشـاية ضـدَّ الإمـام الشـافعي بأنـه مـع العلويّة هؤلاء . ولذلك حُمِل الشافعي مع آخرين إلى الخليفـة الرشـيد وكـان في الرقّـة ومعه قاضيه محمد بن الحسن الشيباني ، فلما بلغه أن الشافعي في القـوم الذيـن أُخـذوا واتُّهموا بالطعن على الرشيد والسعي عليه اغتـمَّ لذلـك غمّـاً شـديداً ، وراعـى وقـت دخولهم على الرشيد . فلمـا أُدخلـوا علـى الرشـيد سـألهم ، وأمـر بضـرب أعنـاقهم ، فضُرِبَتْ إلى أن بقي شابٌّ علويّ والشافعي .. ثمَّ قال للشافعي : أنـت الخـارج علينـا الزاعم أني لا أصلح للخلافة ؟ فقال الشافعي : يا أمير المؤمنين لست بطالبيّ ولا عَلَويّ وإنما أُدخلت في القوم بغياً عليّ ، وإنما أنا رجل من بـني المطلـب ولي حـظّ مـن العلـم

---

(١) انظر بالتفصيل : « رياض النفوس في طبقات علماء القـيروان وافريقيـا » لأبي بكـر المـالكي : ٢/٢٥٧ ـ ٢٦٠ ، « معالم الإيمان في تاريخ القيروان » : ٢/٦ ـ ٨ ، « ترتيب المدارك » للقاضي عياض : ٣/٢٩٢ ـ ٢٩٥ .

والفقه ، والقاضي - محمد بن الحسن - يعرف ذلك .. قال : ما ذكرك لي محمد بن الحسن ! ثمَّ عطف على محمد بن الحسن فقال : يا محمد ما يقول هذا هو كما يقوله ؟ قال محمد : بلى ، وله من العلم محلٌّ كبير ، وليس الذي رُفع عليه من شأنه . قال الرشيد : فخذه إليك حتى أنظر في أمره .

قال الشافعي : فأخذني محمد ، وكان سبب خلاصي لما أراد الله ﷻ منه [1] .

وفي هذا يقول ابن العماد الحنبلي : فيجب على كل شافعي إلى يوم القيامة أن يعرف هذا لمحمد بن الحسن ويدعو له بالمغفرة [2] .

٨ً - وأما الزهد والورع ، فقد تقدمت شهادة الشافعي - رحمه الله - في ذلك . فإن الذي ينقطع للعلم والعبادة لن يهفو إلى الدنيا ومناصبها ولن يتهافت عليها ، بل يجعلها في يده لا في قلبه ، ويتورع عن الحرام ويقف عند حدود الشرع ، ويحرص على أن يكون فقهه وأحكامه ترجماناً لذلك كله . وهكذا كان محمد - رحمه الله - فلما سئل أن يصنِّف كتاباً في الزهد والورع قال : « قد صنفت كتاب البيوع » ومراده بينت فيه ما يحلّ ويحرم ، وليس الزهد إلا اجتناب الحرام والرغبة في الحلال [3] .

وكان يذهب إلى أصحاب المهن كالصبّاغين ويسأل عن معاملاتهم وما يديرونها فيما بينهم . وكان يصلي جزءاً من الليل وينام جزءاً ويدرس ويقرأ العلم جزءاً [4] .

---

(١) انظر : « الانتقاء في فضائل الثلاثة الفقهاء » لابن عبدالبر ، ص (٩٧ - ٩٨) ، « شذرات الذهب » : ٣٢٣/١ - ٣٢٤ ، « حلية الأولياء » : ٧١/٩ ، « مفتاح السعادة » : ٢٢٠/٢ ، « الشافعي : حياته وعصره » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (٢٢ - ٢٣) .

(٢) « شذرات الذهب » : ٣٢٤/١ .

(٣) انظر : « المبسوط » للسرخسي : ١١٠/١٢ .

(٤) انظر : « المناقب » للذهبي ، ص (٨٧) ، « مناقب الكَرْدَرِي » ص (٤٢٤) ، « مفتاح السعادة » : ٢١٩/١ .

وكان كثير التلاوة للقرآن فكان حزبه في كل يوم وليلة ثلث القرآن ، وكان حَسَن العبادة حتى قال : بكر العَمِّي : إنما أخذ ابنُ سَمَاعة وعيسى بن أبان حُسْنَ الصلاة من محمد بن الحسن [ؓ] [(1)] .

وبعد ؛ فتلك جملة من أخلاق الإمام محمد وصفاته المتميزة ، تدل على سائر صفات العالم المجتهد العامل بعلمه ، وليس من غرضنا هنا التفصيل والدراسة الموسعة .

المبحث الخامس

وفاتـه

بعد حياة حافلة بالعلم : دراسة وتدريساً وتأليفاً ورئاسة للقضاء ، كانت وفاته ـ رحمه الله ـ وتكاد كلمة المؤرخين تجمع على أن الإمام محمداً توفي سنة (١٨٩) للهجرة . ففي هذا العام سار الخليفة هارون الرشيد إلى « الرَّيّ » [(2)] ، وبصحبته إمام اللغة والنحو والقراءات أبو الحسن عليّ بن حمزة الكسائي ، وقاضي القضاة محمد بن الحسن ـ وذكر بعضهم أنه ولاّه عندها قضاء الري ـ رحمهما الله تعالى .

وفي هذه الرحلة توفي محمد بن الحسن والكسائي في يوم واحدٍ ، فأسف الرشيد لذلك وقال : دفنت الفقه والعربية بالرَّي . ودفن محمد بن الحسن في جبل طَبَرَك [(3)]

---

(١) الصيمري ص (١٣٠) ، « المناقب » للذهبي ، ص (٩٤) ، « الجواهر المُضِيَّة » : ١٦٩/٣ .

(٢) الرَّيّ : مدينة تاريخية بإيران تقع في الجنوب الشرقي لمدينة طهران . فتحها المسلمون عام (١٨ هـ) . اتصل تاريخها بكثير من الأحداث . والنسبة إلى الري : « الرازي » على غير القياس . « القاموس الإسلامي » لأحمد عطية الله : ٦١٠/٢ ـ ٦١١ . وانظر : « معجم البلدان » : ١١٦/٣ ـ ١٢٢ .

(٣) طَبَرَك ـ بفتح أوله وثانيه والراء ـ قلعة على رأس جبل صغير بقرب مدينة الري « معجم البلدان » : ١٦/٤ ـ ١٧ .

بقرب دار تلميذه هشام بن عبيدا لله الرازي لأنه كان نازلاً عليه . ودفن الكسائي في قرية « رمبويه » وبينهما أربعة فراسخ ، وكان معسكر الرشيد أربعة فراسخ ، نزل الإمام محمد في جانب والإمام الكسائي في جانب .

قال هشام الرازي الذي مات محمد في بيته : حضرت محمداً وهو يموت فبكى ، فقلت له : أتبكي مع العلم ؟ فقال لي : أرأيتَ إن أوقفني ا لله تعالى فقال : ما أقْدَمَك الريَّ ، الجهادُ في سبيلي أم ابتغاءُ مرضاتي ؟ ماذا أقول ؟ ثمَّ مات رحمه ا لله [1] .

وقال الشاعر أبو محمد اليَزِيْدِيُّ في رثائهما شعراً حسناً ، منه هذه الأبيات [2] :

تَصرَّمتِ الدُّنْيا فليس خُلُودُ .·. وما قد يُرَى مِنْ بَهْجَةٍ سَيَبِيْدُ
لكُلِّ امرِيءٍ مِنَّا مِنَ الموتِ .·. فليس لَهُ إلاَّ عليه وُرُودُ
أَسِيْتُ على قاضي القضاةِ محمدٍ .·. فَأَذْرَيْتُ دَمْعِي والفؤادُ عميدُ
وأَوْجَعَني موتُ الكِسَائِيِّ بعدَهُ .·. وكادتْ بِيَ الأرضُ الفضاءُ تميدُ
هُما عالِمَانَا أَوْدَيَا وتُخرِّمَا .·. فما لهما في العالَمينَ نَدِيدُ

فسلام على الإمام الرباني ، محمد بن الحسن الشيباني في الأولين والآخرين ، وجزاه ا لله عن الإسلام وأهله ، وعن الفقه الإسلامي خير الجزاء كفاء ما قدَّم .

---

(١) هذه الخلاصة عن وفاة محمد من « تاريخ الطبري » : ٣١٤/٨ ، والذَّهَبِيّ في « دول الإسلام » ص (١٢٠) و « المناقب » ص (٩٤) ، و « السِّير » : ١٣٦/٩ ، والصيمري ص (١٢٩) ، وابن أبي العوام ، (٢٠٩) ، والكَرْدَرِي ص (٤٢١) ، والخطيب : ١٨١/٢ - ١٨٢ ، والمسعودي : ٣٥٤/٣ ، وذهب القرشي في « الجواهر المُضِيَّة » والشيرازي في « طبقات الفقهاء » إلى أن وفاة محمد كانت سنة (١٨٧) . وانظر : « الإمام محمد بن الحسن وأثره في الفقه » د. محمد الدسوقي ص (٩١ - ٩٥) .

(٢) الأبيات في « أخبار النحويين » للسيرافي ، ص (٤٥) و « الانتقاء » لابن عبدالبر ، ص (١٧٥) ، « طبقات القراء » : ٥٤٠/١ ، و « تاريخ بغداد » : ١٨٢/٢ ، والصيمري ، ص (١٢٩) وابن أبي العوام (٢٠٨) ، والذَّهَبِيّ في « المناقب » ص (٩٥) . انظر : « الجواهر المُضِيَّة » : ١٢٦/٣ مع تعليق المحقق .

الفصل الثالث

مكانته الفقهية وآثاره

وفيه تمهيد وأربعة مباحث :

المبحث الأول : مكانته الفقهية .

المبحث الثاني : أثره في تدوين الفقه الحنفي ومؤلفاته .

المبحث الثالث : أثره في المذاهب الفقهية .

المبحث الرابع : ثناء العلماء عليه .

تمهيد :

ألمحنا فيما سبق إلى جملة من الأسباب والعوامل المؤثرة التي ساعدت على تكوين مكانة فقهية متميزة للإمام محمد بن الحسن ؛ فقد كانت حياته في صدر الدولة العباسية حيث الحركة العلمية الشاملة ونشوء التدوين والتصنيف في العلوم ، وسيادة طابع الاجتهاد والنفور من التقليد ، فتلقى فقه أكبر مدرستين فقهيتين عاصرهما ؛ مدرسة العراق ومدرسة المدينة ، حيث أخذ فقه أهل العراق (الرأي) عن أبي حنيفة وأبي يوسف ، وفقه أهل المدينة (الأثر) عن مالك بن أنس ، وجمع إليهما فقه أهل الشام عن الأوزاعي ، وانصرف انصرافاً تاماً للعلم والفقه ، وبرّز في علومٍ هي أدوات ووسائل للاجتهاد أو شروط له ، واتجه إلى التدوين والتصنيف حتى أصبحت مصنّفاته فخراً لأهل الكوفة على غيرها ، نسج على منوالها من جاء بعده من أكابر العلماء المجتهدين . فإذ أضفنا إلى ذلك قدرةً فائقة في التفريع للمسائل مع جودة التصنيف ، وولايةً للقضاء ورئاسة له جعلته يزداد تجربة ومراناً عملياً يعطي فقهه صفة واقعية ؛ فإننا نقف من خلال ذلك كلّه على منزلة الإمام محمد ـ رحمه الله ـ في الفقه الإسلامي ومكانته فيه ، وعلى أثره في الفقه الحنفي بخاصة وفي الفقه الإسلامي بعامة ، وهذا كلُّه أنطق ألسنة العلماء بالثناء عليه رحمه الله .

وهذه الجملة تحتاج إلى تفصيل وبيان يؤيّدهما الدليل العملي ؛ ونعقد لذلك أربعة مباحث في هذا الفصل .

المبحث الأول

مكانته الفقهية

رتّب بعض العلماء المتأخرين طبقات العلماء في الفقه الإسلامي ، ووضعوا محمداً في الطبقات الأولى منها . وجعلها ابن كمال باشا الحنفي [1] سبع طبقات :

(الأولى) طبقة المجتهدين في الشرع ، كالأئمة الأربعة ﷺ ، ومَنْ سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع من الأدلة الأربعة على حسب تلك القواعد ، من غير تقليدٍ لأحدٍ ، لا في الفروع ، ولا في الأصول .

(الثانية) طبقة المجتهدين في المذهب ، كأبي يوسف ومحمد ، وسائر أصحاب أبي حنيفة ، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على مقتضى القواعد التي قرَّرها أستاذهم أبو حنيفة ، وإن خالفوه في بعض الفروع لكنهم يقلّدونه في قواعد الأصول ، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم ، كالشافعيّ ونُظَرائه .

(الثالثة) طبقة المجتهدين في المسائل التي لا روايةَ فيها عن أصحاب المذهب ، كالخَصَّاف ، وأبي جعفر الطَّحاوِيّ ، وأبي الحسن الكَرْخِيّ ، وشمس الأئمة الحَلْوانِيّ ،

---

(١) هو العلامة أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي . كان إماماً بارعاً في التفسير والفقه والحديث والنحو والأصول وغيرها ، كان جده كمال أمير أمراء الدولة وأبوه من رؤوس الجنود الإسلامية ، تقلّد منصب القضاء والافتاء في الدولة العثمانية . وله مؤلفات كثيرة لعلها تزيد على ثلاثمائة في فنون عديدة . توفي سنة (٩٤٠ هـ) . انظر : « الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية » لطاش كُبْرِي زاده : ٢٢٦ ــ ٢٢٨ ، « الطبقات السَّنِيَّة » للتميمي : ٣٥٥/١ ــ ٣٥٧ ، « شذرات الذهب » : ٢٣٨/٨ ــ ٢٣٩ ، « الفوائد البهية » ص (٢١ ــ ٢٢) « الكواكب السائرة » للغزي : ١٠٧/٢ ــ ١٠٨ ، « كشف الظنون » : ٤١/١

وشمس الأئمة السَّرْخَسِيّ ، وفخر الإسلام البَزْدَوِيّ ، وفخر الدين قاضي خَان ، وأمثالهم ؛ فإنهم لا يقدرون على مخالفة الإمام ، لا في الأصول ولا في الفروع ، لكنهم يستنبطون الأحكام من المسائل التي لا نصَّ فيها عنه على حسب أصولٍ قرَّرها ، ومقتضى قواعد بَسَطها .

(الرابعة) طبقة أصحاب التَّخْرِيْج من المقلِّدين ؛ كالرَّازي وأضْرابه ، فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً ، لكنهم ـ لإحاطتهم بالأصول وضَبْطهم للمأخذ ـ يقدرون على تفصيل قولٍ مُجْمَلٍ ذي وجهين ، وحُكْمٍ محتمِلٍ لأمرين منقولٍ عن صاحب المذهب ، أو عن واحد من أصحابه المجتهدين ...

(الخامسة) طبقة أصحاب التَّرْجيح من المقلِّدين ، كأبي الحسن القُدُورِي ، وصاحب « الهداية » وأمثالهما . وشأنُهم تفضيل بعض الروايات على بعضٍ آخر ، بقولهم : هذا أولى ، وهذا أصحُّ روايةً ، وهذا أوضح ، وهذا أوْفَق للقياس ، وهذا أرْفَق بالناس .

(السادسة) طبقة المقلِّدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقويّ والضعيف ، وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة ، كأصحاب المُتون المعتَبَرة من المتأخِّرين ، مثل صاحب « الكَنْز » ، وصاحب « المُختَار » ، وصاحب « الوِقَايَة » ، وصاحب « المَجْمَع » . وشأنُهم أن لا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة .

(السابعة) طبقة المقلِّدين الذين لا يقدرون على ما ذُكِر ، ولا يفرِّقون بين الغَثِّ والسَّمين ، بل يجمعون ما يجدون ، كحاطب ليلٍ ، فالويل لهم ولمن قلَّدهم كلَّ الويل [1] .

---

(١) انظر : « رسالة في طبقات المجتهدين » لابن كمال باشا ، وهي ورقة واحدة ضمن مجموع رقم (١٥١/٣٣) في مكتبة الحرم الشريف ، ونقلها عنه التميمي الغزي في « الطبقات السَّنِيَّة » : ١/٣٢ ـ ٣٣ وقال : « هو تقسيم حسن جداً » ، وابن عابدين في حاشيته « رد المحتار على الدر المختار » : ١/٧٧ =

هذا التقسيم درج عليه المتأخرون بعد ابن كمال باشا ، ولكن بعض العلماء لم يرتضوه ، وردُّوا عليه وبيّنوا ما فيه من تناقض . وكان ـ فيما يبدو ـ أول من نقد ذلك العلامةُ شهاب الدين المَرْجَانِيّ (١) .

وفيما يلي تلخيص وترتيب لهذا النقد والردُّ على ذلك التقسيم للطبقات :

١ ً ـ إنه تقسيم بعيد عن الصحة ، فهو تحكُّمٌ لا دليل عليه ، ولا سلف قال به ، ولا يسلّم هذا التقسيم ، ولا يَسْلم من الغلط المُفْرِط في تعيين رجال تلك الطبقات وفقهائها على تلك الدرجات .

٢ ً ـ إن قوله عن أبي يوسف ومحمد وزُفَر : « إنهم وإن خالفوا أبا حنيفة في بعض الأحكام لكنهم يقلّدونه في الأصول » ، كلامٌ لا معنى له ولا يدل على ما ذهب إليه ؛ لأنه إن أراد من « الأصول » الأحكامَ الإجمالية التي يُبْحَث عنها في كتب أصول الفقه ـ فهي قواعد وضوابط برهانية ، يعرفها المرء من حيث إنه ذو عقل وصاحب فكرٍ ونظر ، سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد ، ولا تعلُّق لها بالاجتهاد قط .

وشأن الأئمة الثلاثة (أبو يوسف ومحمد وزُفَر) أرفع وأجلُّ من أن لا يعرفوها كما هو اللازم من تقليد غيرهم فيها .

=

وفي « عقود رسم المفتي » ضمن « مجموعة الرسائل » : ١/١١ ـ ١٢ ، ونقلها كلٌّ من الشهاب المَرْجاني وأبو الحسنات اللكنوي والكوثري ـ كما سيأتي ـ وتعقّبوها بالنقد ، وعنهم نقل من بعدهم . انظر : « ناظورة الحق » للمرجاني ، ص (٥٧ ـ ٦٥) ، و « النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير » للكنوي ، ص (٤ ـ ٦) ، « حسن التقاضي في سيرة أبي يوسف القاضي » للكوثري ، ص (١٩) وما بعدها .

(١) شهاب الدين بن بهاء الدين المرجاني ثمَّ القَزَاني ؛ مؤرّخ ، كان عالم عصره في بلاده . أصله من قرية « مَرْجان » التابعة لولاية قزان (قازان) ، ودراسته في بخارى وسمرقند . تخرج على يديه كثير من العلماء ، وكان مجاهراً بالاجتهاد . له تصانيف منها « مستفاد الأخبار في تاريخ قزان وبلغار » و « ناظورة الحق » ، توفي سنة (١٣٠٦ هـ) . انظر : « الأعلام » للزركلي : ٣/١٧٨ .

وإن أراد من « الأصول » الأدلةَ الأربعـة وأصولَ الشريعة ؛ مـن الكتـاب والسـنة والإجماع والقياس ، في الأخذ عنها والاستنباط منهـا . فـلا سبيل لـه إلى ذلـك ، ولا يدل هذا على أنهم مقلِّدون للإمام ، لأن أصول الشريعة الأربعة مستند كلِّ الأئمـة في أخذ الأحكام ، فلا يتصور مخالفة غيره له فيها . وكلُّ ما يكـون مـن توافـق في بعـض القواعد والأصول كالعمل بقـول الصحـابي أو الاستدلال بالمصلحة المرسلة وأمثـال ذلك ، ليس هذا مـن التقليـد في شـيء . وإنما هـو موافقـة في الـرأي كمـا قالـه كثـير من العلماء .

٣ً ـ إن شأن أبي يوسف ومحمد وزُفَر ومكانتهم وحالهم في الفقه إن لم يكن أرفـع من مالك والشافعي فليسوا دونهما مرتبةً ، فقد روى الخطيب البغدادي عن طلحة بن محمد بن جعفر قال : أبو يوسـف مشـهور الأمـر ، ظـاهر الفضـل ، وهـو أفقه أهـل عصـره ، و لم يتقدَّمْـه أحـد في زمانـه ، وكـان علـى النهايـة في العلـم والحكـم والرياسة والقَدْر ...

وكذلك محمد بن الحسن ؛ قد بالغ الشافعي في مدحه والثناء عليه ... وقـال أحمـد ابن حنبل إنه استفاد المسائل الدقيقة من كتبه [1] ووصفه عيسى بن أبان بأنه أفقـه مـن أبي يوسف ، وذكر العلامة ابن خلدون المالكي في « مقدمته » : أن الشافعي رحل إلى العراق وأخذ عن أصحاب أبي حنيفة فاختصَّ بمذهب . وكذلك أحمد بن حنبل ـ مـع وفور بضاعته في الحديث ـ أخذ عن أصحاب أبي حنيفة واختصَّ بمذهب ...

وقال النـووي في « تهذيـب الأسمـاء واللغـات » : إن أبـا يوسـف ومحمـداً يخالفـان أصول أبي حنيفة .

---

(١) انظر فيما سيأتي ص (١٦٠ ـ ١٦١) .

والإمام أحمد بن حنبل لم يذكره كثير من علماء الاختلاف في عداد الفقهاء ـ مع جلالة قدره وعلمه ـ وقالوا إنه من حفّاظ الحديث .

فكيف يكون هؤلاء جميعاً من المجتهدين في الشرع دون أبي يوسف ومحمد وزُفَر ـ رحمهم الله ـ ضراغمِ غابات الفقه ، ولُيوثِ غياض النظر ؟

٤ً ـ إن التناقض أيضاً ظاهر في تقسيم العلماء إلى هذه الطبقات من حيث قوله عن الخصَّاف والطَّحاوي والكرخي إنهم لا يقدرون على مخالفة أبي حنيفة لا في الأصول ولا في الفروع ؛ فإنهم قد خالفوه في مسائل كثيرة في الأصول والفروع ، ولهم اختيارات في هذا وأقوال مستنبطة بالقياس ، كما هو ظاهر لمن يتتبَّع ذلك في كتب الفقه والأصول والخلاف ... ومثل هذا التناقض وعدم الدقة وقع في تعيين الطبقات الأخرى ، مما يجعل هذا التقسيم كله غير مقبول .

٥ً ـ كما يوجِّه المَرْجاني نقداً آخر للتقسيم من خلال نقده لمدى علم ابن كمال باشا بأصحاب الطبقات السابقة من الفقهاء وتمييز درجاتهم . ويُلْمِع إلى قضية شعورية نفسية في هذا ؛ حيث نظر ابن كمال باشا إلى أسماء وألقاب هؤلاء العلماء التي تدل على تواضع وهضمٍ لنفوسهم ، إذ يغلب على علماء العراق ذلك جرياً على عادة السَّلَف ، بخلاف ما عُرِف عن علماء العجم وبلاد خراسان وما وراء النهر من المغالاة في الترفُّع على غيرهم والإعجاب بالنفس ، والجري وراء الألقاب الكبيرة .

ولما كان ابن كمال باشا على ولاية الافتاء من جهة الدولة واحتاج إلى مراجعة كتب الفتاوى والإكثار من مطالعة ما فيها ، ووقع نظره على ما سار عليه أهل ما وراء النهر من رفع أنفسهم بالألقاب الكبيرة ووَضْع غيرهم ـ نزع إليهم وصار ذلك طبيعة له ، وسبباً لهجومه ووقوعه في تلك التحكُّمات ، فكان ما فعله وذهب إليه في هذا التقسيم حدّاً لمن بعده من الجَهَلَة لئلا يتجاوزوا قَدْرَهم أو يتعدَّوا طورهم . فكأنه

أراد إغلاق الباب أمامهم لئلا يدَّعوا لأنفسهم مرتبة في العلم أو الاجتهاد لا يستحقُّونها [1] .

وخلص الشهاب المرجاني من هذا كلِّه إلى أنَّ الإمام محمداً ـ رحمه الله ـ مجتهد مطلق ، وليس مجتهداً في المذهب فقال : « المجتهد المطلق ، وهو صاحب المَلَكَة الكاملة في الفقه ، والنباهة ، وفرط البصيرة ، والتمكُّن من الاستنباط المستقل به من أدلته . كأبي حنيفة ، وأبي يوسف ، ومحمد ، وزُفَر ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد ، والثَّوْرِيّ ، والأَوْزاعيّ » [2] .

ومن قبل ذلك ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨) أن الإمام محمداً ليس مقلِّداً للإمام أبي حنيفة وإنما اختصَّ به ونشر علمه ، شأنه في ذلك شأن الإمام الشافعي باختصاصه بالإمام مالك مع أنه مجتهد في الشرع ، فقال : « وأبو يوسف ومحمد هما صاحبا أبي حنيفة ، وهما مختصَّان به كاختصاص الشافعي بمالك . ولعلَّ خلافهما له يقارب خلاف الشافعي لمالك [3] ، وكلُّ ذلك اتّباعاً للدليل ، وقياماً بالواجب » [4] .

وهذا أيضاً ما أبداه ـ فيما بعد ـ العلامة ابن بَدْرَان الحنبلي (١٣٤٦ هـ) في « المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل » عندما عرض السبب الذي لأجله اختار

---

(١) انظر : « ناظورة الحق في فرضية العشاء وإن لم يغب الشَّفَق » للمرجاني ، ص (٥٦ ـ ٦٥) (طبعة قزان) .

(٢) المصدر نفسه ص (٥٦) . وانظر أيضاً ما قاله ابن حزم عنهم في « الإحكام » ، المجلد الثاني ، ص (٧٧٢) .

(٣) جاء الإمام أبو زيد الدَّبُوسِيّ على أصول المسائل التي اختلف فيها الصاحبان مع أبي حنيفة ، والتي وقع الخلاف فيها بين الثلاثة ، والتي وقع الخلاف فيها بين أبي حنيفة ومحمد وبين أبي يوسف .. إلخ انظر : « تأسيس النظر » للدبوسي ، ص (٦ ـ ٤٣) . وينصُّ الإمام محمد في معظم كتبه على رأيه المخالف لأبي حنيفة أو الموافق . وستأتي إشارات إلى هذا ، إن شاء الله تعالى .

(٤) انظر : « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٣٣٢/٢ .

كثير من العلماء مذهباً من المذاهب ، وفي بحثه عن الاجتهاد والتقليد ، فقال : « إن للمفتي - المجتهد - المنتسب إلى أحد المذاهب أربع أحوال : أحدها - أن لا يكون مقلّداً لإمامه لا في مذهبه ، ولا في دليله ، لكنه سلك طريقه في الاجتهاد والفتوى ، ودعا إلى مذهبه ، وقرأ كثيراً منه على أهله ، فوجده صواباً ، وأَوْلى من غيره ، وأشدَّ موافقة فيه وفي طريقه ... وحكي عن أصحاب مالك وأحمد وأبي داود وأكثر أصحاب أبي حنيفة : أنهم صاروا إلى مذاهب أئمتهم تقليداً لهم .. والصحيح أنهم صاروا إلى ذلك لا على جهة التقليد ، لكنْ لأنهم وجدوا طريقة ـ الإمام ـ في الاجتهاد والفتاوى أسدَّ الطرق »[1] .

وقال العلامة الحَجَوِيُّ الثعالبي المالكي (١٣٧٦ هـ) : « وكلٌّ من زُفَر والحسن ابن زياد يعتبر مجتهداً مطلقاً ، كأبي يوسف ومحمد بن الحسن . ولم تكن نسبتهم إلى أبي حنيفة إلا كنسبة الشافعي إلى مالك ، أو ابن حنبل إلى الشافعي ، إلا أن هذين كُتِبتْ أقوالهما مفردةً ، ولم يخلط قول أحد منهم بمن قبله ، بخلاف الأربعة مع أبي حنيفة ، فإنها قد امتزجت .. »[2] .

والخلاصة التي يمكن أن ننتهي إليها بكلمات موجزة : هي أن التقسيم للطبقات الذي ينزل بالإمام محمد عن مرتبة الاجتهاد المطلق تقسيم لا يقوم على أساس صحيح ويعوزه الدقة وعدم التناقض . ولذلك فالإمام محمد لا يقل في مكانته عن سائر الأئمة

---

(١) « المدخل » لابن بدران ، ص (٣٧٥) بتصرف يسير .

(٢) « الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي » : ٤٣٧/١ . وراجع أيضاً أقوالاً أخرى في المعنى نفسه في « تاريخ التشريع الإسلامي » للخضري ، ص (٢٣٥ - ٢٣٦) ، « لمحات النظر » للكوثري ، ص (٢٠ - ٢١) ، « نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي » د. علي حسن عبدالقادر ، ص (٢٤٨) ، « المذاهب الفقهية » لأبي زهرة ، ص (١١٣ - ١١٤) ، « الإمام محمد بن الحسن » د. محمد الدسوقي ، ص (٢٨٧) وما بعدها ، و د. علي الندوي ، ص (١٧٥) وما بعدها .

المجتهدين ، وهو ليس مقلداً تابعاً لشيخه أبي حنيفة ، إذ لم يكن التقليد منهجاً أو طريقاً في تلك العصور التي تميزت بالاجتهاد ، وإن تلمذته لأبي حنيفة ليست بأكثر من تلمذته لأبي يوسف ، وقد أخذ أيضاً عن مالك وغيره فلم يقلّد واحداً منهم ، ودراسته على أبي حنيفة لا تمنع استقلاله ، وإلا سيكون كل تلميذ مقلّداً لشيخه ، ولن يكون هناك ـ عندئذ ـ مجتهدٌ مطلقٌ ، وليست مكانته ومنزلته بأقلَّ من سائر الأئمة المجتهدين ومنهم من تتلمذ عليه كالشافعيِّ وغيره .

وأما الأصول التي يعود إليها العلماء للاستنباط والاجتهاد ، فهي واحدة لا تختلف ، وما قد يقع فيه الاختلاف من القواعد والأصول نجد أن للإمام محمد مخالفات كثيرة لشيخه في ذلك ـ أصولاً وفروعاً ـ كما أن بعضها لم يكن مدوّناً في عهد شيخه أبي حنيفة ولم تكن محرَّرة تحريراً كاملاً حتى يكون محمد قد تلقّاها عنه وقلّده فيها . على أن موافقة الإمام في بعض مسائل الأصول والفروع عن علمٍ بأدلتها ومداركها لا تخلُّ بالاجتهاد المطلق ولا تتنافى معه .

ويتأيد هذا أيضاً بأن علماء الخلاف الذين دوَّنوا آراء العلماء في الفقه ينصون على مذهب محمد كما ينصون على مذهب أبي حنيفة ، فلو كان مجرد تابع لكان النص على مذهب شيخه كافياً . بل إن الإمام محمداً نفسه نصَّ على ذلك ، وبيّن ما هو رأي لشيخه ، وما هو رأي له انفرد به ، وما وافق به شيخه . كقوله في مفتتح كتابه « الأصل » : « قد بيَّنت لكم قولَ أبي حنيفة ، وأبي يوسف ، وقولي . وما لم يكن فيه اختلاف فهو قولنا جميعاً » [1] .

---

(١) « الأصل » للإمام محمد : ١/١ ـ ٢ (طبعة إدارة القرآن ، كراتشي) .

المبحث الثاني

أثره في تدوين الفقه الحنفي

تمهيد :

ألمع الإمام الحافظ مؤرخ الإسلام الذَّهَبِيُّ إلى البدايات الأولى في التدوين والتصنيف للعلوم الإسلامية ، وجعل بداية ذلك منتصف القرن الهجري الثاني [1] .

وكان أول من دوَّن الفقه هو الإمام أبو حنيفة وتلاميذه ، وبخاصة الإمام محمد بن الحسن الشيباني . فهو من أول من دوَّن وصنَّف ، ولم يصل إلينا من كتب الفقه للمتقدمين ما وصلنا من كتبه ومؤلفاته ، فقد كان لديه ميلٌ إلى التدوين واهتمامٌ به ، مع دقَّة في التفريع للمسائل وحسن تبويبٍ لها وتصنيف ، حتى أصبحت كتبه ومسائله سبباً لفخر أهل الكوفة على أهل البصرة في أيام تنافسهما في العلم والحضارة :

قال أبو عليٍّ الحسنُ بن داود : فخر أهل البصرة بأربعة كتب ؛ كتاب « البيان والتبيين » للجاحظ ، وكتاب « الحيوان » له ، وكتاب سيبويه ، وكتاب الخليل في « العَيْن » . ونحن نفتخر بسبعة وعشرين ألف مسألة في الحلال والحرام ، عمِلَها رجل من أهل الكوفة يقال له محمد بن الحسن ، قياسية عقلية ، لا يسع الناس جهلها ، وكتاب الفرَّاء في « المعاني » ... » [2] .

---

(١) انظر فيما سبق ، ص (٨٠) .

(٢) أخرجه الخطيب في « تاريخ بغداد » : ١٧٧/٢ . وذكره الكَرْدَرِي في « المناقب » ص (٤٣٣) والتميمي في « الطبقات » ورقة (٢١٧) .

منزلة كتب الإمام محمد :

تعتبر كتب الإمام محمد ـ مع كتب أبي يوسف ـ المرجع الأصيل لفقه أبي حنيفة وللمذهب الحنفي بعامة ، وعليها مدار العمل عند الفقهاء من الطبقات المتأخرة شرحاً وتعليقاً وتلخيصاً .

وليست هذه الكتب على درجة واحدة من حيث الثقة بها والعمل بما فيها . فقد جعلها علماء الحنفية في طبقتين اثنتين :

(**الأولى**) **كتب ظاهر الرواية** ، سميت بذلك لأنها رويت عن الإمام محمد برواية الثقات ، فهي ثابتة عنه ، إما متواترة أو مشهورة عنه . وتسمى أيضاً « مسائل الأصول » . وهي تأتي في الدرجة الأولى تقديماً واعتماداً واعتباراً ، حيث تقدم على غيرها عند التعارض .

وهذه الكتب تجمع المسائل التي رويت عن أصحاب المذهب ، وهم أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد . وقد يلحق بهم زُفَر والحسن بن زياد ، لكن الغالب في ظاهر الرواية أن يكون قول الأئمة الثلاثة أو بعضهم .

وكتب ظاهر الرواية هي ستة كتب للإمام محمد بن الحسن ، وهي « الجامع الصغير » و « الجامع الكبير » و « السِّير الصغير » و « السِّير الكبير » و « الزِّيادات » و « المبسوط » أو « الأصل » .

وقد جمع هذه الكتب الستة في كتاب واحد مع حذف المكررات : الحاكم الشهيد المروزي [1] ، وسماه « الكافي » ولذلك جعله علماء الحنفية من كتب الأصول المعتمدة

---

(١) هو الإمام محمد بن أحمد ، الشهير بالحاكم الشهيد ، ولي قضاء بخارى ، وولاّه أمير خراسان الوزارة ، روى عن عدد كبير من العلماء منهم أحمد بن حنبل والذهلي . وسمع منه أهل خراسان وحفّاظها . له =

في نقل المذهب . وقد شرحه شمس الأئمة السَّرْخَسِيّ في كتاب سماه « المبسوط » وهو من الكتب المعتمدة في المذهب حتى قال بعضهم : لا يعمل بما يخالفه ولا يركن إلا إليه ولا يعوَّل إلا عليه .

ويلحق بهذا القسم ـ عند بعض العلماء ـ ثلاثة كتب أخرى للإمام محمد ، وهي « كتاب الآثار » و « الحُجَّة على أهل المدينة » و « الموطأ » .

(الطبقة الثانية) كتب غير ظاهر الرواية ، وتسمى مسائلها « النوادر » . وهي مسائل مروية عن الإمام محمد وأبي حنيفة وأبي يوسف في كتب للإمام محمد لم تبلغ مكانة ظاهر الرواية مثل كتاب « الكَيْسَانِيَّات » و « الهَارُونِيَّات » و « الجُرْجَانِيَّات » و « الرَّقِّيات » ، و « زِيادة الزِّيادات » . و « الأمالي » وغيرها .

ويقال لهذه الكتب غير ظاهر الرواية ، لأنها لم تُرْوَ عن الإمام محمد بروايات ظاهرة ثابتة صحيحة كالكتب الأولى [1] .

وفيما يلي كلمة تعريفية موجزة أشدَّ الإيجاز عن كل كتاب من هذه الكتب ومكانته ، إذ أن الدراسة المفصَّلة تكفلت بها كتب قديمة ومعاصرة نشير إليها في مواضعها . ونبتدئ بكتب ظاهر الرواية ثمَّ الكتب الأخرى .

=

كتب معتمدة مثل « الكافي » و « المنتقى » و « المختصر » . قتل شهيداً سنة (٣٣٤) . انظر : « الجواهر المُضِيَّة » : ٣١٣/٣ ـ ٣١٥ ، « الفوائد البهية » ص (١٨٥ ـ ١٨٦) ، « تاج التراجم » ص (٢٧٢ ـ ٢٧٣) .

(١) انظر هذا التقسيم في : « الطبقات السَّنِيَّة » للتميمي : ٣٤/١ ـ ٣٥ ، « شرح عقود رسم المفتي » لابن عابدين ، ضمن « مجموعة رسائله » : ١٦/١ ـ ١٧ ، « رد المحتار » : ٦٩/١ ، « النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير » لأبي الحسنات اللكنوي ، ص (١٠) وله أيضاً : « عمدة الرعاية » : ٩/١ ـ ١٧ ، « مفتاح السعادة » لكبري زاده : ٢٣٦/٢ ـ ٢٣٧ ، « الفكر السامي » للحجوي : ٤٣٥/١ ـ ٤٣٦ ، « تاريخ التشريع » للخضري ، ص (٢٩٨ ـ ٣٠٣) ، « أبو حنيفة » لأبي زهرة ، ص (٢١٠) .

أولاً ـ كتب ظاهر الرواية :

١ - كتاب الأصل المعروف بـ « المبسوط » أيضاً . سمّي أصلاً لأنـه صنّفـه أولاً ، ثمَّ صنّف بعـده « الجـامع الصغـير » ثـمَّ « الكبـير » ثـمَّ « الزيـادات » ... الخ . وسمّي بـ « المبسوط » لأنه ألّفه مفرداً ، ثمَّ أملاه على أصحابه ؛ فأولاً ألف مسـائل الصلاة ، وسمَّاه كتاب الصلاة ، ومسائل البيوع وسمَّاه كتاب البيوع ، وهكذا الأيمان والإكراه ، ثمَّ جمعت فصارت مبسوطاً . وهو المراد حيثما وقع في الكتب : قال محمـد في كتـاب فلان كذا .. وقد تقـدم آنفـاً قـول السَّرْخَسِيّ أن محمـداً جمـع « المبسـوط » لـترغيب المتعلمين والتيسير عليهم ببَسْط الألفاظ ، وتكرار المسائل في الكتب ليحفظوها [1] .

وهو أكبر كتب الإمام محمد التي وصلت إلينا . ويقال إن الشافعي كـان قـد حفظه وألّـف كتابه « الأم » على محاكـاة « الأصـل » . وقـد وصـل إلينـا هـذا الكتـاب بروايـة أبي سـليمان الجُوزْجَانيّ ، من رواية محمد بن سَمَاعة ، وأبي حفص البخاري . وهو يحتـوي على عشرات الألوف من المسائل ، يسرد فيها الفروع دون الأدلة غالباً ، وقد يستـدل ببعض الآثـار أحيانـاً ، وهو يذكر فيه رأي أبي حنيفة وأبي يوسف ، مع بيان رأيه ، حيث قال في فاتحة الكتاب : « قـد بيَّنت لكم قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولي ، وما لم يكن فيه خلاف فهو قولنا جميعاً » [2] .

واختصـر كتـاب « الأصـل » عبدالرحيـم بـن أبي عصـام البلخـي . وليـس لـه شروح مستقلة . وإنما شروحه ضمن شروح « الكافي » [3] .

---

(١) انظر : « المبسوط » للسرخسي : ٣/١ .

(٢) « الأصل » : ١/١ . وانظر بالتفصيل مقدمة أبي الوفا الأفغاني ، و « كشف الظنون » : ١٠٧/١ ، و ١٥٨١/٢ ، « الفهرست » لابن النديم ، ص (٢٨٧ ـ ٢٨٨) ، « رسم المفتي » لابن عابدين : ١٩/١ ، « بلوغ الأماني » للكوثري ، ص (٦١ ـ ٦٢) ، « أبو حنيفة » لأبي زهرة ، ص (٢١١ ـ ٢١٢) .

(٣) قال الدكتور محمد الدسوقي : « شرحه كثير من العلماء » . انظر كتابه « الإمام محمد بن الحسن » =

وتوجد لكتاب الأصل مخطوطات كثيرة في مكتبات تركيا والقاهرة وإيرلندا جاء على ذكرها كلها العلامة فؤاد سزكين في « تاريخ التراث العربي » . وطبع من هذا الكتاب القسم المتعلق بالبيوع والسَّلَم بتحقيق الدكتور شفيق شحاته ، وطبع بمطبعة جامعة القاهرة عام ١٩٥٤ . وأخرجت لجنة إحياء المعارف النعمانية في حيدر آباد بالهند أربعة أجزاء بتحقيق أبي الوفاء الأفغاني تتضمن كتاب الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والمناسك ، والتحرّي ، والأيمان ، والاستحسان ، والمكاتَب ، والدِّيات .

ثمَّ نشرت إدارة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بكراتشي هذه الأجزاء مع كتاب البيوع ، تصويراً في خمس مجلدات .

ونشر الدكتور مجيد خدوري من جامعة جونز هوبكنز في واشنطن « أبواب السِّير في أرض الحرب » من كتاب الأصل بعنوان (القانون الدولي الإسلامي : كتاب السِّير للشيباني) وقدّم له بترجمة للإمام محمد والنظرية التي يقوم عليها القانون الدولي الإسلامي . وطبع في بيروت (١٩٧٥ م) ويقع في حوالي (٣٠٠) صفحة .

٢ً ـ **الجامع الصغير** : وصنّفه الإمام محمد بعد « الأصل » ، فقد طلب منه أبو يوسف أن يجمع له كتاباً يرويه عن أبي حنيفة ، فجمعه له ثمَّ عرضه عليه فأعجبه . وهو كتاب مبارك ـ كما وصفوه ـ يشتمل على ألف وخمسمائة واثنتين وثلاثين مسألة ، على صغر حجمه . وقيل : إنَّ أبا يوسف كان لا يفارقه في سفر ولا حضر . وكان علي الرازي يقول : مَنْ فهم هذا الكتاب فهو أفهم أصحابنا . وكانوا لا يقلّدون أحداً القضاء حتى يمتحنوه به .

=

ص (١٥١) ، وأشار إلى كتاب بروكلمان . وهذه الشروح لكتاب الحاكم الشهيد « الكافي » الذي اختصر فيه كتب ظاهر الرواية ، وليست شروحاً لكتاب « الأصل » . انظر : « تاريخ التراث العربي » لسزكين ؛ المجلد الأول ، الجزء الثالث ، ص (٥٧) .

ولأن الكتاب صغير الحجم لم يرتِّبه الإمام محمد على الأبواب ، وإنما سرد مسائله روايةً عن أبي يوسف عن أبي حنيفة في كل باب . ثمَّ رتَّبه الإمام أبو طاهر الدبَّاس (توفي حوالي ٣٤٠ هـ) .

وطبع هذا الكتاب على هامش « كتاب الخراج » لأبي يوسف ، ببولاق بمصر (١٣٠٢) ، وطبع في الهند (١٢٩١) و (١٢٩٤) و (١٣٢٨) . وطبع أيضاً مع شرح أبي الحسنات اللكنوي « النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير » عام ١٤٠٧ هـ في كراتشي . وتوجد مخطوطاته في مكتبات تركيا والقاهرة .

وله شروح كثيرة لم يطبع منها إلا « النافع الكبير » ، وله مختصرات وشروح للمختصرات [١] .

٣ ـ **الجامع الكبير** : وهو من أجلِّ كتب الإمام محمد وأدقِّها ، وفيه تجلَّت عبقرية الإمام محمد وثقافته اللغوية مما أنطق أئمة اللغة بالثناء والإعجاب ـ وقد تقدم طرف من ذلك ـ ولذلك قال فيه الإمام محمد بن شجاع الثلجي (٢٦٦ هـ) : ما وضع في الإسلام كتاب مثل « الجامع الكبير » . وقال : مَثَلُ محمد بن الحسن في هذا الكتاب كرجلٍ بنى داراً ، فكان كلَّما عَلاَ بنى مِرْقاة يرقى منها إلى ما علاَّه من الدار ، حتى استتمَّ بناءها كذلك ، نزل عنها وهدم مراقِيَها ، ثمَّ قال للناس : شأنكم فاصعدوا .

وقد صنف محمد « الجامع الكبير » مرتين : صنَّفه أولاً ، ورواه عنه أصحابه ؛ أبو حفص الكبير ، وأبو سليمان الجوزجاني ، وهشام بن عبيدا الله الرازي ، ومحمد ابن سماعة وغيرهم . ثمَّ نظر فيه ثانياً ، فزاد فيه أبواباً ومسائل كثيرة ، وحرَّر

---

(١) انظر : « عقود رسم المفتي » ص (١٩) ، « النافع الكبير » ص (٢١ ــ ٢٣) و (٣٣ ــ ٤٤) ، « كشف الظنون » : ١/٥٦١ ــ ٥٦٤ ، « الإمام محمد بن الحسن » د. علي الندوي ، ص (١٣٤ ــ ١٣٨) ، « تاريخ التراث العربي » : ٣/٦٧ ـ ٧١ .

عباراته في كثير من المواضع ، حتى صار أحسن لفظاً ، وأغزر معنىً ، ورواه عنه أصحابه ثانياً .

وقد تولّى ذلك الكتاب طائفة من كبار العلماء بالشرح وتخريج المسائل وردّها إلى أصولها وأقيستها ، وقد زادت شروحه على الثلاثين . واختصره عدد من العلماء ، ونظمه بعضهم ، ولهذا وذاك شروح كثيرة أيضاً . والكتاب خالٍ من الاستدلال بعامة ، وهو من الكتب التي لم يعرضها محمد على شيخه أبي يوسف وإن كان فيه ما هو مأخوذ عنه ، وهكذا كل كتاب موصوف بـ « الكبير » مثل « السِّير الكبير » .

ومخطوطاته موزعة في مكتبات القاهرة وتركيا . وطبع بتحقيق العلامة أبي الوفاء الأفغاني ونشرته لجنة إحياء المعارف النعمانية بالهند (١٣٥٦ هـ) ، ثمَّ صور في بيروت [1] .

٤ - **الزيادات** : وقد اشتمل على مسائل زائدة على الكتب السابقة استدراكاً لما فاته من المسائل . وقيل : إنما سمّاه بهذا الاسم لأنه كان يختلف إلى أبي يوسف وكان يكتب من « أماليه » ، فقال أبو يوسف : إن محمداً يشقّ عليه تخريج هذه المسائل . فبلغه ذلك ، فكتب هذا الكتاب ، وفرَّع على كل مسألة باباً وسمَّاه « الزيادات » . وقيل : إنه لما فرغ من تصنيف « الجامع الكبير » تذكَّر فروعاً لم يذكرها فيه فصنّفه تتميماً له . وبعضهم لا يجعله في كتب ظاهر الرواية ، لكن الأكثرين على أنه منها . وقد رتّبه العلامة محمود بن أحمد الحصيري (٦٣٦ هـ) ، وصدر الدين سليمان بن وهب الحنفي (٦٧٧ هـ) .

---

(١) انظر : « كشف الظنون » : ١/٥٦٧ - ٥٧٠ ، مقدمة أبي الوفا الأفغاني « للجامع الكبير » ص (٣ - ٧) ، « أبو حنيفة » لأبي زهرة ، ص (٢١٣ - ٢١٥) ، « بلوغ الأماني » ص (٦٢ - ٦٣) ، « الإمام محمد بن الحسن » د. الدسوقي ، ص (١٥٤ - ١٥٧) ، د. علي الندوي ، ص (٩٤ - ١٣٢) .

ولم يظهر هذا الكتاب مطبوعاً ، وتوجد مخطوطاته في تركيا ، والقاهرة ، ودمشق ، وبخارى ، وبطرسبورغ ، وتبلغ أوراقه في بعض المخطوطات (٦٠) ورقة أو (٧٠) ، وفي بعضها تصل إلى (١٠٠) ورقة . وقد شرحه العَتّابي (٥٨٦ هـ) وقاضي خان (٥٩٢ هـ) وغيرهما [١] .

٥ً ـ **السِّيَر الصغير** : ألّفه قبل كتاب « السِّيَر الكبير » وهو يتضمن أحكام الجهاد وآدابه ، والصلح والمعاهدات والأمان والغنائم . ولم يصلنا هذا الكتاب بنصِّه . وإنما وصل ممزوجاً بشرح السَّرْخَسِيّ ضمن موسوعته الكبيرة « المبسوط » التي شرح فيها كتاب « الكافي » للحاكم الشهيد كما سبق ، وقال الكوثري : يرويه محمد عن أبي حنيفة ، وحاول الأوزاعي الردَّ على سير أبي حنيفة فجاوبه أبو يوسف ، ويشير فؤاد سزكين إلى مخطوطة وحيدة للسِّير الصغير في مكتبة حفيد أفندي في تركيا ضمن مجموع ، وتقع في (٨) ورقات كتبت في القرن التاسع [٢] .

٦ً ـ **السِّيَر الكبير** : وهو آخر كتاب صنَّفه الإمام محمد في الفقه ، ولهذا لم يَرْوِه عنه أبو حفص البخاري ، راوية كتبه ، لأنه صنّفه بعد انصرافه من العراق ، ولهذا أيضاً لم يذكر اسم أبي يوسف ـ رحمه الله ـ في شيء منه ، لأنه صنَّفه بعدما استحكمت النفرة بينهما بسبب إشارته أن يكون محمد قاضياً في مدينة « الرقة » كما تقدم معنا ، وكان كلما احتاج إلى رواية حديث عنه قال : أخبرني الثقة ، ويريد بذلك أبا يوسف رحمه الله [٣] .

---

(١) انظر : « كشف الظنون » : ٩٦٢/٢ ـ ٩٦٣ ، « تاريخ التراث العربي » : ٥٧/٣ ـ ٥٩ ، « تاريخ الأدب العربي » لبروكلمان : ٢٤٨/٣ ـ ٢٤٩ .

(٢) انظر : « المبسوط » للسرخسي : ١/١٠ وما بعدها ، « تاريخ التراث » سزكين : ٧١/٣ ، « بلوغ الأماني » للكوثري ، ص (٦٢) ، وانظر تقديم أبي الوفاء الأفغاني لكتاب « الرد على سير الأوزاعي » لأبي يوسف ، ص (٢ ـ ٤) .

(٣) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١/١ .

وعن سبب تأليف هذا الكتاب يقول السَّرْخَسِيّ : إن « السِّير الصغير » وقع في يد عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي ـ عالم أهل الشام ـ فقال : لمن هـذا الكتـاب ؟ فقيـل : لمحمد العراقي . فقال : وما لأهل العراق والتصنيف في هذا البـاب ؟ فإنـه لا علـم لهـم بالسِّير ، ومغازي رسول الله ﷺ وأصحابـه كـانت مـن جـانب الشـام والحجـاز دون العراق ، فإنها مُحْدَثَةٌ فتحاً . فبلـغ ذلـك محمـداً ، فغاظـه ذلـك ، وفـرَّغ نفسـه حتـى صنّف هذا الكتاب .

فحكي أنه لما نظر فيه الأوزاعي قال : لولا ما ضمَّنه من الأحاديث لقلت إنه يضـع العلم من عند نفسه ، وإن الله عيَّن جهة إصابة الجواب في رأيه . صدق الله العظيـم : ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [1] .

ويناقش الشيخ محمد أبو زهرة ـ وغيره من الباحثين ـ هذا السـبب لتـأليف الكتـاب ويردّه ؛ إذ لا مجال لتصديقه ، لأن الإمام الأوزاعـي تـوفي سنة (١٥٧ هـ) والإمـام محمد ولد سنة (١٣٢) ، فيكون الأوزاعي قد تـوفي ومحمـد عمـره خمـس وعشـرون سنة ، ومكث محمد نحو اثنتين وثلاثين سنة لا يؤلِّف ، إذ أنه توفي سنة (١٨٩) أي : بعد الأوزاعي باثنتين وثلاثين سنة ، وهذا غير معقول ولا مقبول ، ولا يتفق مع تاريخ الكتاب ولا مع حياة محمد ﷺ .

وعلى ذلك فإن كلام السَّرْخَسِيّ عن سبب تأليف الكتاب غير مقبول ، وقد يُوَجَّه توجيهاً صحيحاً بأن المقصود « السِّير الصغير » ، أو أن نقول إن المراد بكلام الأوزاعي هو « الردّ على سِيَر الأوزاعي » لأبي يوسف ، وليس « السِّير الكبير » .

وقد نكون في غنى عن هذا كلـه ، إذا علمنـا شـغف محمـد ــ رحمـه الله ــ بـالعلم

---

(١) المصدر نفسه : ٣/١ .

والتأليف ، وأن ذلك كان تلبية لحاجة العصر الذي عاش فيه ، فكان من الواجب المُلِحّ بيان أحكام الإسلام في التعامل مع الآخرين ، والمسلمون يقومون بواجب الجهاد ، فكتب « السِّير الصغير » أولاً ، ثمَّ أوسع هذا الموضوع بحثاً في « السِّير الكبير » .

ولبيان **قيمة هذا الكتاب وأهميته** نذكر أن محمداً ـ رحمه الله ـ لما فرغ من الكتاب أمر أن يكتب هذا الكتاب في ستين دفتراً ، وأن يحمل على عجلة إلى باب الخليفة .

فقيل للخليفة : قد صنف محمد كتاباً يحمل على العجلة إلى الباب . فأعجبه ذلك وعدَّه من مفاخر أيامه . فلما نظر فيه ازداد إعجابه به . ثمَّ بعث أولاده إلى مجلس محمد ـ رحمه الله ـ ليسمعوا منه هذا الكتاب .

ومن الطريف في نقل الكتاب وروايته : أن إسماعيل بن توبة القزويني ، مؤدب أولاد الخليفة ، كان يحضر معهم ليحفظهم كالرقيب ، فسمع الكتاب ، ثمَّ اتفق أن لم يبق من الرواة إلا إسماعيل بن توبة وأبو إسماعيل الجوزجاني ، فهما رويا عنه هذا الكتاب [1] .

وهذا الكتاب النفيس الكبير امتدحه العلماء القدامى وأثنوا عليه ، فقد تقدم ما قالوه في دقة مسائل هذا الكتاب وبخاصة في أبواب الأمان ، وهي تدل على دقة الإمام محمد في اللغة والنحو . ويحتوي على مجموعة كبيرة من المسائل ، فقد قال الإمام العلامة السِّمْنَانِيّ [2] : كتاب « السِّير الكبير » فيه أربعة آلاف خبر ، بيَّن أحكامها ،

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١/٣ ـ ٤ .

(٢) هو أبو القاسم ، علي بن أحمد السِّمناني (بكسر السين المشددة نسبة إلى سمنان وهي قرية في العراق) كان إماماً فاضلاً ، تفقّه على الدامغاني الكبير ، وله مؤلفات في الفقه والشروط والتاريخ . توفي سنة (٤٩٩) . انظر : « كشف الظنون » : ٢/١١٣٣ ، « الجواهر المُضِيَّة » : ٢/٦٠٥ ـ ٦١٠ ، « الفوائد البهية » ص (١٢٣ ـ ١٢٤) .

وتكلّم على تأويلاتها ، فلا يمكن ذلك إلا إذا كان هذا الكتاب من الكتب الكبار »[1] .

ومن العلماء المحدثين المهتمين بالقانون الدولي ، يقول الدكتور نجيب أرمنازي في أطروحته « الشرع الدولي في الإسلام » : « هو كتاب غزير المادة ، جمّ الفوائد ، قد استوعب أصول هذا العلم ، واستقصى غرائب مسائله ، ولم يقتصر فيه على ما ذهب إليه أعلام المذهب الحنفي ، بل أورد كثيراً من مذاهب الآخرين ، وناقش أصحابها في حججهم »[2] .

وقال الشيخ محمد أبو زهرة عن « شرح السِّير » للسرخسي : « وهو شرح قيِّم يؤيِّد ما جاء في الكتاب بالآثار الثابتة في كتب السنة ، مما عساه يكون قد روي بغير طريق محدِّثي العراق والمدينة ، ويؤيِّده بالأقيسة الفقهية ، في عبارة جليلة ، بيِّنة واضحة ، تجمع بين إشراق الديباجة من الناحية البيانية ودقة التعبير »[3] .

وتحدث عنه الدكتور محمد الدسوقي في أطروحته « الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي » فقال :

« وأما كتاب السِّير الكبير ؛ فهو عمل فريد في بابه ، لم يؤلف فقيه غير الإمام محمد مثله في موضوعه ، سواء الذين تقدموا عليه أو تأخروا عنه . وليس معنى هذا أن الإمام محمداً اخترع كتابه اختراعاً ، فالمعروف أن بعض الفقهاء الذين تتلمذ لهم محمد تحدثوا عن السِّير ، كالإمام أبي حنيفة والأوزاعي وأبي يوسف ، ولكن كل ما جاء

---

(١) انظر : « روضة القضاة » للسمناني : ٣/١٢٥٦ .

(٢) « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (٤٥) (مطبعة ابن زيدون ، دمشق) وهو أطروحة لنيل الدكتوراه في الحقوق من جامعة باريس .

(٣) « شرح السِّير الكبير » ص (٣٦) من مقدمة الشيخ أبو زهرة رحمه الله .

عن هؤلاء الأئمة في هذا الموضوع كان يدور في نطاق محدود من القضايا ، وكان أشبه بالمحاولات الأولى بالنسبة للبحث الشامل المفصل الذي كتبه الإمام محمد ، فاستحق أن يكون ـ عن جدارة ـ رائد التفكير في القانون الدولي في العالم كله .

لقد استقى الإمام محمد مادة كتابه من الآثار والأخبار من علماء عصره فقهاء ومحدّثين ، وكانت هذه المادة الأساس الذي أقام عليه محمد عمله المبتكر الرائع الذي يشهد له بغزارة العلم وعمق التفكير ، وشمول النظرة ، ودقة التفصيل والتبويب والتفريع » [1] .

● وهذا كلُّه يُعْلِي من شأن هذا الكتاب وقيمته ، فهو بحق أول كتاب في القانون الدولي العام والخاص في العالم كلّه ،وهذا يضع تاج فَخَارٍ على هامة الإمام محمد ، ويجعله رائد القانون الدولي ، قبل أن يتفطن علماء القانون الوضعي إلى أهمية هذا الفرع من القانون والكتابة فيه ، مما جعلهم يلتقون على إنشاء جمعية دولية باسم « جمعية الشيباني للقانون الدولي » في « غوتنجن » بألمانيا ، وقد انتخب لرئاستها آنذاك (١٩٥٥ م) الفقيه المصري الدكتور عبدالحميد بدوي ، وتهدف هذه الجمعية إلى التعريف بالشيباني وإظهار آرائه ونشر مؤلفاته المتعلقة بأحكام القانون الدولي الإسلامي .

ثمَّ أعاد تنظيم هذه الجمعية المستشرق العراقي مجيد خدوري [2] ، الذي أخرج

---

(١) « الإمام محمد بن الحسن » د. الدسوقي ، ص (٣٥٩ ـ ٣٦٠) .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » للسرخسي ، ص (٣) من تقديم الدكتور صلاح الدين المنجد ، « القانون الدولي الإسلامي : كتاب السِّير للشيباني » تحقيق وتقديم د. مجيد خدوري ، ص (٧٢ ـ ٧٣) ، تقديم الشيخ محمد أبي زهرة لطبعة جامعة القاهرة من « شرح السِّير » للسرخسي ، ص (١) ، « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (٤٢) .

كتاب « السِّير في أرض الحرب » ، وهو مأخوذ من كتاب « الأصل » للإمـام محمـد ، وهو يختلف عن كتاب « السِّير الكبـير » الـذي وضعـه مسـتقلاً بهـذا الاسـم. وشـرحه السَّرْخَسِيّ ـ كما أسلفنا ـ .

وهذا يُسْلِمُنا إلى بيان **شروح وطبعات الكتاب واللغات التي نُقل إليها** :

ذكر بعض من كتب عن الإمام محمد بـن الحسـن أن « السِّـير الكبـير » توجـد منه نسخ خطية في مكتبات استانبول في تركيا . ولكن المعـروف أنـه لا يوجـد مسـتقلاً ، وإنما توجد نسخ له ممزوجة مع شروحه ، ومن ذلك :

● شرح الإمام محمد بن أحمد السَّرْخَسِيّ (المتوفى سنة ٤٩٥ هـ) ، وهذا الشـرح له نسخ كثـيرة في دمشـق ، والقـاهرة ، وتونـس ، وبـيروت ، وطهـران ، وفي إيرلنـدا وبرلين وفيينا وليدن وباريس وفي مكتبات تركيا : عاشر أفنـدي ، وعـاطف أفنـدي ، ونور عثمانية ... وقد ذكر أماكن وجوده فيها المستشرق بروكلمـان في كتابـه تـاريخ الأدب العربي (٢٥٥/٣) من الترجمـة العربيـة ، وفـؤاد سـزكين في « تـاريخ الـتراث العربي » (٧٢/٣ ـ ٧٣) .

وقد طبع هذا الشرح في حيدر آباد في الهند عام (١٩٣٦ م) ويقع في أربع مجلـدات . كما نشرته جامعة الدول العربية (معهد المخطوطات) بالقاهرة ما بين عـامي (١٩٧١ ــ ١٩٧٢ م) بتحقيق صلاح الدين المنجد للأجزاء الثلاثة الأولى ، ثمَّ أكمل بتحقيق الجزأيـن الرابع والخامس ، فاكتمل في خمسة أجزاء ضخمة ، ثمَّ صورت عنها طبعة جديدة .

وكانت جامعة القاهرة قامت بإخراج طبعة أخرى له محققة ، عـام (١٩٥٨ م) ، فصدر عن مطبعتها الجزء الأول فقط ، وقد كتب التمهيد والتعليقـات الشـيخ (محمـد أبو زهرة) وحقـق النصـوص ووضـع فهارسـه (مصطفـى زيـد) ، ولم يكتمـل هـذا المشروع للجامعة .

• وللسير الكبير شرح آخر بعنوان « تيسير المَسِيْر في شرح السير الكبير » بقلم محمد المنيب العينتابي ، ومنه نسخة خطية بمكتبة عارف حكمة بالمدينة النبوية ، تقع في (٤٩٠) صفحة ، مصنّفة في المكتبة برقم (٢٥٤/٧١) ، وهي تعليقات على شرح السرخسي للسِّير .

• وقد ترجم شرح السَّرْخَسِيّ وأصله إلى لغات أخرى ، فقام الشيخ محمد المنيب العينتابي بترجمته إلى اللغة التركية ، في عهد السلطان محمود خان العثماني ، ليكون مصدراً من مصادر معرفة أحكام الجهاد في الإسلام ، وليسهل على قواد الجيش والمجاهدين في الدولة معرفة هذه الأحكام في الدولة العثمانية . وصدرت هذه الترجمة عام (١٢٤١ هـ) في استانبول ، وتقع في مجلدين اثنين .

• وترجمته منظمة اليونسكو إلى اللغة الفرنسية ، ونقل إليها جزءاً منه المستشرق « دي كروزه » ونشره في جريدة آسية ، في الأعوام (١٨٥١ ، ١٨٥٢ ، ١٨٥٣ م)[1] .

وقد لا يساعدنا المقام على أن نعرض بالتفصيل لكل أبواب الكتاب بأجزائه الخمسة ، ولا تقديم دراسة وافية عنها ، **فحسبنا أن نشير إلى عدد أبواب كل جزء وأهم محتوياته :**

• يضم الجزء الأول من الكتاب خمسين باباً تنتظم (٥٦٢) مسألة ، تقع بعد المقدمة في (٣٧٠) صفحة ، يليها فهارس للأحاديث والأعلام والأماكن والاستدراكات والتصويبات .

---

(١) بروكلمان ، المرجع السابق ، وسزكين أيضاً : المصدر نفسه ، د. خدوري ، ص (٧٢) ، « بلوغ الأماني » ص (٦٤) ، « تقديم الشيخ أبي زهرة للسير الكبير » ص (٣٥ - ٣٦) .

ومن الأبواب التي يشتمل عليها هذا الجزء : فضيلة الرباط في سبيل الله ، الإمارة ووصايا الأمراء ، مبعث السرايا ، الرايات والألوية ، القتال في الأشهر الحرم ، السلاح والفروسية ، الحرب وكيف يعبأ لها ، من أسلم في دار الحرب ، أموال المعاهدين ، الجهاد مع الأمراء ، الخُمس والصدقة ، ما يجب من طاعة ولي الأمر وما لا يجب ، قتال النساء مع الرجال وشهودهن الحرب ، سجدة الشكر وصلاة الخوف ، الأمان وفيه بحوث كثيرة .

ويقع الجزء الثاني في (٣٢٣) صفحة يليها فهارس متنوعة كالتي سبقت الإشارة إليها ، وهو يضم الأبواب من (٥١ ـ ٩٠) وتشتمل على المسائل من (٥٦٣ ـ ١٤٦٦) ، وفيه تتمة أبواب الأمان المتنوعة الشاملة لشروط الأمان وأركانه ومن يعقده ، والحديث عن الرسل (السفراء) والمستأمنين والحكم في أهل الحرب ، ثمَّ أبواب الأنفال ، مما كان خالصاً للرسول ﷺ ، والنفل في دار الحرب ، وما يبطل فيه النفل وما لا يبطل ، والسلّب والنفل لأهل الذمة والعبيد ، والاستثناء فيه ، وغير ذلك مما يتصل بهذه المباحث الهامة في سياسة المسلمين الحربية .

وأما الجزء الثالث فيقع في (٣١٥) صفحة ويتضمن الأبواب (٩١ ـ ١١٣) ، وفيه أبواب الأنفال والسهمان للخيل وغيرها في دار الإسلام ودار الحرب ، ودخول المسلمين دار الحرب ، والغنيمة ، وكيفية قسمة الغنيمة وبيان من يستحقها ، وقسمة الخمس والغنائم .. الخ .

ويبحث الجزء الرابع في الأبواب (١١٤ ـ ١٥٩) مسائل كثيرة متنوعة ، داخل الأبواب عن : الأسارى والحكم فيهم ، والتجار الذين يدخلون دار الحرب ، وما جاء في الخيانة في الغنيمة ، والسبايا والنفقة عليهنَّ والعدة ، وهدية أهل الحرب ، وما يكون إحرازاً للغنيمة وما لا يكون ، ثمَّ ما يصيبه الأسراء والذين أسلموا من دار

الحرب ، والمستأمنين يأخذون أموال أهل الحرب ، وما يحرزه المشركون ويظهرون عليه من أموال المسلمين ، والفداء ، والاستعانة بأهل الشرك ، وما يكره إدخاله دار الحرب وما لا يكره ، وما يكره قتله من أهل الحرب وما لا يكره وكيفية سياسة الحرب بما فيها من قواعد إسلامية رائعة ... الخ . ويقع هذا الجزء في (٥٧٣) صفحة .

وينتهي هذا السِّفْر النفيس بالجزء الخامس الذي يقع في حوالي (٦٥٠) صفحة تضم الأبواب (١٦٠ ـ ٢١٨) وفيها المسائل من (٣٣٦١ ـ ٤٥٧٢) ، وهو يتضمن أبواباً هامة مثل : أبواب الموادعة ، نكاح أهل الحرب ، إثبات النسب من أهل الحرب ومن السبايا ، الحدود في دار الحرب ، ما يجب من النصرة للمستأمنين وأهل الذمة ، معاملة المسلم المستأمن مع أهل الحرب في دار الحرب ، مواريث القتلى ... باب الأسير والمفقود ، باب المرتد في دار الحرب وما يتعلق بالمرتدين من أحكام مختلفة ، العين (الجاسوس) ، ما يختلف أهل الحرب وأهل الذمة في الشهادتين والوصايا ، من أسلم على شيء فهو له ، الحبيس في سبيل الله ، الوصية بالمال في سبيل الله ، باب العشور في أهل الحرب ، باب الجزية ، الخمس من المعادن والركاز يصاب في دار الحرب ، ما يصدق فيه المسلم على إسلام الكافر ، الدعاء إلى الإسلام ، باب الاستبراء ، خروج العبد بأمان من دار الحرب ، العبد يعتق بالإسلام أو لا يعتق ؟

وإذا أردنا أن نوجز ما في الكتاب باختصار شديد ، قلنا : إنه يضع أسس العلاقات الدولية في حال السلم والحرب ، فيبين معنى السير والجهاد ، وأهمية الجهاد وغايته ، ويحدد علاقة أهل الذمة بالمسلمين ، وما يخصهم من أحكام ، وينظم حالة السلم ، ويضع أسس التنظيم والعلاقات في حال الحرب مبيناً مشروعية الجهاد ،

وإقليم الدولة ومدى سريان النصوص القانونية فيها من حيث الزمان والمكان ، وسياسة الحرب في الإسلام وتحديد المقاتلين ، وبدء الدعوة للحربيين قبل الحرب ، وما يتبع ذلك من آثار في الأموال والأشخاص ، كما يحدد العلاقة مع المحايدين ، وينظم حال الحياد ، ويفصل أحكام المعاهدات والصلح والمستأمنين ... وغير ذلك مما يبحثه اليوم علماء القانون الدولي .

وسيكون هذا الكتاب المصدر الأساس لدراسة أثر الإمام محمد في العلاقات الدولية وآرائه الفقهية فيها ، مع سائر كتبه الأخرى . وعند العزو إلى « السِّير الكبير » فإنما نعني ما هو ضمن شرح السَّرْخَسِيّ . وقد ميّزت بعض الطبعات بين المتن والشرح ، ولم تميز ذلك بعض الطبعات الأخرى ، لما في ذلك من صعوبة .

ولنختم الكلام على « السِّير الكبير » بأمرين :

(**أولهما**) طريقة محمد في الترجيح بين الآراء الفقهية المعروفة وقتها . وذلك أنه « سلك في هذا الكتاب للترجيح طريقاً سوى ما ذكره في سائر الكتب ، وهو أنه نظر فيما اختلف فيه أهل العراق ، وأهل الشام ، وأهل الحجاز ، فرجَّح ما اتفق عليه فريقان ، وأخذ به دون ما تفرَّد به فريق واحد . وهذا خلاف ما هو المذهب الظاهر للحنفية في الترجيح أنه لا يكون بكثرة العدد .

ووجه ما اعتبره محمد هاهنا : أن مثل هذا الاختلاف إنما يترتب على اشتباه الأثر فيما فعله رسول الله ﷺ في المغازي ، وكان ذلك أمراً ظاهراً ، فتهمة الغلط فيما تفرَّد به فريق واحد تكون أظهر من تهمة الغلط فيما اجتمع عليه فريقان »[1] .

(**الأمر الثاني**) صلة كتاب « السِّير » للشيباني بكتاب « المغازي » للواقدي . فقد

---

(١) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي تحقيق د. المنجد : ١/٢٣٠ .

نقل الحافظ ابن حجر العَسْقَلاَني عن أبي حاتم الرازي أنه قال : كتاب « السِّير » أصله للواقدي ، رواه محمد عن الواقدي [1] .

والذي يبدو أن الحافظ ـ رحمه الله ـ لم يكن قد اطلع على كتاب « السِّير » للإمام محمد ، أو أنه نقل عن ابن أبي حاتم بالواسطة نقلاً مختلفاً وأقرّه ، لأن الموازنة بين « مغازي الواقدي » وكتاب « السِّير الكبير » تظهر بجلاء أن موضوعيهما مختلفان ، فالأول يبحث في غزوات الرسول ﷺ ، والثاني في أحكام الجهاد والعلاقات الدولية في السلم والحرب ، وهذه وإن كانت متلقاة من مغازي رسول الله ﷺ وسيرته ـ كما سيأتي تفصيلاً ـ إلا أن ذلك لا يعني أن هذا الكتاب مأخوذ من ذاك ، ولا يمنع ذلك من الرواية عنه والاستشهاد ببعض الحوادث لتكون أدلة لما يذهب إليه ، فقد ذكر العلامة الكَرْدَرِي أن الواقدي كان يجيء إلى محمد بن الحسن فيقرأ عليه « المغازي » ، ويقرأ الواقدي عليه « الجامع الصغير » [2] . فهو قد يروي عنه بعض الوقائع والآثار . وإن كنا لا نستطيع أن نجزم بذلك ، لأن كتاب « السِّير الكبير » لم يصلنا إلا مجرداً من الإسناد ضمن شرح السَّرْخَسِيّ ـ كما تقدم ـ .

ثانياً ـ الكتب الملحقة بظاهر الرواية :

ألمحنا فيما سبق أن هناك كتباً للإمام محمد قد اشتهرت عنه حتى أصبحت ملحقة بظاهر الرواية وهي ثلاثة كتب « الموطأ » و « الآثار » و « الحجة على أهل المدينة » .

---

(١) انظر : « تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة » لابن حجر ، ص (٣٦٢) . وبالرجوع إلى نص كلام أبي حاتم في « الجرح والتعديل » : (٧/٢٢٧) نجد العبارة مختلفة تماماً ، فقد قال عبدالرحمن بن أبي حاتم : سمعت أبي يقول : « وجدت في كتاب السِّير لمحمد بن الحسن صاحب الرأي عن الواقدي أحاديث ، فلم يضبطوا عن محمد بن الحسن ، فرووا عن محمد بن الحسن عن الواقدي أحاديث ، ورووا الباقي عن محمد بن الحسن عن مشايخ الواقدي .. » وبين العبارتين بون شاسع ، إذ ليس في عبارة « الجرح والتعديل » ما يشير إلى أن أصل « السِّير » للواقدي .

(٢) « مناقب أبي حنيفة » للكردري ، ص (٤٢٤) .

وبعضهم يقتصر على الأخيرين لأن « الموطأ » للإمام مالك ، وليس للإمام محمد لأنه راويه فحسب . وهذه كلمة سريعة عن كلٍّ منها :

١ً - « الموطأ » : وهو رواية الإمام محمد بن الحسن عن الإمام مالك بن أنس ، ولذلك يسمى « موطأ محمد » ويسمى « موطأ مالك » برواية محمد بن الحسن . ويرجح بعض العلماء هذه الرواية على رواية يحيى الليثي ، لأن محمداً سمعه من الإمام مالك لفظاً خلال ثلاث سنين ، وفيه روايات عن غير مالك من الشيوخ ، وهذه زيادة فائدة ، كما أنه ينصُّ فيه على رأي أبي حنيفة الذي يخالف فيه مالكاً ، علاوة على أنه لا يُخْلِي باباً من حديث أو أثر فيها ، بينما رواية الليثي قد لا يكون تحت العنوان إلا مسألة فقهية للإمام فحسب دون إيراد خبر أو أثر ...

ولرواية محمد مخطوطات كثيرة في البلاد العربية والأجنبية ، وطبع في الهند عام ١٢٩١ هـ ، وفي القاهرة وقازان وأعيد طبعه أكثر من مرة .

وقد عني بعض العلماء بشرحه ، فوضع العلامة مُلاَّ علي القاري (١٠١٤ هـ) شرحاً عليه يقع في (٢٠٠) لوحة ، ولم يطبع بعد . وله نسخ مخطوطة في المدينة المنورة ، والقاهرة ، وفي تركيا . وشرحه أيضاً الشيخ إبراهيم بن حسين بِيْرِي زَادِه (١٠٩٦ هـ) ومخطوطته تقع في (٥٠٠) ورقة بمكتبة قونية في تركيا [١] . وطبع من شروحه « التعليق الممجَّد على موطأ محمد » للعلامة أبي الحسنات اللَّكْنَوِي (١٣٠٤ هـ) في الهند أكثر من مرة [٢] .

---

(١) قارن بـ « الأعلام » للزركلي : ١/١٣٦ - ١٣٧ ، حيث نسب هذا الشرح لبيري زاده المتوفى عام (١٢٩٩) .

(٢) ثمَّ طبع حديثاً طبعة محققة في ثلاث مجلدات بتحقيق د. تقي الدين الندوي (١٤١٢ هـ) دار القلم بدمشق ، ودار السنة بالهند . وانظر عن الموطأ : « التعليق الممجَّد » : ١/١٢٨ - ١٤٦ ، « تاريخ التراث » سزكين : ٣/١٣٣ و ١٣٨ - ١٣٩ ، « الرسالة المستطرفة » ، ص (١١) ، « اكتفاء القنوع بما هو مطبوع » لادورد فنديك ، ص (١٢٤ - ١٢٥) .

٢ - « **الآثار** » : وهو مرتب على الأبواب الفقهية ، جمع فيه الأحاديث والآثار التي كانت عند أهل العراق ورواها أبو حنيفة ، وهو يتلاقى في كثير من مروياته مع « الآثار » لأبي يوسف ، وكلاهما يُعدُّ مسنداً لأبي حنيفة . ولهما قيمة من حيث دلالتهما على اطّلاع أبي حنيفة على الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين ، ومقدار اعتماده في الاستدلال على الأثر والحديث وما يشترطه في الرواية .

وتوجد مخطوطاته في القاهرة ، وتونس ، والقدس ، والعراق ، وتركيا ، والهند ، وطبع في لكهنو بالهند (١٨٨٣ م) وفي لاهور (١٣٠٩ هـ) مع شرح باللغة الأوردية . ثمَّ طبع قسم منه طبعاً متقناً بتحقيق وشرح أبي الوفاء الأفغاني ، وحالت المنية دون إتمامه . فأصدرته إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بطبعة كاملة دون شرح في عام ١٤٠٧ هـ ويقع في (٢٠٠) صفحة ، وألحقت معه كتاب « الإيثار بمعرفة رواة الآثار » للحافظ ابن حجر العَسْقَلانِيّ [1] .

٣ - « **الحجة على أهل المدينة** » : لما رحل الإمام محمد إلى المدينة لسماع « الموطأ » مكث فيها ثلاث سنين وسمع الحديث من مالك ومن غيره أيضاً ، وناظر علماء المدينة ، واحتجَّ عليهم بحجاج حسان ، وجمع حججه عليهم وردوده لآرائهم في هذا الكتاب . ويسمى أيضاً « الرد على أهل المدينة » . واشتهر هذا الكتاب من رواية عيسى بن أبان [2] .

وقد روى هذا الكتاب الشافعي في « الأم » وعلّق عليه وناقش رأي أبي حنيفة الذي نقله محمد ، ورأي أهل المدينة ، وانتهى من المناقشة إما إلى موافقة أبي حنيفة ، وإما إلى موافقة أهل المدينة . ولهذا الكتاب قيمة من ناحيتين :

---

(١) انظر : « تاريخ التراث العربي » : ٧١/٣ ، « جامع المسانيد » للخوارزمي : ٦٩/١ ، « أبو حنيفة » للشيخ أبي زهرة ، ص (٢١٨) ، مقدمة الشيخ أبي الوفا الأفغاني لكتاب « الآثار » لمحمد ، « الرسالة المستطرفة » للكتاني ، ص (٣٢) ، « الإمام محمد بن الحسن الشيباني » د. محمد الدسوقي ، ص (١٦٦ - ١٦٨) .

(٢) من مقدمة الشيخ أبي الوفاء الأفغاني للكتاب ، ص (١) .

(إحداهما) أنه ثابت السَّند صادق الرواية والنسبة إلى الإمام محمد ، وحسبك أن تعلم أن الشافعي رواه ودوَّنه في « الأم » .

(والثانية) أن الكتاب فيه استدلال بالقياس والسنة والآثار ، فهو من الفقه المقارن ، وإذا أضيفت إليه تعليقات الشافعي وموازنته بين الآراء المختلفة كان فقهاً مقارناً ممحَّصاً موزوناً [1] .

وعلى هذا فهو أقدم كتاب وصل إلينا في الخلاف الفقهي أيضاً . وقد طبع قسم منه في أربع مجلدات في سلسلة مطبوعات لجنة إحياء المعارف النعمانية بالهند بتحقيق أبي الوفاء الأفغاني ما بين عامي (١٣٨٥ ـ ١٣٩٠ هـ) [2] .

وهذه الكتب الثلاثة تقف شاهدَ عدلٍ على مكانة الإمام محمد بين المحدِّثين أيضاً ، لأن كتاب « الحجة » فيه جملة وافرة من الآثار والأحاديث يستدل بها ويحتج على المخالفين ، وأما الكتابان الآخران فهما في الحديث بخاصة ، وإذا كان « الموطأ » للإمام مالك من أقدم ما وصلنا من كتب الحديث علمنا عندئذ مكانة رواية محمد ، وكذلك كتاب « الآثار » . وبهذا نضيف دليلاً جديداً على تدوين السنة في وقت مبكر . وقد ألمعنا فيما سبق إلى عناية الإمام محمد بالحديث وطلبه ورحلته من أجله ، وكثرة شيوخه الذين تلقى عنهم الحديث ، وقد شاركه في الرواية عنهم عدد من كبار أئمة الحديث ، وجميع شيوخه أحاديثهم مخرَّجة في الكتب الستة سوى خمسة منهم . وهذا الجانب من شخصية الإمام محمد وعلمه جدير بدراسات متخصصة [3] .

---

(١) « أبو حنيفة » للشيخ أبو زهرة ، ص (٢١٧ ـ ٢١٨) . وانظر : « الأم » للشافعي : ٢٧٧/٧ وما بعد ، « بلوغ الأماني » ص (١٣ و ٦٧) .

(٢) ثمَّ أعيد طبعه بالتصوير في بيروت ، (مكتبة عالم الكتب) . وانظر أماكن مخطوطاته في « تاريخ التراث » : ٧٥/٣ ، وفي بروكلمان : ٥٦/٣ .

(٣) انظر في هذا : « التعليق الممجَّد » : ١٢٨/١ وما بعدها ، مع مقدمة الشيخ عبدالفتاح أبي غدة ، « الإمام =

ثالثاً . كتب غير ظاهر الرواية (النوادر) :

وفيما عدا كتب ظاهر الرواية وما يلحق بها ، نجد للإمام محمد كتباً كثيرة رائدة ، ومن ذلك :

١ً - كتاب « **الكسب** » أو « الاكتساب في الرزق المستطاب » ، وقد وصلَنا بتلخيص تلميذه محمد بن سماعة وشرح شمس الأئمة السَّرْخَسِيّ [١] .

٢ً - « **زيادات الزيادات** » : وقد ألفه بعد إملاء « الزيادات » السابقة . ووصل إلينا بشرح السَّرْخَسِيّ والعتّابي ، وقد طبع هذان الشرحان معاً بتحقيق الشيخ أبي الوفا الأفغاني [٢] .

٣ً - **وتقدمت الإشارة فيما سبق إلى كتب أخرى** « كالنوادر » و « الرَّقيّات » و « الكَيْسانِيَّات » ... فإن للإمام محمد كتباً كثيرة لم تصلنا ، وقد أوصلها بعضهم إلى مئات الكتب ، وقد تكون أبواباً مفردة من كتاب ، وفي « الفهرست » لابن النديم سردٌ لأسمائها [٣] .

=

محمد بن الحسن » د. الدسوقي ، ص (٢٦٧ - ٢٨٦) ، « أثر الإمام محمد بن الحسن في السنة » بقلم محمد عبدالله حياني ، بحث بمجلة الحكمة ، العدد (١٦) صفر ١٤١٦ هـ (بريطانيا - ليدز) ، « الجرح والتعديل » للشيخ محمد القاسمي ، ص (٣١ - ٣١) .

(١) وقد نشره سابقاً الشيخ محمود عرنوس القاضي بالمحاكم الشرعية بمصر عام (١٩٣٨ م) وعن هذه النشرة طبع في بيروت طبعة سقيمة (دار الكتب العلمية) ، ونشره أيضاً بدمشق د. سهيل زكار (١٤٠٠ هـ) ، ثمّ طبعه الشيخ عبدالفتاح أبو غدة طبعة محققة بجوّدة ، وكلّها يتضمن كتاب « المبسوط » للسرخسي ، فهو ممزوج بشرح السَّرْخَسِيّ . وقد أخرج بعض المتخصصين في الاقتصاد الإسلامي دراسة عنه . انظر : « من التراث الاقتصادي » د. رفعت العوضي ، منشورات رابطة العالم الإسلامي ، « الإمام محمد بن الحسن » د. الندوي ، ص (١٦٩ - ١٧٠) .

(٢) نشرته لجنة إحياء المعارف النعمانية بالهند عام (١٣٧٨ هـ) ثمّ صدر بطبعة سقيمة في بيروت عن دار عالم الكتب عام (١٤٠٦) . وانظر : « تاريخ الأدب العربي » لبروكلمان : ٣/٢٤٩ .

(٣) « الفهرست » ص (٢٨٧ - ٢٨٨) . وراجع أيضاً : « تاريخ التراث » لسزكين : ٣/٧٣ - ٧٨ ، بروكلمان : ٣/٢٠٤ - ٢٠٧ .

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الكتب نسبت إليه نسبة غير صحيحة ولا مؤكدة ، مثل كتاب « **المخارج في الحيل** » . فقد روى ابن أبي العوَّام عن محمد بن سماعة قال : سمعت محمد بن الحسن يقول : هذا الكتاب ليس من كتبنا ، إنما أُلقي فيها . قال ابن أبي عمران : إنما وضعه إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة (١) .

وقال السَّرْخَسِيّ : اختلف الناس في كتاب « الحيل » أنه من تصنيف محمد ـ رحمه الله ـ أم لا ؟ وكان أبو سليمان الجوزجاني ينكر ذلك ، ويقول من قال إن محمداً صنَّف كتاباً اسمه « الحيل » فلا تصدِّقه ، وما في أيدي الناس فإنما جمعه ورّاقو بغداد ، وإن الجهَّال ينسبون علماءنا ـ رحمهم الله ـ إلى ذلك على سبيل التعيير ، فكيف يُظَنُّ بمحمد أنه سمَّى شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم ليكون عوناً للجهال على ما يتقوَّلون ؟ وأما أبو حفص ـ تلميذ محمد ـ فكان يقول هو من تصنيف محمد ، وكان يروي ذلك عنه (٢) .

وحسبنا هذه اللمحات عن أهم كتب الإمام محمد ـ رحمه الله ـ إذ ليس من غرضنا في هذا المبحث تقديم دراسة واسعة مفصلة عن ذلك ، لأن دراساتٍ سابقةً قد تكفَّلتْ بذلك . والله الموفق .

---

(١) انظر : « فضائل أبي حنيفة » لابن أبي العوام ، ورقة (٢٠٦) .

(٢) انظر : « المبسوط » : ٢٠٩/٣٠ وإلى صحة نسبته يذهب السَّرْخَسِيّ . وقد طبع الكتاب في ليبسك عام ١٩٣٠ م بعناية المستشرق اليهودي شاخت ثمَّ أعادت تصويره بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد ، وانظر ما قيل حول الكتاب بخاصة والحيل بعامة : « أبو حنيفة » للشيخ أبي زهرة ، ص (٤١٩ ـ ٤٣٦) ، « المبسوط » نفسه ، ص (٢٠٩) ، وما بعدها ، « الجواهر المضيّة » للقرشي : ٥٧٦/٣ ، « إعلام الموقعين » لابن القيّم : ١٩٠/٣ ، وما بعدها ، « قواعد في علوم الحديث » للتهانوي ، ص (٤٤٦ ـ ٤٤٨) .

المبحث الثالث

أثر الإمام محمد في المذاهب الفقهية

ألمحنا فيما سبق إلى أن من سنة الله تعالى في الحياة أن يكون التأثير متبادلاً بين البيئة ومن يعيش فيها ، فكما أن العلماء يؤثّرون في مجرى الحياة والأحداث ويوجهونهما ، فإن الحياة والبيئة بمعطياتها المتنوعة ذات تأثير في الشخصية العلمية أيضاً . وهنا نلحظ صورة أخرى للتأثير المتبادل بين العلماء والمذاهب والأفكار ، فإن الإمام محمداً كما تأثّر بشيوخه الكبار ، وكان لهم الفضل في تكوينه الفقهي ، فإنه بدوره كان له تأثير في فقه المذاهب الأخرى ، ويظهر هذا التأثير في أمرين على غاية الأهمية :

(أولهما) - التوازن الدقيق بين مدرسَتي أهل الحديث في المدينة وأهل الرأي في العراق ؛ فإن الجمع بين الحديث والرأي السليم ، أو بين النظر والأثر ، مطلب على غاية من الأهمية ، لئلا تتعمق الهوة بين المدرستين ، لأن كل واحدة منهما بحاجة إلى الأخرى ، وإلا فإن الأثر سيكون انقساماً خطيراً يدعو إلى الشكوى ، ويوجب الإصلاح . ولذلك قال الإمام الخطّابي (٣٨٨ هـ) في ذلك الانقسام :

« رأيت أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزبين ، وانقسموا إلى فرقتين : أصحاب حديث وأثَر ، وأهل فقهٍ ونظر . وكل واحدة منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة ، ولا تستغني عنها في دَرْك ما تنحوه من البُغْية والإرادة ، لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل ، والفقه بمنزلة البناء الذي هو كالفرع ، وكلُّ بناءٍ لم يوضع على قاعدة وأساس فهو منهارٌ ، وكلُّ أساسٍ خَلاَ عن بناء وعمارة فهو قَفْر وخراب .

وجدتُ هذين الفريقين ـ على ما بينهم من التداني في المحلّين ، والتقارب في

المنزلتين ، وعموم الحاجة من بعضهم إلى بعض ، وشمول الفاقة اللازمة لكلٍّ منهم إلى صاحبه ـ إخواناً متهاجرين ، وعلى سبيل الحقّ بلزوم التناصر غير متظاهرين .. » [1] .

وقد كان الإمام محمد ـ رحمه الله ـ رائداً لمدرسة التوازن هذه ، ومَعْلماً بارزاً من معالمها ، فقد قال في كتابه « أدب القاضي » معبِّراً عن ذلك : « لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث » [2] . وقد تتلمذ على الإمام مالك وأخذ عنه الحديث ، وروى عنه كتابه العظيم « الموطأ » ـ كما أسلفنا ـ كما أخذ عن غيره من أهل الحديث ، فعدَّل كثيراً من آراء أهل الرأي ، أو ضبطها بالحديث واستدلَّ لها بالأثر . كما تأثَّر به تلاميذه الذين سمعوا منه وتفقّهوا عليه ، ثمَّ استقلّوا بمذاهبهم ؛ وحسبك ـ مثلاً ـ أن الشافعي ـ رحمه الله ـ كان يديم النظر في كتب الإمام محمد ، وقد أخبر أنه حمل عنه حِمْل بعيرٍ علماً ، وأثنى عليه ، وقد تقدَّم أنه كان يستعير منه كتبه ، ويظهر أثر هذا في كتابه « الأم » في أبواب الصلح والمهادنة ـ كما تقدم ـ ولهذا بيان آخر فيما سيأتي في الفقرة التالية أيضاً .

(**أما ثاني الأثرين**) **فهو ما يتعلق بتدوين فقه المذاهب الأخرى** . فإن الكتب الأساسية الأولى في المذهبين المالكي والشافعي تأثرت بتصنيف الإمام محمد وكتبه وآرائه ، وكذلك كان لهذا تأثيره في بعض الكتب المعتمدة في مذهب الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمهم الله جميعاً ـ وفي هذا يقول صاحب « بلوغ الأماني » :

« إن تاريخ الفقه يشهد بأن الكتب المؤلَّفة في مذاهب الأئمة المتبوعين ، من

---

(١) « معالم السنن » للخطابي : ١/٥ ـ ٦ . وانظر له أيضاً : « أعلام الحديث شرح صحيح البخاري » : ١/١٠٢ ـ ١٠٣ ، وراجع ما كتبه الخطيب البغدادي في « الفقيه والمتفقه » : ٢/٧١ ـ ٧٧ .

(٢) انظر : « كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي » : لعلاء الدين البخاري : ١/١٧ ـ ١٨ . ومعنى ذلك أنه لا يستقيم العمل بالحديث إلا بأن يدرك معانيه الشرعية التي هي مناط الأحكام ، ولا يستقيم العمل بالرأي والأخذ به إلا بانضمام الحديث إليه . (المصدر نفسه) .

« المدوَّنة » ، و « الحُجَّة » ، و « الأُم » وما بعدها ، إنما أُلِّفتْ على ضوء كتب ذلك الإمام العظيم أبي عبدا لله محمد بن الحسن الشيباني ﷺ ، ولم تزل كتبه بأيدي الفقهاء من كلِّ مذهبٍ ، قبل حلول قرون التقليد البحت ، يتداولونها ويستفيدون منها ، تقديراً منهم لما امتازت به - على سَبْقِها - من رصانةٍ في التعبير ، ووضوحٍ في البيان ، وإحكام في التأصيل ، ودقَّةٍ في التفريع ، مع التدليل على مسائل ربما تَعْزُب أدلّتها عن علم كثير من الفقهاء مِنْ أهل طبقته فضلاً عمَّن بعدهم ، على توسُّعِها في توليد المسائل في الأبواب ، بحيث ينبئ عن تغلغل مؤلِّفها في أسرار العربية ، ويدِه البيضاء في اكتشاف أسرار التشريع »[1] .

وفيما يلي إلماعات إلى هذا الأثر في المصادر الأساسية للمذاهب الثلاثة على التوالي :

أ - **في مذهب الإمام مالك** : تحتل « المدوّنة الكبرى » للإمام مالك بن أنس التي رواها الإمام سَحْنُون ، أبو سعيد عبدالسلام التَّنُوخِيّ[2] (٢٤٠ هـ) عن الإمام عبدالرحمن بن القاسم العُتَقِيّ[3] (١٩١ هـ) عن الإمام مالك بن أنس - رحمهم ا لله - المكانة الكبرى في الثقة والاطمئنان في نقل آراء الإمام وأقواله ، وتأتي في هذا تاليةً « للموطأ » . وكانت مؤلَّفة على مذهب أهل العراق ، وفي هذين الأمرين يقول العلامة أبو الوليد بن رشد الجَدّ (٥٢٠ هـ) في « المقدمات الممهدات » : « رحل سحنون إلى ابن القاسم فكان مّما قرأ عليه مسائل « المدوَّنة » .. ودوَّنها ، فحصلت

---

(١) « بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني » للكوثري ، ص (٣) .

(٢) انظر ترجمته في « سير أعلام النبلاء » : ٦٣/١٢ - ٧١ . و « سحنون » بضم السين وفتحها وهو لقب له ، وهو اسم طائر بالمغرب يوصف بالفطنة .

(٣) المصدر السابق : ١٢٠/٩ وما بعدها .

أصل علم المالكيين ، وهي مقدَّمة على غيرها من الدواوين بعد « موطأ مالك » رحمه الله . ويُروى : أنه ما بعد كتاب الله كتابٌ أصحُّ من « موطأ مالك » رحمه الله ، ولا بعد « الموطأ » ديوان في الفقه أفْيَدُ من « المدونة » ، وهي عند أهل الفقه ككتاب سيبويه عند أهل النحو ، وككتاب إقليدس عند أهل الحساب ، وموضعها في الفقه موضع أُمِّ القرآن من الصلاة ، تجزئ من غيرها ولا يجزئ غيرها منها . وكانت مؤلَّفة على مذهب أهل العراق .. » [1] .

وهذه الجملة الأخيرة هي موضع الشاهد من كلام ابن رشد ، وتحتاج إلى مزيد بيان لمعرفة كيفية ذلك . فقد رحل أسد بن الفرات [2] من تونس في سنة (١٧٢) ، فقصد الإمام مالك بن أنس فسمع منه « الموطأ » ، فلما فرغ من سماعه منه قال له : زدني يا أبا عبدا لله سماعاً منك ـ وكأنّه استقلَّ « الموطأ » ـ فقال له مالك : حَسْبُك ما للناس . وذكر بعض المؤرخين : أنه سأل مالكاً يوماً عن مسألة ، فأجابه فيها ، فزاد في السؤال ... فقال له مالك : « حسبك يا مغربي ! إن أحببت الرأي فعليك بالعراق » .. ولما ودَّعه قال له مالك : أوصيك بتقوى الله ، والقرآن والمناصحة لهذه الأمة .. [3] .

ولما وصل أسد إلى العراق تتلمذ على الإمام محمد بن الحسن . وأقبل عليه محمد إقبالاً لم يُقْبِلْه على أحد ، ورأى فهماً وحرصاً ، فزقَّه العلم زقّاً . فلما علم أنه قد استقلَّ وبلغ مراده فيه سيَّبه إلى المغرب [4] .

---

(١) « المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات .. » لابن رشد : ١/٤٤ ـ ٤٥ (طبعة دار الغرب الإسلامي) .

(٢) تقدمت ترجمته فيما سبق ص (١٠٤) .

(٣) انظر : « معالم الإيمان في تاريخ القيروان » : ٢/٥ ، « رياض النفوس » : ١/٢٥٦ ، « ترتيب المدارك » : ٣/٢٩٢ ـ ٢٩٣ .

(٤) انظر : « أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم » للمقدسي البشاري ، ص (٢٣٧) .

ولما كان في طريق عودته وصل إلى مصر بعد وفاة مالك ـ رحمه الله ـ وأراد أن يجمع فقه أهل العراق وفقه مالك ، فأتى صاحبَه عبدَالله بن وَهْب (١٩٧) ، وسأله أن يجيبه على أسئلة من كتب محمد بن الحسن على مذهب مالك ، فتورَّع ابن وهب عن ذلك ـ وقيل : إنه أراد أن يدخل عليه بأسئلة ليجيب بغير الرواية ، فقال له : حسبك إذا أدينا إليك الرواية ـ فذهب إلى أشهب صاحب الإمام مالك (٢٠٤ هـ)، فكان أشهب يجيبه على المسائل بقوله هو ، لا بقول مالك ، فتركه إلى عبدالرحمن بن القاسم ، فجعل يسأله عنها مسألة مسألة ، فما كان عنده فيها سماع عن مالك قال : سمعت مالكاً يقول فيها كذا وكذا ، وما لم يكن عنده من مالك إلا بلاغ ، قال : لم أسمع من مالك في ذلك شيئاً ، وبلغني أنه قال فيها كذا وكذا .

وما لم يكن عنده سماع ولا بلاغ قال : لم أسمع من مالك شيئاً و لم يبلغني عنه ، والذي أراه كذا وكذا . حتى أكملها .

ومن مجموع هذه الأجوبة تكونت « الأسدية » ورجع فيها أسد إلى بلده ، فلما دخلها اختلف إليه الفتيان ورأوا فروعاً حيَّرتهم ، ودقائق أعجبتهم ، ومسائل ما طنَّت على أذن ابن وهب ـ كما يقول المقدسي ـ ...

وأخذ الإمام سحنون « الأسدية » عن أسد ، ورحل إلى ابن القاسم ليسمعها منه ويعرضها عليه ، وأثبت قول مالك فيها ، وأسقط ما كان ظناً في الرواية عنه . ولما فرغ من ذلك كتب ابن القاسم إلى أسد ليصلح نسخته على « مدونة سحنون » ، فأراد أن يفعل ذلك ، ثمَّ أَنِفَ من هذا ، وتمسك بكتابه « الأسدية » ، وتمسك سحنون « بمدونته » ونشرها بين أهل المغرب ، فأقبل الناس عليها وهجروا كتب أسد [1] .

---

(١) هذه الخلاصة مأخوذة من « رياض النفوس » ص (٢٦١) وما بعدها ، « أحسن التقاسيم » ص (٢٣٧) ، « معالم الإيمان » : ٢/١١ ـ ١٢ ، « ترتيب المدارك » :٣/٢٩٦ ـ ٢٩٧ ، « المقدمات الممهدات » : ١/٤٥ ، « وفيات الأعيان » : ٣/١٨١ ، « أحسن التقاسيم » ، ص (٢٣٧) .

وهذا الذي سبق يدل على أثر الإمام محمد بن الحسن وكتبه في تدوين أهم المصادر في الفقه المالكي ـ بعد الموطأ ـ وفي ذلك يقول الشيخ محمد أبو زهرة :

« إن المدونة كتبت محاكاة للمسائل التي اشتملت عليها كتب محمد في الفقه العراقي .. وإذا كان الفقه العراقي أخصّ ما امتاز به كثرة التفريع والفَرَض ، أي تقدير مسائل غير واقعة ، والفقه المالكي يقتصر على النوازل ، ولا يفتي في غيرها ، فإنه مما لا شك فيه : قد استفاد الفقه المالكي في عصره الأول أكبر فائدة بتلك المحاولة الناجحة التي قام بها أسد ، إذ أنه فتق الفقه المالكي ووسَّعه ، وحمل تلميذَه الأولَ ابن القاسم على التخريج عليه ، وبذلك تلاقى الفقه المدني بالعراقي ، وكما استفاد العراقيون من المدنيين اطلاعاً على آثار لم تكن عندهم برواية محمد « الموطأ » ، فقد استفاد الفقه المالكي من عمل أسد ، وسَيَّر سحنون على منهاجه في كثرة التفريع ، وربط المسائل بعضها ببعض »[1] .

وبهذا تتأكد الناحية الأولى التي أشرنا إليها في التأثير المتبادل والتطعيم لفقه المذهبين أو المدرستين ، لننظر بعد ذلك في أثر كتب الإمام محمد في المذهبين الآخرين بإيجاز .

ب ـ في مذهب الإمام الشافعي : سلف القول بأن الشافعي ـ رحمه الله ـ قد أخذ فقه أهل العراق عن محمد بن الحسن ، وانتفع به انتفاعاً عظيماً ، فقرأ كتبه وسمعها منه ، فأخذ منها ما أخذ ، وناقش بعض ما فيها ، وردّ على بعضها . وهو في هذا وذاك كله قد استفاد من منهج الإمام محمد وطريقته ، في المناقشة والمناظرة ، وفي التفريع للمسائل والتنظيم لها . والمتتبع لما كتبه الشافعي في « سير الأوزاعي » و « سير الواقدي » و الجزية والجهاد في « الأم » يلحظ شبهاً في كثير من المواضع .

---

(١) « أبو حنيفة » للشيخ أبو زهرة ، ص (٢٢٩) ، وله أيضاً مقدمة « شرح السِّير الكبير » ص (٣١ ـ ٣٢) . وراجع أيضاً : « ضحى الإسلام » لأحمد أمين : ٢/٢١٥ ـ ٢١٨ .

وأما فقهاء المذهب بعد الشافعي ، فإنهم كذلك تأثروا بمنهج الإمام محمد وطريقته في التدوين ، وهذا ما صرَّح به الإمام الشيرازي الشافعي (٤٧٦ هـ) حين قال عن أبي العباس بن سُرَيج (٣٠٦ هـ) شيخِ مذهب الشافعية وحامل لوائه ـ كما يقول ابن السبكي [(١)] ـ قال : « فرَّع على كتب محمد بن الحسن » [(٢)] .

جـ ـ وأما مذهب الإمام أحمد بن حنبل ؛ فحسبك في بيان أثر الإمام محمد فيه أن الإمام أحمد لما سئل : من أين لك هذه المسألة الدقيقة ؟ قال : من كتب محمد ابن الحسن [(٣)] .

والموازنة بين ما روي عنه من « المسائل » ـ وقد طبع أكثرها حديثاً ، وجمعها الخلاَّل في « الجامع لعلوم أحمد » ـ وبين مسائل « الأصل » للإمام محمد تُظْهِر مدى التأثير والاتفاق في الطريقة والتفريع للمسائل . كما أن الإمام أحمد تلقى العلم أولاً على أبي يوسف القاضي ، فقد أخرج ابن الجوزي عنه أنه قال : « أول من كتبت عنه الحديث أبو يوسف » [(٤)] .

وأما مَنْ جاؤوا بعده أيضاً فقد وجدوا مدوَّنات الفقه الحنفي ومصنَّفات الإمام محمد وشروحها فاستفادوا منها ، ومن يتتبع « الشرح الكبير » مثلاً ، ويقارن كثيراً من مسائله بـ « المبسوط » للسرخسي فلن يخطئه ملاحظة التأثير . وقد أشار شيخ الإسلام

---

(١) انظر ترجمة ابن سريج في « الطبقات الكبرى » للسبكي : ٣/٢١ ـ ٣٩ ، « طبقات الفقهاء » للشيرازي ، ص (٨٩) .

(٢) انظر : « طبقات الفقهاء » للشيرازي ، ص (١٠٩) . وانظر : « الشافعي » للشيخ أبي زهرة ، ص (٤٧ ـ ٤٨) ، وتقديمه لشرح « السِّير الكبير » ص (٣٠ ـ ٣١) .

(٣) سيأتي ص (١٦٠) مع التعليق رقم (٣) .

(٤) « مناقب الإمام أحمد بن حنبل » لابن الجوزي ، ص (٤٦) ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » للذهبي ، ص (٦٢) .

ابن تيمية إلى تأثير الإمام محمدٍ على الشيخ أبي القاسم عمر بن حسين الخرقـي (٣٣٤) صاحب « المختصر » المشهور المعتمد عند الحنابلة حيث قال : « الخِرَقي نسج على منوال المُزَنِيّ ، والمُزَنِيّ نسج على منوال مختصر محمد بن الحسن ، وإن كان ذلك في بعض التبويب والترتيب » [١] .

وبذلك ننتهي من هذه اللمحات عن تأثير الإمام محمد في تدوين الفقه الإسلامي بعامة بعد أن عرفنا أثره في تدوين فقه الحنفية أو الفقه العراقي بخاصة . لنختم هذا الفصل كله ببعض الكلمات عن الأئمة في الثناء على الإمام محمد وبيان مكانته ومنزلته .

المبحث الرابع

ثناء العلماء عليه

ومما يدل على مكانة محمد ومنزلته تلك الشهادات التي تواردت عن العلماء الكبار ثناءً عليه وتنويهاً بعلمه ورجاحة عقله وسعة ثقافته . ويمكن أن نقول أيضاً : إن مكانة الإمام محمد ومنزلته في الفقه وأثره في ذلك أنطق أولئك العلماء بهذه الشهادات ثناءً وتنويهاً .

وقد ورد عن **الإمام الشافعي** الكثير الطيب من ذلك فقال : ما رأيت أحداً قط إذا تكلّم رأيت القرآن نزل بلغته إلا محمد بن الحسن ، فإنه كان إذا تكلّم رأيت أن القرآن

---

(١) انظر : « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٤/٤٥١ .

نزل بلغته ، ولقد كتبت عنه حمل بعيرٍ ذَكَرٍ ، وإنما قلت « ذكر » لأنه بلغني أنه يحمل أكثر مما تحمل الأنثى .

وقال أيضاً : ما رأيت رجلاً أعلم بالحرام والحلال ، والعِلَل ، والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن . وإني لأعرف الأستاذية عليَّ لمالك ثمَّ لمحمد بن الحسن . ولو أنصف الفقهاء لعلموا أنهم لم يروا مثل محمد بن الحسن ، ما جالست فقيهاً قط أفقه منه ، ولا فتق لساني بالفقه مثله ، لقد كان يُحْسِنِ من الفقه وأسبابه شيئاً يعجز عنه الأكابر .

وقال : ما سألت أحداً عن مسألة إلا تبيَّن لي تَغَيُّر وجهه إلا محمد بن الحسن [1] .

وقال رجل للشافعي وقد أجابه عن مسألة : يا أبا عبدا لله خالفك الفقهاء . فقال له الشافعي : وهل رأيت فقيهاً قط ؟ اللهم إلا أن تكون رأيت محمد بن الحسن ، فإنه كان يملأ العين والقلب ، وما رأيت سميناً قط أذكى من محمد بن الحسن [2] .

تلكم هي شهادة ناصر السنة ، وواضع علم الأصول ، الحجة البليغ الإمام الشافعي . أما شهادة إمام أهل السنة ، الصابر الممتحن **الإمام أحمد بن حنبل** ، فقد رواها الإمام العلامة **إبراهيم الحربي** قال : سألت أحمد بن حنبل : هذه المسائل الدقيقة من أين لك ؟ قال : مِنْ كتب محمد بن الحسن [3] .

---

(1) أخرج هذه الكلمات بإسناده : ابن أبي العوام ، ورقة (١٩٤) ، والصيمري ، ص (١٢٤ ـ ١٢٥) ، والخطيب البغدادي : ٢/١٧٥ ـ ١٧٧ ، والذَّهَبِيّ في « المناقب » ص (٨٠ ـ ٨١) وفي « السِّير » : ٩/١٣٧ ، و « العبر في خبر من غبر » : ١/٢٣٤ ، والكَرْدَرِي ، ص (٤٢٩ ـ ٤٣٠) ، « الجواهر المُضِيَّة » : ٣/١٢٣ ـ ١٢٤ ، « شذرات الذهب » : ١/٣٢٢ ـ ٣٢٣ .

(2) « تاريخ بغداد » : ٢/١٧٦ ، « الأنساب » : ٧/٤٣٤ ، « مناقب الكَرْدَرِي » ، ص (٤٣٠) .

(3) الصيمري ص (١٢٥) ، « تاريخ بغداد » : ٢/١٧٧ ، « سير أعلام النبلاء » : ٩/١٣٦ ، « مناقب أبي حنيفة » للذهبي ، ص (٨٦) ، الكَرْدَرِي ، ص (٤٣٣) ، « الجواهر المُضِيَّة » : ٣/١٢٤ .

وروى السَّمْعَانِيُّ عنه أيضاً قال : إذا كان في المسألة قول ثلاثة لم تَسَعْ مخالفتهم . فقلت : من هم ؟ قال : أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد بن الحسن ؛ فأبو حنيفة أبصر الناس بالقياس ، وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار ، ومحمد أبصر الناس بالعربية [1] .

وقال الإمام المُزَنِيّ صاحب الشافعي وتلميذه ، وقد سأله رجل عن أهل العراق ، فقال له ما تقول في أبي حنيفة ؟ قال : سيّدهم . قال : فأبو يوسف ؟ قال : أتبعُهم للحديث . قال : محمد بن الحسن ؟ قال : أكثرهم تفريعاً . قال : فزُفَر ؟ قال : أحدُّهم قياساً [2] .

وقال أيضاً عن محمد وأصحابه : كانوا والله يملؤون الآذان إذا تكلموا ، ويفتحون للفقهاء ما ينغلق عليهم إذا غفلوا . فنظر إليه أصحابه ، فقال : والله ! ما أنا قلته من قِبَل نفسي حتى سمعت الشافعي يقول ما هو أكثر منه [3] .

وقال الأَخْفَشُ النحويُّ : ما وُضِع شيء لشيء قطُّ يوافق ذلك الشيء إلا كتاب محمد بن الحسن في الأيمان ، فإنه وافق كلام الناس [4] .

وقال الإمام الحجة الثقة ، أبو عُبَيْد القاسم بن سلاّم : ما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن [5] .

---

(١) « الأنساب » : ٤٣٥/٧ .

(٢) « تاريخ بغداد » : ١٧٦/٢ و ٢٤٦/١٤ .

(٣) الصيمري ص (١٢٤) ، الكَرْدَري ، ص (٤٢٧) .

(٤) ابن أبي العوام ، ورقة (١٩٤) ، « مناقب الذَّهَبِيّ » ص (٨٢) .

(٥) « تاريخ بغداد » : ١٧٥/٢ ، « الجواهر المُضِيَّة » : ١٢٤/٣ .

وأما يحيى بن مَعِين، فقد كان يأخذ ويكتب عنه فقال : كتبت « الجامع الصغير » عن محمد بن الحسن [1] .

ويقول مؤرخ الإسلام الإمام الذَّهَبِيّ : قاضي القضاة ، وفقيه العصر ، انتهت إليه رياسة الفقه بالعراق بعد أبي يوسف ، وتفقّه به أئمة ، وصنّف التصانيف ، وكان من أذكياء العالم !

وقال أيضاً : يحكى عن محمد بن الحسن ذكاء مُفْرِط ، وعقل تام ، وسؤدد ، وكثرة تلاوة [2] .

وحسبنا هذه القبسات من كلمات الثناء على الإمام محمد من كبار الأئمة والعلماء الذين عرفوه عن كثب ، واستقلّوا بمذاهبهم ومناهجهم ، فقد يخالفونه وقد يوافقونه فيما ذهب إليه ، وفي كلتا الحالتين يقرّون بعلمه ومكانته وفضله . أما كلمات الثناء من أتباعه وتلاميذه الذين تفقّهوا عليه وساروا على منهجه فهي كثيرة متواترة عنهم ، تكفّلت بنقلها كتب التراجم والمناقب . وعلى هذا المبحث نغلق الباب التمهيدي لنفتح الباب الأول في هذه الدراسة . والله الموفّق .

---

(١) الصيمري ص (١٢٥) ، ابن أبي العوام ، ص (١٩٤) ، « سير أعلام النبلاء » : ١٣٦/٩ ، « المناقب » للذهبي ، ص (٨١) .

(٢) انظر : « العبر في خبر من غبر » : ٢٣٤/١ ، « مناقب أبي حنيفة وصاحبيه » للذهبي ، ص (٧٩ - ٨٠ و ٩٤) .

الباب الأول

أثر الإمام محمد بن الحسن في العلاقات الدولية

وقت السِّلم

وفيه تمهيد ، وأربعة فصول

تمهيد :

● يبحث بعض المؤلفين في القانون الدولي الإسلامي العلاقاتِ والصِّلاتِ التي تقوم بين المسلمين أنفسهم من جهة ، وبين المسلمين وغير المسلمين من جهة ثانية . وذلك انطلاقاً من أن موضوع العلاقات الدولية في الإسلام - والتي كانت موضوع البحث في كتب « الجهاد والسِّير والمغازي » عند فقهائنا - يتحدد في أنه « مجموع القواعد التي يتعين على المسلمين التمسك بها في معاملة غير المسلمين ، محاربين أو مسالمين ، سواء كانوا أشخاصاً أم كانوا دولاً ، وفي دار الإسلام (الدولة الإسلامية) أم في خارجها . ويدخل في جملة هذه القواعد : أحوال المرتدين والبغاة وقُطّاع الطرق » (١) .

وإلى هذا يميل الشيخ عبدالوهاب خلاف - رحمه الله - حيث عرض لعلاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية ، ولأحكام أهل الذمة ، وأحكام الأمان بشكل عام ، ضمن السياسة الشرعية الخارجية للدولة الإسلامية (٢) .

وكذلك يرى الأستاذ الدكتور محمد طلعت الغنيمي « أن النظرية الإسلامية تقوم - أو يجب أن تقوم - على نظرة مزدوجة للقانون الدولي . بمعنى أن يكون للقانون

---

(١) انظر : « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (٤٤) .

(٢) انظر : كتابه « السياسة الشرعية ، أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية » ، ص (٦٢) وما بعدها ، دار الأنصار ، ١٣٩٧ هـ . وفي الاتجاه نفسه أيضاً الدكتور محمد حميدالله في كتابه « دولة الإسلام والعالم » ص (٢٦ — ٢٨) والدكتور عبدالعزيز خياط في بحثه عن « المعاهدات والاتفاقات من العلاقات الدولية » في « مجلة مجمع الفقه الإسلامي » ، بمنظمة المؤتمر الإسلامي — جدة ، العدد السابع جـ٤ ص (٥٠ - ٥١) .

الدولي في النظرية الإسلامية مدلولان : مدلول في علاقة الدول الإسلامية بعضها بالبعض الآخر [1] ، ومدلول في علاقة دار الإسلام بدار المخالفين » [2] . وهو ما انتهى إليه أيضاً مجمع الفقه الإسلامي بمنظمة مؤتمر العالم الإسلامي في دورته السابعة المنعقدة في مدينة جدة عام ١٤١٢ هـ [3] .

بينما يحصر الدكتور جعفر عبدالسلام نطاق العلاقات الدولية في النظرية الإسلامية في الروابط التي يمكن أن تقوم بين الدولة الإسلامية « دار الإسلام » والدول الأخرى « دار الحرب » [4] .

وإذا كان هذا الحصر يتفق مع ما يذهب إليه عامة الشرّاح القانونيين ، فإن توسيع مفهوم العلاقات الدولية ونطاق البحث فيها ، يتسق مع ما نجده في مباحث « الجهاد والسِّيَر » عند الفقهاء المسلمين ، حيث نجد الإمام محمد بن الحسن الشيباني ـ رحمه الله ـ يَعْرِضُ في كتابه « السِّير » لأبواب السير في أرض الحرب ، ويعقد ضمنها أبواباً لأحكام الارتداد عن الإسلام ، وأبواباً أخرى عن الخوارج وأهل البغي . وهذا ينتظم العلاقة بين المسلمين أنفسهم ، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين [5] .

---

(١) والأصل أن يكون للمسلمين دولة واحدة وخلافة واحدة ولو تعددت أقاليمها ، كما سيأتي ص (٣٠٧) .

(٢) انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. محمد طلعت الغنيمي ، ص (٩٥ و ٩٧) . منشأة المعارف بالإسكندرية ، ١٩٨٩ م . وراجع أيضاً « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (٢٨) ، « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (٦٩) .

(٣) « مجلة مجمع الفقه الإسلامي » العدد السابع ، الجزء الرابع ، ص (٣٠٥) .

(٤) انظر : « الوسيط في القانون الدولي العام » د. جعفر عبدالسلام : ٢٣/١ .

(٥) انظر : « كتاب السِّير » للإمام محمد بن الحسن الشيباني ، تحقيق وتقديم د. مجيد خدوري ، ص (١٩٧) وما بعدها ، وعامة أبواب كتاب « شرح السِّير الكبير » للسرخسي ، وانظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٨٢/٩ وما بعدها ، فقد عقد فصلاً لأحكام المرتدين والبغاة ضمن كتاب الجهاد والسِّير . وانظر فيما سيأتي تعريفات « علم السِّير » ص (٢٣٥ ـ ٢٤٠) ففيها ما يؤيد ذلك .

• ويمكن أن نوفق بين النظريتين أو الاتجاهين السابقين ، فنأخذ بكلتيهما في مفهوم العلاقات الدولية ـ فيما سنبحثه في هذه الرسالة ـ فنعرض بإيجاز للعلاقة بين المسلمين استكمالاً للبحث ، ونترك التفصيل في ذلك ليكون موضوع البحث في سائر أبواب الفقه الإسلامي والسياسة الشرعية التي تنتظم تلك المباحث والمسائل .

وعلى هذا فإن هذا الباب ينتظم أربعة فصول ، وهي :

الفصل الأول : مفهوم العلاقات الدولية وتطورها .

الفصل الثاني : العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين .

الفصل الثالث : المعاهدات الدولية .

الفصل الرابع : السفارة والسفراء .

الفصل الأول

مفهوم العلاقات الدولية وتطورها

وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول : مفهوم القانون الدولي والعلاقات الدولية .

المبحث الثاني : التطور التاريخي للعلاقات الدولية .

المبحث الثالث : مفهوم القانون الدولي الإسلامي (علم السِّير) .

المبحث الأول

مفهوم القانون الدولي والعلاقات الدولية

وفي هذا المبحث نُلْمِع بإيجاز لمعنى القانون الدولي الوضعي ، والعلاقات الدولية ، والموازنة بينهما ، في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول

تعريف القانون الدولي العام

أولاً : تعريف القانون :

كلمة « قانون » دخيلة على اللغة العربية ، فهي فارسية الأصل أو رومية دخلت إلى اللغة العربية عن طريق السريانية . ومعناها : الأصل ، أو مقياس الشيء وطريقه . وتجمع على « قوانين » بمعنى الأصول . ثمَّ صارت تطلق بمعنى القاعدة . وهي اليوم تطلق في اللغات الأوربية بمعنى الشريعة الكنسية .

وفي اصطلاح العلماء تطلق كلمة القانون إطلاقًا عامًا على كل « أمر كليٍّ ينطبق على جميع جزئياته التي نتعرف على أحكامها منه . كقول النحاة مثلاً : الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب ... » [1] .

---

(١) انظر : « المحكم والمحيط الأعظم في اللغة » لابن سيده : ٨٦/٦ (مطبعة الحلبي ، ١٩٥٨ م) ، « لسان العرب » لابن منظور : ٣٤٩/١٣ ـ ٣٥٠ (دار صادر ، بيروت) ، « ترتيب القاموس المحيط » =

وفي « المعجم الفلسفي » : « تلتقي الكلمة العربية ـــ القانون ـــ مع اللفظ اليوناني Canon ويدل أساساً على معيار ماديّ يقاس عليه أو يعمل به . ثمَّ أطلق على كل ما يقدَّر به فكرياً أو روحياً . وبوجه عام هو : قاعدة يُعمل بها ويُسار عليها . ومصدرها العرف والمجتمع أو الشرع وأوامر الله ؛ وتسمى الأولى وضعية ، والثانية إلهية لأنها عبارة عن إرادة الله ، أو طبيعية لأنها لا تعارض الطبيعة بل تعززها . ولا بد للقوانين جميعها من أن تكون ملزمة »[1] .

● **وعند علماء القانون الوضعي وشراحه** : القانون هو عبارة عن مجموعة من القواعد ، تحكم بطريقة ملزمة سلوك الإنسان ، كما تنظم الوقائع القانونية والمادية المرتبطة بذلك السلوك[2] .

وتصنف القواعد القانونية إلى أصناف أو أقسام كثيرة تتعدد بحسب الأساس المتخذ معياراً للتصنيف . ويهمنا في هذا المطلب : التقسيم الذي يقوم على اختلاف طبيعة العلاقة القانونية ، فقد جرت عادة الشراح منذ عهد القانون الروماني على القول بانقسام القواعد القانونية إلى فرعين أساسين هما : القانون الخاص والقانون العام .

=

للفيروزآبادي : ٧٠٥/٣ ، « المصباح المنير في غريب الشرح الكبير » للمقري الفيومي : ٥١٧/٢ ، « التعريفات » للشريف الجرجاني ، ص (٢١٩) تحقيق إبراهيم الأبياري (الناشر : دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ) ، « فلسفة التشريع في الإسلام » د. صبحي المحمصاني ، ص (١٦ ـ ١٧) (الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٠ هـ ، دار العلم للملايين) .

(١) « المعجم الفلسفي » ، ص (١٤٤ ـ ١٤٥) إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة . (الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٤٠٣ هـ) .

(٢) انظر : « أبحاث في أصول الشرائع » للأستاذ علي بدوي ، بحث بمجلة القانون والاقتصاد ، ص (١٧٣) السنة الخامسة ، شوال ، ١٣٥٣ هـ ، « مبادئ القانون » د. عبدالمنعم فرج الصدّة ، ص (١٢) .(دار النهضة ، ١٩٨٠) ، « المدخل إلى القانون » ، د. حسين كيرة ، ص (١١ ، ١٩) ، (مطبعة أطلس ، ١٩٧٤) .

أ ـ **والقانون الخاص** : هو الذي يتولى تنظيم العلاقات القانونية التي لا تتصل بحق السيادة في الجماعة ، حتى ولو كانت الدولة طرفاً فيها ما دامت لا تظهر بوصفها وحدة سياسية أو بصفتها سلطة عامة ، مثل القانون المدني ...

ب ـ **أما القانون العام** : فهو الذي يحكم العلاقات المتصلة بحق السيادة في الجماعة حيث يكون شخص القانون العام مشاركاً في العلاقة بما له من سيادة . أو يتعلق بتنظيم السلطة العامة مثل القانون الدستوري والإداري [1] .

• ويؤسس غالبية الشراح هذه التفرقة على وجود اختلاف في طبيعة المصالح التي يرعاها كل من القانونين ، ونظراً لأن العلاقات التي تحكمها قواعد القانون هي موضوع هذه القواعد ؛ فإن التقسيم المشار إليه يعادل ـ في الواقع ـ تحديد نطاق تطبيق القانون من حيث الموضوع [2] .

ثانياً : تعريف القانون الدولي :

إن اصطلاح « القانون الدولي العام » الذي يستعمله القانونيون في اللغة العربية ترجمةً حرفية عن الإنجليزية والفرنسية ، اصطلاح ـ كما لاحظنا ـ حديث النشأة . استعمله لأول مرة الفيلسوف الإنجليزي « بنتام » (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢ م) في مؤلفه الذي نشره عام (١٧٨٩ م) بعنوان : « مقدمة حول مبادئ الأخلاق والتشريع » . وكان يقصد بهذا التعبير مجموعة القواعد المطبقة على الجماعة الدولية ، أو التي يفترض أن تسود العلاقات بين الدول المستقلة . وقد اقتبس « بنتام » هذا التعبير أو المصطلح

---

(١) انظر : « مبادئ القانون » د. همام محمد محمود ، ص (٣٥ ـ ٤٠) . (منشأة المعارف بالإسكندرية) ، « النظرية العامة للقانون » د. سمير عبدالسيد تناغو ، ص (٥٥١) وما بعدها .

(٢) انظر : « النظرية العامة للقانون » ص (٥٥١) وما بعدها ، « المدخل إلى القانون » ، ص (٥٦) وما بعدها .

من كتاب سابق وضعه ريتشارد زوش (١٦٥٠ م) الذي كتب عن « القانون بين الأمم » وهو التعبير الذي كان متعارفاً عليه من قبل ، مع تعبير آخر هو « قانون الشعوب » أو « قانون الأمم » وهو التعبير الذي يفضله الدكتور الغنيمي في كثير من كتبه [١] .

ونلمح في كتابات القانون الدولي عدداً كثيراً من التعريفات ، تختلف في المنهج والمذهب ، فكلٌّ يدخل في تعريفه ما يوافق مذهبه وفكرته عن القانون ، كما يتأثر بمنطلقاته في نظرته للعلاقات التي تقوم بين الأمم والشعوب ، أو في نظرته للأمم الأخرى نفسها . وقد لا يكون من المغالاة القولُ بأن هناك عدداً من التعريفات يوازي عدد الكاتبين والمؤلِّفين في هذا الموضوع ، فلكل منهم تعريف يحاول فيه أن يتجنب ما يراه مأخذاً على تعريف غيره . ولئن تفرقت السُّبل بهؤلاء الكاتبين في تعريفهم للقانون الدولي ، فإننا يمكن أن نردها إلى مجموعتين اثنتين ، أو إلى اتجاهين :

يتخذ الأول منهما العلاقات الدولية ركيزة للتعريف ، فيجعل القانون الدولي العام فرعاً مستقلاً من العلم القانوني ، متميزاً بطبيعته وقواعده الخاصة ، بحكم أنه قانون ينظم علاقات تنشأ بين الدول المستقلة ، ارتضته تلك الدول بدافع من التنسيق والتوفيق حتى لا تصطدم بغيرها من أفراد الجماعة الدولية .

● ومن هذه التعريفات التي قال بها أصحاب هذا الاتجاه :

« القانون الدولي العام هو :مجموعة القواعد التي تحدد حقوق الدول وواجباتها في علاقاتها المتبادلة » .

---

(١) انظر : « القانون الدولي العام » د. إبراهيم العناني ، ص (٣) ، « أصول القانون الدولي العام » د. محمد سامي عبدالحميد : ١/١٤ ـ ١٥ ، « القانون بين الأمم » جيرهاردفان غلان : ١/٤٤ ، « الغنيمي الوسيط في قانون السلام » ، ص (١٣) ، « الأحكام العامة في قانون الأمم » د. الغنيمي ، ص (٨) ، « القانون الدولي » د. أبو هيف ، ص (١٢) . و « قانون الأمم » كان استعماله معروفاً من عهد الرومان . انظر : « قصة الحضارة » تأليف ديورانت : ١/٣٨٥ (مرجع سابق) .

أو هو : « مجموعة القواعد القانونية التي تنطبق بين الدول وغيرها من الوحدات التي تتمتع بالشخصية الدولية » .

والاتجاه الثاني يتخذ من أشخاص القانون الدولي ركيزة في التعريف ، وهؤلاء يعرفون القانون الدولي العام بأنه : « النظام القانوني الآمر والمنشئ والمنظّم للمجتمع الدولي أو لجماعة دولية معينة » .

أو هو : « مجموعة القواعد العرفية أو الاتفاقية التي تنظم الجماعة الدولية » [1] .

ويرى الدكتور محمد حافظ غانم شمول التعريف لما يُظْهِر مركز الدولة ولأهم الأصول الجديدة فيه ، فيقول : « القانون الدولي العام هو مجموعة القواعد القانونية التي تحدِّد حقوق الدول والتزاماتها فيما بينها وفي مواجهة المنظمات الدولية ، كما تبين لنا قواعد التنظيم الدولي ، وكيفية حفظ الأمن الدولي ، ومدى الحماية التي يعطيها القانون الدولي لحقوق الإنسان » [2] .

ويتخذ المستشار علي علي منصور تعريفاً وسطاً للقانون الدولي العام ، فيعرفه بأنه « مجموعة القواعد التي تنظم العلاقات بين الدول ، وتحدد حقوق وواجبات كل منها في حالتي السلم والحرب » [3] .

ويرى الدكتور جعفر عبدالسلام أن يعرف القانون الدولي بأنه « مجموعة القواعد

---

(١) انظر هذه التعريفات في « مبادئ القانون الدولي » د. محمد حافظ غانم ، ص (٣٩ – ٤٠) وراجع مؤلفات كل من د. محمود سامي جنينة ، ص (٩) ، د. علي صادق أبو هيف ، ص (١٣) ، د. محمد عزيز شكري ، ص (٣) ، د. حامد سلطان ، ص (١٧) ، « مبادئ القانون الدولي العام » د. إحسان هندي ، ص (٩ – ١٠) .

(٢) « مبادئ القانون الدولي » ، ص (٤٠ – ٤١) .

(٣) « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » ، ص (٨٠ – ٨١) .

الملزمة التي تحكم العلاقات بين الدول بعضها البعض ، وبينها وبين المنظمات الدولية أو بين المنظمات الدولية بعضها البعض ، وتلك التي تحكم مركز الفرد في المجتمع الدولي » [1] .

المطلب الثاني

تعريف العلاقات الدولية

وإذا كان القانون الدولي يُعْنَى بتنظيم العلاقات بين الدول أو الهيئات الدولية ، فإن هذا يدعونا إلى تعريف العلاقات الدولية التي تأخذ بالاعتبار طبيعة المجتمع الدولي ومنطق العلاقات الذي يتم في إطاره . وقد اختلف علماء القانون في تحديد مضمونها وطبيعتها ومنهجها ـ كما اختلفوا سابقاً في تعريف القانون الدولي ـ بسبب عوامل عديدة تضافرت فساعدت على الخلاف والغموض ، فهي حديثة العهد نسبياً مقارنة بغيرها من العلوم المهتمة بدراسة الظواهر الدولية ، كما أن اتصالها الوثيق واختلاطها بعلوم أخرى أقدم منها عهداً وأرسخ قدماً يجعلها أقلَّ وضوحاً وتميزاً [2] .

ويقصد بالعلاقات الدولية : سائر أنواع الروابط والمبادلات التي تتم خارج حدود دولة واحدة . لذا فمن الضروري لقيام هذه العلاقات أن يتوافر شرطان :

---

(1) « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (١٩) . وانظر : « الغنيمي الوسيط في قانون السلام » ، ص (٢٠) .

(2) انظر : « العلاقات الدولية : مقدمة لدراسة القانون الدولي العام » د. محمد سامي عبدالحميد ، ص (٩ ـ ١٤) (الدار الجامعية ، بيروت) ، « مذكرات في العلاقات الدولية » د. محمد السعيد الدقاق ، ص (٦) (الدار الجامعية ، ١٩٨٠ م) .

الأول : أن توجد جماعات بشرية متعددة تتمتع بالتميز والاستقلال .

الثاني : أن تدخل هذه الجماعات في علاقات سلمية مع بعضها البعض بصفة دائمة .

وتتفق العلاقات الداخلية مع العلاقات الدولية في طبيعتها ، وإنما الذي يفرق بينها هو الوسط الذي تتم فيه كل علاقة . فالعلاقة الدولية تتم بين دول مستقلة ، في حين أن العلاقة الداخلية تتم بين أشخاص في دولة واحدة . لذا يكاد الإجماع ينعقد على أن الذاتية التي تميز العلاقات الداخلية عن العلاقات الدولية تكمن في أطراف هذه العلاقات ، فالدولة تعتبر شخصاً متميزاً ، تملك بمقتضى حقها في السيادة أن تتصرف بحرية في النطاق الخارجي . ومِنْ تجمُّع هذه الوحدات المستقلة ينتج نظام خاص من العلاقات يتميز أساساً بانتفاء التنظيم الجماعي وبضياع أية سلطة ملزمة فوق هذه الجماعات [1] .

ويعرّف بعض الكاتبين العلاقات الدولية بأنها : « العلم الذي يعنى بواقع العلاقات الدولية واستقرائها بالملاحظة والتجريب أو المقارنة من أجل التفسير والتوقع » [2] .

وبعضهم يقصد بالعلاقات الدولية ما يكون بين الدول من روابط تقوم على أساس من قواعد عامة ، وضوابط تحكم تعاملها فيما بينها باعتبارها مستقلة ذات سيادة [3] .

---

(١) انظر : « الوجيز في القانون الدولي العام » د. جعفر عبدالسلام : ١٠٣/٢ (دار النهضة العربية ، ١٩٧٥) ، وله أيضاً : « المنظمات الدولية » ، ص (٣) ، (دار نهضة مصر ، ١٣٩٤ هـ) . وراجع « العودة لممارسة القانون الدولي الأوربي » د. سرحان ، ص (١٨٩) وما بعدها .

(٢) انظر : « مدخل إلى علم العلاقات الدولية » د. محمد طه بدوي ، ص (٧٣) . (دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٢ م) .

(٣) « المعاهدات والاتفاقات ... » بحث للدكتور عبدالعزيز خياط في « مجلة مجمع الفقه الإسلامي » بجدة ، العدد (٧) الجزء (٤) ١٤١٢ هـ ، ص (٥٠) .

كما يذهب بعضهم إلى أنها « كل علاقة من طبيعة سياسية ، أو من شأنها إحداث انعكاسات ذات طابع سياسي ، تتعدى من حيث أطرافها وآثارها ، الحدودَ الإقليمية لأية دولة من الدول »[1] .

المطلب الثالث

التمييز بين علم العلاقات الدولية والقانون الدولي

إن التمييز بين علم العلاقات الدولية والقانون الدولي يرتكز إلى التباين في المنهج ؛ ذلك بأن علم العلاقات الدولية علم تجريبي ، أي علم من علوم الواقع . إنه علم وقائع ، يبدأ من حسيات وقائع العلاقات الدولية لتحليلها تحليلاً موضوعياً من أجل تفسيرها والتوقع في شأنها . بينما يرتبط القانون الدولي بالمعرفة القانونية بمنهجها التحليلي الشكلي . فدراسة القانون الدولي بهذا المنهج القانوني تنحصر في التعرف على الأنمطة ، أي القواعد الوضعية التي تحكم علاقات الدول فيما بينها . أي التعرف على القواعد المعمول بها فعلاً في جماعة الدول ، وعلى مصادرها الشكلية (العرف والمعاهدات الدولية) وعلى طرائق تحليل هذه القواعد تحليلاً قانونياً (شكلياً) من أجل تفسيرها في ضوء مصادرها ، دون العناية بواقع البيئة الدولية التي تعمل فيها .

وجملة القول : إن التباين بين العلاقات الدولية والقانون الدولي يتمثل في التباين بين التحليل الموضوعي لروابط الواقع ، وبين التحليل الشكلي للروابط القانونية . ومن ثمَّ فإن التباين ليس قاصراً على طريقة التحليل فحسب ، وإنما هو قائم أيضاً في شأن مادة

---

(١) انظر : « العلاقات الدولية » د. محمد سامي عبدالحميد ، ص (١٨ - ٢٠) .

البحث ، فهي في القانون الدولي : الروابط القانونية ، بينما هي في علم العلاقات الدولية : روابط الواقع .

وهكذا يقتصر اللقاء بين القانون الدولي والعلاقات الدولية على مجرد العمل في مجال واحد هو مجال علاقات الدول ، وفيما عدا ذلك فإنهما يختلفان منهجاً ومادة [1] .

المبحث الثاني

التطور التاريخي للعلاقات الدولية

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب

تمهيد :

عندما خلق الله تعالى الإنسان جعل فيه نوعاً من النزوع إلى الحياة مع الآخرين والالتقاء بهم ؛ إذ أنه لا يستطيع أن يعيش منعزلاً بمفرده عن بني جنسه ، يستوي في ذلك الأفراد والجماعات والدول [2] . ومن هنا نشأت العلاقات بين الأمم البشرية ،

---

(١) انظر : « مدخل إلى علم العلاقات الدولية » د. محمد طه بدوي ، ص (٧٥ ـ ٧٦) ، « الموسوعة العربية العالمية » : ٣٩٩/١٦ ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلدون في « المقدمة » : ٦٩/١ ـ ٧٣ : « الاجتماع الإنساني ضروري . ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم : الإنسان مدني بالطبع . أي : لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران » . وانظر : « فلسفة التشريع الإسلامي » د. صبحي المحمصاني ، ص (١٤ ـ ١٦) (الطبعة الثالثة ، ١٣٨٠ هـ) .

بل وحتى بين الأمم غير البشرية ، حيث قال سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾ [1] .

وقد جعل الله تعالى الناس شعوباً وقبائل وميَّز بينهم ليكون هذا التمايز سبباً للتعارف والتعاون ، فقال : ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُواْ ﴾ [2] .

ومن هنا كان للأمم في علاقاتها مع غيرها قواعد مرعية ومبادئ تعارفت عليها منذ العصور الغابرة ، وعليها أقامت أساس العلاقات في حالَي السلم والحرب حتى قال مونتسكيو : « ما من أمة إلا ولها في حقوق الدول نظام ، حتى قبائل إركوا ـ في أمريكا الشمالية ـ الذين يأكلون أسراهم لهم نظام من هذا القبيل ! فإنهم يرسلون رسلهم ويستقبلون رسل غيرهم ، ويعرفون أحكام السلم والحرب . ولكن من سوء أمرهم أن نظام حقوقهم غير مبني على الصحيح من الأصول » [3] .

وقال بعض الكاتبين : « إن مجرد تعايش الشعوب جنباً إلى جنب يخلق في نفوسها شعوراً بالواجب الخلقي والشرعي يتبلور ويستحيل على مرِّ الزمن إلى نظام من القانون الدولي » [4] .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية (٣٨) . وانظر : « تفسير الطبري » : ١٠/٣٤٤ ـ ٣٤٨ بتحقيق محمود شاكر (دار المعارف) ، « تفسير البغوي » : ٣/١٤١ ـ ١٤٢ ، بتحقيق محمد النمر وآخرين (دار طيبة بالرياض ـ ١٤٠٩ هـ) ، « تفسير المنار » للشيخ محمد رشيد رضا : ٧/٣٨٩ ـ ٣٩٤ (مكتبة القاهرة) .

(٢) سورة الحجرات ، الآية (١٣) .

(٣) « روح الشرائع » ، لمونتسكيو : ١/١٧ ، ترجمة عادل زعيتر (دار المعارف) ، وانظر : « دولة الإسلام والعالم » ، تأليف محمد حميدالله الحيدر آبادي ، ص (٧٥) ترجمة محمد فتحي عثمان (سلسلة الثقافة الإسلامية) ، وتقديمه لكتاب « أحكام أهل الذمة » : ١/٧٥ ـ ٧٦ .

(٤) انظر : « القانون الدولي الإسلامي : كتاب السِّير للشيباني » تحقيق وتعليق مجيد خدوري ، ص (١٢) من مقدمة المحقق (الدار المتحدة للنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٥ م) .

فالعلاقات الدولية والقانون الدولي ثمرة المساعي المشتركة التي تقوم بها الشعوب وتتعاقب عليها الأجيال . ويكفي أن توجد جماعتان حتى تشتبك بينهما المصالح ، وتضطرهما إلى التعامل والتعاقد وتقرير قواعد الحرب والسِّلم ؛ فلذلك ترى الأوضاع الدولية ـ على رغم ما فيها من ضعف ظاهر ـ قليلة التحول ، كثيرة التشابه ، ولابد لكل جماعة ذات كيان أن تحرص على توثيق عُرى الصِّلات بمجاوريها ، وأن تحافظ بقدر ما تستطيع في صِلاتها على المبادئ الشريفة والقواعد العادلة ، التي يحترمها ـ في الغالب ـ أهل العصر ، ويوحي بها الوجدان والعقل [١] .

وجدت هذه القواعد بوجود الجماعات الإنسانية ذاتها ، وقبل أن تكتسب صفة الدولة كما يعرفها **القانون الدولي الحديث** [٢] ، فكان ذلك بداية لنشأة العلاقات الدولية أو القانون الدولي العام ، على تسامح في التعبير [٣] ، لأن القانون الدولي بمعناه الحديث لا يتجاوز عمره ثلاثة قرون ، منذ أواسط القرن السابع عشر الميلادي على إثر المنازعات الأوربية التي انتهت بإبرام معاهدة وستفاليا سنة (١٦٤٨ م) والتي تعتبر فاتحة عهد جديد للعلاقات الدولية والنقطة التي يبدأ عندها تاريخ القانون الدولي في وضعه الحالي [٤] ، حيث نشأ ـ في الأصل ـ في أوربا ثمَّ امتدَّ سلطانه خارجها إلى

---

(١) انظر : « الشرع الدولي في الإسلام » ، تأليف نجيب الأرمنازي ، ص (٤٤) (مطبعة ابن زيدون بدمشق ١٣٤٩ هـ) .

(٢) « ميثاق الأمم والشعوب في الإسلام » ، للأستاذ الدكتور عبدالفتاح حسن ، ص (٢ ـ ٣) محاضرة ألقيت بقاعة المحاضرات بالجامع الأزهر في ذي الحجة ١٣٧٨ هـ (مطبعة الأزهر) ، « أصول القانون الدولي العام » د. محمد سامي عبدالحميد : ١/٢٩ ـ ٣٠ (الطبعة الأولى ، ١٩٧٩ م) .

(٣) انظر فيما سبق تعريف القانون الدولي ص (١٧٢) .

(٤) انظر : « قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية » للدكتور جعفر عبدالسلام ، ص (٥٢ ـ ٥٣) ، (الطبعة الأولى ، ١٤٠١ هـ مكتبة السلام العالمية) ، « القانون الدولي العام » د. أبو هيف ص (٣٣) (الطبعة الثانية عشرة ، منشأة المعارف) ، « القانون الدولي العام » د. محمود حنينة ص (٥٢) ، (دار التأليف للطباعة ، ١٩٣٨م) « أصول العلاقات السياسية الدولية » د. أحمد سويلم العمري ، ص (٣٤ ـ ٣٦) ، (مكتبة الانجلو المصرية) .

الدول التي اعتنقت المدنية الأوروبية [1] . ولذلك كان القانون الدولي ظاهرة حديثة ذات جذور بعيدة موغلة في القِدَم [2] .

وقد كان الكاتبون الغربيون الذين بدءوا البحث في القانون الدولي يتلمسون

---

(١) « القانون الدولي العام » تأليف علي ماهر ، ص (٥٣) ، (مطبعة الاعتماد ، ١٣٤٢ هـ) وانظر : « الأصول الجديدة للقانون الدولي العام » د. محمد حافظ غانم ، ص (٣١) ، (مطبعة نهضة مصر ، ١٩٥٥ م) .

ويؤكد الدكتور حامد سلطان إجماع المؤرخين على نشأة القانون الدولي في أوروبا الكاثوليكية أول نشأته ، وأنه نتاج أوربي نصراني خالص ، نشأ حركة فكرية لا تقنيناً مدوَّناً ، وكانت حركة التأليف والبحث في هذا القانون الدولي مطبوعة منذ نشأتها بالطائفية والانحياز ، وصبغتها ظروف التطور والنمو التي لابست التجمعات الأوربية بطوابعها المتطورة ، وسادتْها المصالح الرئيسية لهذه الدول . فبدت أحكام هذا القانون مسودة لا سائدة ، مسوِّغة لتصرفات الدول ، لا حاكمة لها أو ضابطة .

انظر : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ص (٨ ــ ٩) (الطبعة الثانية ، ١٩٨٦ ، دار النهضة) ، وراجع « قانون التنظيم الدولي » د. صلاح الدين عامر ، ص (٦١ ــ ٦٢) ، (دار النهضة العربية ، ١٩٨٤ م) ، « العودة لممارسة القانون الدولي الأوربي المسيحي » د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٣ - ١١) ، (دار النهضة ، ١٤١٦ هـ) .

ويلاحظ أن هذا الحكم المتعلق بنشأة القانون الدولي وابتداع أوربا له أخيراً هو حكم صحيح في الجملة ما دمنا نبتعد بموضوعه عن محيط التاريخ الإسلامي . أما المسلمون فقد وضعوا القانون الدولي العام ــ أو علم السِّيَر حسب تسميتهم - وانتهوا بأبحاثهم فيه قبل خمسة عشر قرناً إلى ما لم تَرْقَ لمثله ثقافة أوربا وأمريكا إلى الآن . واتسمت الأحكام الإسلامية في هذا الصعيد بالطابع العالمي وقامت على قوانين عادلة أصلها ثابت وفرعها في السماء ، لا تعرف عنصرية ولا طائفية ولا انحيازاً ولا خضوعاً للمصالح المادية القريبة .

انظر : « القانون الدولي العام والإسلام » د. محمد عبدالله دراز ، بالمجلة المصرية للقانون الدولي ، المجلد الخامس ، ص (١ - ٣) ، « دراسات إسلامية » له أيضاً ، ص (١٤٠ ــ ١٤١) ، (طبعة دار القلم بالكويت ، ١٤٠٠ هـ) « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » للمستشار علي علي منصور ، ص (٢٣) ، « أحكام أهل الذمة » لابن قيم الجوزية ، ص (٨٢) من مقدمة الدكتور محمد حميد الله ، (دار العلم للملايين ، بيروت) .

(٢) « أصول العلاقات الدولية » د. محمد سامي عبدالحميد : ٢٩/١ .

طريقهم وسط الإبهام والغموض اللّذَيْن يرافقان معظم حقول البحث الجديدة . وكان الإبهام الذي اتصف به القانون الدولي في بداية نشأته ظاهراً بوجه خاص في النظريات المشوشة التي اعتمدت لتفسير طبيعته ومصادره . ثمَّ بسبب انعدام القوة القهرية الكافية لتأمين احترام القواعد الدولية ومحدودية المخاطبين بأحكامها ، تردّد بعض الكتاب حتى في إعطاء صفة القانون الإلزامي لمثل هذه القواعد [1] .

ولذلك نجد ضرورة لدراسة التطور في العلاقات الدولية بين الأمم والشعوب في الحضارات القديمة ثمَّ ما يليها من العصور حتى نصل إلى العصر الحديث ، لأن ذلك ضروري لفهم قواعد العلاقات والتعرف على حوادثها التاريخية وكيفية وقوعها وأسبابها ، لئلا نقبل قواعد على أنها حقة لا تقبل المناقشة ، وهي في الواقع مخالفة له ، وقابلة للرد ومن الواجب العمل على إلغائها واستبدالها [2] .

ولهذا نعقد في هذا المبحث ثلاثة مطالب ندرس فيها التطور التاريخي للعلاقات الدولية والقانون الدولي العام ، وهي :

المطلب الأول : العلاقات الدولية في العصور القديمة .

المطلب الثاني : العلاقات الدولية في العصور الوسطى .

المطلب الثالث : العلاقات الدولية في العصر الحديث .

---

(١) انظر : « القانون والعلاقات الدولية » د. صبحي محمصاني ص (٣٦ ـ ٣٧) ، (دار العلم للملايين ، ١٩٨٦ م) ، وراجع : « القانون الدولي العام » د. محمد حافظ غانم ص (٤٢ ـ ٤٨) ، علي ماهر ص (١٧ ـ ٢٢) ، د. محمود سامي جنينة ص (١٦ ـ ٢١) ، د. حامد سلطان ص (١٠ ـ ١٣) .

(٢) انظر : « القانون الدولي العام » د. علي ماهر ، ص (٥٣) ، « القانون الدولي » د. حسني جابر ص (١١) (دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى) ، « أصول القانون الدولي » د. محمد سامي عبدالحميد : ٣٠/١ .

المطلب الأول

العلاقات الدولية في العصور القديمة

يقصد بالعصور القديمة تلك الحقبة الزمنية الممتدة منذ اكتشاف الإنسانية الكتابة ، المعتبر بداية التاريخ ، إلى انقسام الإمبراطورية الرومانية في عام (٣٩٥ م) ، أو إلى سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية عام (٤٧٦ م) [(١)] .

ويرجع بعض الشراح من القانونيين في بحثهم التاريخي عن أصول العلاقات الدولية في العصور القديمة إلى الشعوب الآسيوية والإفريقية ، حيث ازدهرت المدنيات الكبرى على التوالي في مصر وسوريا وقرطاجة وبلاد اليونان وروما ، وكلها على البحر المتوسط ، وقد كشفت آثار بابل وآشور ومصر والصين والهند عن قيام علاقات دولية ووجود عدد من القواعد التي كانت تحكم هذه العلاقات .

أ - **ففي مصر** : أبرم رمسيس الثاني معاهدة صلح مع ملك الحثيين في شمال سوريا في آسيا الصغرى ، في القرن الثالث عشر قبل الميلاد ، بقصد إقامة سلام دائم وتحالف وصداقة وتبادل تجاري . كما نصت المعاهدة على تسليم المذنبين على ألا توقع عليهم عقوبات معينة . وكان ذلك حينما أغار خيتا ملك الحثيين على حدود مملكة فرعون في سورية ، فهزمه رمسيس وطلب خيتا الصلح واقترح شروطاً سلّم فيها

---

(١) انظر : « أصول القانون الدولي العام » د. محمد سامي عبدالحميد : ١/٣٠ . ويرى بعض الباحثين أنه ليس من السهل تقسيم العصور الماضية إلى فترات محددة ، تبدأ كلٌّ منها في سنة معينة وتنتهي في سنة معينة ، لأن الحادثة التي تتخذ معياراً لذلك أو بداية للعصر التاريخي قد يكون تأثيرها منحصراً في بعض الجوانب دون الأخرى . انظر : « مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه » د. سيدة إسماعيل كاشف ، ص (١٥) ، دار الرائد ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

بكل ما طلبه رمسيس ، وكتبه باللغة الهيروغليفية في نسختين على صحائف من الفضة وأرسلها مع الهدايا إلى فرعون مصر [1] .

كما نجد في الوثائق التاريخية التي تحدثت عن المصريين والبابليين القدماء نصوصاً لاتفاقات ومعاهدات عقدت مع جيرانهم تتعلق بقضية مياه الأنهار المشتركة وحق كل دولة منها باستهلاك الماء وتسوية الخلافات حول الحدود وتبادل الأسرى [2] .

ب ـ وأما في مملكة الحثيين ؛ التي ظهرت قبل الميلاد بسبعة عشر قرناً [3] : فقد أظهرت الكشوف الحديثة في بداية القرن العشرين وثائق غنية بالمعلومات عن هذه المملكة التي كان لها دور في أحداث آسيا الصغرى وما جاورها ، في مرحلة من تاريخ الإنسانية هامة ، وقد كشفت الوثائق ما كان عندهم من نشاط دبلوماسي وافر ، وكانت معاهداتهم مع مصر الفرعونية ـ كما تقدم ـ نوعاً هاماً من أنواعه . وكان الحثيُّون يعتبرون العالم فيما وراء حدود بلادهم ـ وباستثناء من تربطهم بهم معاهدات يقوم على احترامها السلم المتبادل ـ دارَ حرب ، للأقوى فيها أن ينال ما تَقْدِرُ جيوشه على تناوله ، غُنْماً مباحاً ، لا يحميه دونها قانونٌ مّا [4] .

جـ ـ وكانت الصين ترسل البعثات الدبلوماسية للدول المجاورة ، واحتوى

---

(١) انظر نص هذه المعاهدة في كتاب « مصر القديمة » (عصر رمسيس الثاني وقيام الإمبراطورية الثانية) د. سليم حسن : ٢٨٧/٦ ـ ٢٩٧ (مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩) . وراجع : « شريعة الله وشريعة الإنسان » للمستشار علي منصور ص (٦ ـ ٧) ، (طبعة دار المعارف بمصر ، دون تاريخ) ، « القانون الدولي العام » د. إبراهيم العناني ، ص (٧٧) ، (الطبعة الأولى ، ١٩٧٥) .

(٢) انظر تقديم الدكتور مجيد خدوري لكتاب « السِّيَر » للشيباني ص (١٣) .

(٣) انظر : « الموسوعة العربية » لألبرت ريحاني ، ص (٢٨٤) .

(٤) انظر : « تاريخ النظم القانونية والاجتماعية » د. محمد بدر ، ص (٥٢٩ ـ ٥٣١) وفيه طائفة وافرة من المراجع العربية والأجنبية .

قانون « مانو » الذي انتشر في الهند سنة ألف قبل الميلاد ، على قواعد تتعلق بالعلاقات الدولية من حرب ومعاهدات وسفارات [1] .

د ـ **أما اليهود** ؛ فقد كانت علاقتهم مع الآخرين ـ كالعمالقة ـ علاقة عداء لم تعرف السلم بأي حال . وعند القتال لم يقتلوا المحاربين وحدهم ، بل أعملوا القتل في الشيوخ والنساء والأطفال في عقر دورهم [2] ، ففي سفر صموئيل « قال صموئيل لشاول : ... فالآن اذهب واضرب عماليق ، وحرِّموا كل ماله ، ولا تَعْفُ عنهم ، بل اقتلهم رجلاً وامرأة ، طفلاً ورضيعاً ، بقراً وغنماً ، جملاً وحماراً » [3] .

وكانوا ينظرون ـ ولا يزالون ـ إلى الأمم الأخرى نظرتهم إلى شعوب وضيعة في سلّم الإنسانية ، وتضع نظمها وقوانينها على هذا الأساس ، فيتم التفريق بين هؤلاء وأولئك أمام القانون وفي كثير من شؤون الاجتماع [4] . فمن ذلك مثلاً أن الإسرائيليين محرّم عليهم أن يقتل بعضهم بعضاً وأن يخرج بعضهم بعضاً من ديارهم ، على حين أنه مباح للإسرائيليين ، بل واجب عليهم أن يغزوا الشعوب الأخرى و « أن

---

(١) انظر : « القانون الدولي العام » د. محمود سامي جنينة ص (٥٢ ـ ٥٣) ، « قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٥٢) ، « القانون الدولي العام » د. محمد حافظ غانم ص (٤٦) ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » للمستشار علي منصور ، ص (٢٤ ـ ٢٥) (طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩٠ هـ) « المدخل إلى القانون الدولي العام » د. محمد عزيز شكري ص (١٤) (طبعة دار الفكر ، دمشق ، ١٩٧٣) ، « دولة الإسلام والعالم » د. محمد حميدالله ص (٧٦ ـ ٧٧) .

(٢) انظر : « دولة الإسلام والعالم » ص (٥٢) ، تقديم فارس الخوري لكتاب « الشرع الدولي في الإسلام » للأرمنازي ص (هـ) .

(٣) سفر صموئيل الأول ، الإصحاح (١٥) ، من العهد القديم ، (طبعة دار الكتاب المقدس ، ١٩٨٦ م) .

(٤) انظر : « الأسفار المقدسة في الأديان قبل الإسلام » للدكتور علي عبدالواحد وافي ص (٣٦) (مكتبة نهضة مصر ، ١٩٧١ م) ، « الخلفية التوراتية للموقف الأمريكي » ، إسماعيل الكيلاني ، ص (٨٣ ـ ٨٥) .

يضربوا رقاب جميع رجالها بحدّ السيف ولا يُبْقُوا على أحد منهم ، وأن يسترقُّوا جميع نسائها وأطفالها ، ويستولوا على جميع ما فيها من مال وعقار ومتاع أو ينهبوه نهباً »[1] .

ومن ذلك أيضاً : أنه لا يجوز للإسرائيلي أن يتعامل بالربا مع أخيه الإسرائيلي ، ولا أن يأخذ منه رهناً بدينه ، أما غير الإسرائيلي فيجوز له أن يتعامل معه بأشنع أنواع الربا الفاحش[2] .

وأما الشعوب الأخرى التي لم يكن بينها وبين اليهود عداء ؛ فقد أقاموا معهم علاقات دولية واحترموا المعاهدات التي كانوا يبرمونها مع الشعوب الصديقة[3] ، وذلك نزولاً على حكم الضرورة ، أو التزاماً بحكم الدين قبل أن يحرّفوه ، حيث عقد سليمان عليه السلام مع حيرام ملك صور الفينيقي عهد سلام وتجارة ، كانا فيه نِدَّيْن متكافئين . وكان ملوك إسرائيل ويهودا يعاهدون ملوك آرام في دمشق وغيرهم من أمراء الشام ومصر وجزيرة العرب[4] . وفي هذا أيضاً نجد في كتابهم ما يدل على ذلك كما في سفر التثنية ؛ حيث جاء فيه :

---

(١) سفر التثنية ، الإصحاح (٢٠) .

(٢) سفر التثنية ، الإصحاح (١٥ و ٢٣) . وقد حكى الله تعالى في كتابه الكريم ذلك عن بني إسرائيل . وهذا كله بعد انحرافهم عن دين الله وتحريف كتابهم . ولذلك فإن الاستشهاد بالنصوص السابقة من كتبهم التي بين أيديهم إنما هو من باب الإلزام دون أن نعتقد صحة تلك الكتب . كما أن أنبياء بني إسرائيل - عليهم السلام - جاءوا بدعوة التوحيد وهي الإسلام وكان لهم علاقات مع غيرهم تقوم على التوحيد كدعوة سليمان عليه السلام لبلقيس . انظر : « ذرية إبراهيم عليه السلام » د. جمال عبدالهادي (دار الوفاء بالمنصورة) .

(٣) « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٥٢ ــ ٥٣) ، « دولة الإسلام والعالم » د. حميدالله ، ص (٧٧) ، « القانون الدولي العام وقت السلم » د. حامد سلطان ، ص (٢٤) .

(٤) « الشرع الدولي في الإسلام » ، ص (د) من تقديم فارس الخوري .

« حين تقترب من مدينة (غير مدن الأعداء التقليديين) لكي تحاربها استدعها إلى الصلح ، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك ، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك . وإن لم تسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها ، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف . وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتغتنمها لنفسك ، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك . هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً (مدن غير الأعداء التقليديين) التي ليس من هؤلاء الأمم هنا (الأعداء التقليديين) وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيباً فلا تستبق منها نسمة مّا » [1] .

هـ ـ **وأما اليونان** : فقد بلغت شأواً عظيماً في الفلسفة والعلوم والفنون والآداب في ذلك الوقت ، وكان لهذا أثره في تنظيم العلاقات بين المدن اليونانية التي تشكل الوحدات السياسية للدولة ، كأثينا وإسبارطة وتيرا وبولوني ، وكانت علاقة هذه المدن ببعضها ـ إلى ما قبل الغزو المقدوني ـ على قدر كبير من الاستقرار ، تسيطر عليها فكرة المصلحة المشتركة والرغبة في بقاء العلاقات الودية بحكم ما بينها من صلات الجنس واللغة والدين . وبسبب التكامل الاقتصادي الذي طبع علاقاتها . لذلك كانت تتبادل الممثلين ، وتعقد الاتفاقات فيما بينها ، وتشترك في المؤتمرات ، وتقبل التحكيم في المنازعات في وقت السلم . أما في وقت الحرب فكانت تراعي قواعد معينة في إعلان الحرب ومعاملة الأسرى ودفن الموتى ، وحرمة أماكن العبادة والأماكن التي تقام بها الألعاب الرياضية .

وأما الوجه الثاني ، وهو علاقات هذه المدن بغيرها من البلاد غير اليونانية ، فكان أساسه نظرة الاستعلاء والتفوق على سائر الشعوب الأخرى ؛ لأنهم يعتبرون أنفسهم

---

(١) انظر : سفر التثنية ، الإصحاح العشرين .

عنصراً ممتازاً ، من حقهم استعباد الشعوب الهمجية ـ بنظرهم ـ والسيطرة عليها وإخضاعها ؛ لأنها شعوب بربرية ، لذلك يؤكد أرسطو أن الطبيعة قد قضت أن يكون البرابرة عبيداً ، حيث قال : إنما الطبيعة وهي ترمي إلى البقاء هي التي خلقت بعض الكائنات للإمرة وبعضها للطاعة [1] .

وعلى الرغم من أن أفلاطون قد نصح مواطنيه أن يكونوا أكثر تساهلاً في معاملاتهم المتبادلة ، إلا أنه لم يستسغ قطّ فكرة أن غير الإغريق يستحقون أي نصيب مما يقترح من معاملات أكثر ليناً أو تسامحاً [2] . ولذلك كانت علاقتهم بغير الإغريق علاقات حروب وعداء ، لا تخضع لأي قواعد أخلاقية ، ولا تراعى فيها أي اعتبارات إنسانية [3] .

وأنَّى للوطنية الضيقة ، التي كانت سائدة في اليونان ، أن تقبل فكرة عالمية دولية ! ولذلك كانت « الفكرة العالمية التي نطق بها بعض حكمائهم كسقراط وانسكاغوراس شاذة لم تنل أنصاراً وانتصاراً في اليونان ، فكان نظام أرسطو طاليس الأخلاقي مبنياً على التمييز بين اليوناني وغير اليوناني ، وكان حب الوطن يتقدم فضائل الأخلاق التي أجمع عليها حكماء اليونان ، وأن أرسطو طاليس لم يكتف بحب وطنه والولاء له ، بل

---

(١) « السياسة » لأرسطوطاليس ، ص (٩٤) من الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد ، (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ م) .

(٢) « دولة الإسلام والعالم » ، ص (٧٨) .

(٣) انظر : « القانون الدولي » تأليف علي ماهر ، ص (٥٤ ـ ٥٥) ، « المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم » ، د. محمد عزيز شكري ، ص (٥٣ ـ ٥٤) ، و « القانون الدولي » د. أبو هيف ، ص (٣٤ ـ ٣٥) والدكتور محمد حافظ غانم ، ص (٤٦ ـ ٤٧) ، والدكتور محمود سامي جنينة ، ص (٥٣ ـ ٥٤) ، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ، علي منصور ، ص (٢٥) ، « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، ص (٢٤ ـ ٢٥) ، « الوسيط في القانون الدولي » : د. جعفر عبدالسلام : ١/١٩ (دار الكتاب الجامعي ، القاهرة) .

قال : إن اليونانيين ينبغي لهم أن يعاملوا الأجانب بما يعاملون به البهائم ؛ وقد راجت هذه الفكرة الوطنية الضيقة في الأوساط اليونانية وتغلغلت في الأحشاء ، حتى لما قال فيلسوف إنه لا يخص مواطنيه بمواساته بل سيكون بره عاماً لجميع اليونانيين ؛ استشرفه الناس عجباً ونظروا إليه شزراً » (١) .

و ـ **الرومان** : وبعد سقوط الحضارة الإغريقية ، قام ورثتها الرومان فبسطوا سيطرة الإمبراطورية الرومانية على كل ما جاورها من البلاد وأخضعوها لحكمهم ، فكانت بمثابة الدول التابعة . ولم يختلف الرومان كثيراً عن الإغريق في نظرتهم إلى ما سواهم من الشعوب ، وفي ادعائهم التفوق والسيطرة على العالم (٢) ، « فإن روما قد غزت اليونان سياسياً ولكنها ما لبثت أن تلقّت هي بدورها غزو اليونان فكرياً ، حيث نشروا قوانينهم وأقاموا معهداً من الأحبار الذين تولوا إدارة العلاقات مع البلدان الأجنبية عند إعلان الحرب أو السلم وعقد معاهدات الصداقة أو التحالف » (٣) .

ولقد ظهرت في روما مجموعة من القواعد القانونية ذات الطابع الديني ، تحكم العلاقات التي تنشأ بين الرعايا الرومان ورعايا الشعوب التابعة لروما ، متميزة عن

---

(١) « تاريخ أخلاق أوربا » للمؤرخ ليكي ، نقلاً عن كتاب « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين » للسيد أبي الحسن الندوي ، ص (١٧٨) (الطبعة الثانية عشرة ، ١٤٠٢ هـ ، دار الأصفهاني بجدة) .

(٢) يقول المستشرق النمساوي ليوبولد فايس ، الذي اهتدى وتسمى باسم محمد أسد ، يقول : « إن اليونانيين والرومانيين نظروا إلى أنفسهم على أنهم وحدهم المتمدينون . أما كل من كان أجنبياً عنهم ـ وعلى الأخص أولئك الذين كانوا يعيشون في شرق البحر المتوسط ـ فقد كان اليونانيون والرومانيون يطلقون عليهم لفظ « البرابرة » . ومن ذلك الحين والأوربيون يعتقدون أن تفوقهم العنصري على سائر البشر أمر واقع . ثمّ إن احتقارهم ـ إلى حد بعيد أو قريب ـ لكل ما ليس أوربياً من أجناس الناس وشعوبهم قد أصبح إحدى الميزات في المدنية الغربية » . « الإسلام على مفترق الطرق » لمحمد أسد ، ترجمة د. عمر فروخ ، ص (٥٣) (دار العلم للملايين ، ١٩٨٤ م) .

(٣) « دولة الإسلام والعالم » د. حميد الله ، ص (٧٩) .

قواعد القانون المدني المحلي . وكان ذلك القانون يسمى بـ « قانون الشعوب » أو « قانون الأمم » وكان يقوم على وضع هذا النظام والإشراف على تنفيذه هيئة مكونة من عشرين من رجال الدين ، ولم يكن « قانون الأمم » قانوناً دولياً . أي إنه لم يكن طائفة من الالتزامات والأحكام ارتضته الدول بوجه عام لتحديد علاقاتها بعضها ببعض ... فقد كانت بعض العادات العامة تراعى ويتقيد بها في السلم والحرب ؛ كالحماية المتبادلة للتجار والدبلوماسيين الدوليين ووقف القتال لدفن الموتى ، والامتناع عن استخدام السِّهام المسمومة ، وما إلى ذلك .

وكان شرَّاح القانون الروماني يصفون قانون الأمم هذا بأنه قانون عام يشمل الأمم جميعها . ولكن هذا لم يكن إلا من قبيل التفاخر الوطني الكاذب . فلم يكن هناك إلا قوانين محلية كُيِّفتْ بحيث تتفق مع السيادة الرومانية . وكان الغرض منها أن يستطاع بها حكم شعوب إيطاليا والولايات التابعة للدولة الرومانية من غير أن يعطى لأهلها حق المواطنية الرومانية وغيرها من الحقوق المنصوص عليها في القانون المدني [1] .

أما رعايا الشعوب الأخرى ؛ فلم يكونوا يتمتعون بأية حماية قانونية . بل كان يجوز استرقاقهم أو قتلهم ، وكان كل أجنبي يدخل روما يصبح هو وماله مِلْكاً لمن يقبض عليه من سكان روما الأصليين [2] .

وعلى أي حال ؛ فقد تميز هذا العصر بطابع العداء المتبادل بين الشعوب ، وكان

---

(١) انظر : « قصة الحضارة » تأليف ديورانت ، ترجمة محمد بدران : ١٠/٣٨٥ ـ ٣٨٦ (طبعة لجنة التأليف والترجمة ، ١٩٧٣ م) .

(٢) انظر : علي ماهر ص (٥٤ ـ ٥٥) ، أبو هيف ص (٣٤ ـ ٣٥) ، د. حافظ غانم ص (٤٧) د. سامي جنينة ص (٥٤) د. حامد سلطان ص (٢٥) ، محمد سامي عبدالحميد : ١/٣٥ ـ ٣٦ ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » ص (٢٥) ، « دولة الإسلام والعالم » د. حميدا لله ص (٧٩ ـ ٨٠) .

التعاون بينها في أضيق الحدود وبحرص شديد . ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك في مجتمع يرفع شعار القوة والعنصرية ، ويعيش على أساس سيطرة الدولة القوية على باقي دول العالم [1] .

والذي يلاحظ على فكرة القانون الدولي في كل تلك الحضارات والأمم القديمة : أنه لم يكن قانوناً مشتركاً بين كل الدول القديمة ، ولا يعترف بالمساواة أمام القانون لمختلف الأجناس ، ويعوزه الأساس الذي يكسبه وصف الإلزام ، ومن ثمَّ فإن الأسس الاجتماعية لقانون دولي كانت ناقصة تماماً [2] ، على الرغم من ازدهار كثير من القواعد والتشريعات في النواحي المدنية - عند بعضهم - بشكل لم يسبق له مثيل في الأمم والحضارات السابقة . ولم تجد الأحكام الدولية أساساً مكيناً يكسبها وصف الإلزام إلا في ظل الدين ، فعندئذ اكتسبت من العقيدة الدينية قدسيتها ومن العقاب الإلهي الجزاء المترتب على مخالفتها [3] ، كما سنُلْمِعُ إلى ذلك عند الحديث عن خصائص القانون الدولي الإسلامي .

ويمكن أن نوجز الكلام على هذه المرحلة : بأن القانون الدولي كان في التاريخ القديم يقوم على الاحتكاك المباشر بين الشعوب ، ولم يصل إلى درجة قانون تنظيمي إقليمي فضلاً عن أن يكون تنظيماً دولياً . وتوجد شواهد تاريخية عديدة على أن كثيراً

---

(١) انظر : « النظم الدولية في القانون والشريعة » ، للدكتور عبدالحميد الحاج ، ص (٨٤) (دار الاتحاد العربي للطباعة ، ١٣٩٥ هـ) .

(٢) انظر : قواعد العلاقات الدولية ، ص (٥٣) ، « الوسيط في القانون الدولي العام » : ٢٠/١ ، كلاهما للدكتور جعفر عبدالسلام ، وراجع أيضاً : « أصول القانون الدولي العام » د. محمد سامي عبدالحميد : ٣١/١ - ٣٣ .

(٣) انظر : « القانون الدولي العام وقت السلم » د. حامد سلطان ص (٢٥) ، « القانون الدولي العام » د. سلطان ، عائشة راتب ص (٣٣ - ٣٤) .

من الشعوب الشرقية كانت لهم بعض أنظمة تشابه من بعض الوجوه ما يوجد في القانون الدولي الحديث [1] .

المطلب الثاني

العلاقات الدولية في العصور الوسطى

يمكن تحديد العصور الوسطى تاريخياً بالقرون العشرة الواقعة بين سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية عام (٤٧٦ م) إلى فتح المسلمين للقسطنطينية ، عاصمة الإمبراطورية الرومانية الشرقية ، على يد السلطان محمد الفاتح عام (١٤٥٣ م) . ويذهب بعض المؤرخين إلى أنها تمتد إلى نهاية القرن الخامس عشر [2] .

---

(١) « القانون الدولي » د. حسني جابر ص (٤٢) . وانظر : « القانون بين الأمم » تأليف جيرهاردفان غلان : ٤١/١ و ٤٤ ، ترجمة عباس العمر ، (دار الآفاق الجديدة ، بيروت) .

(٢) انظر : « أوربا في العصور الوسطى » د. عبدالفتاح سعيد عاشور : ٣/١ ـ ٥ (الطبعة السادسة ، ١٩٩٢) ، ص (٥٩) (مطبعة نهضة مصر) ، « الحضارة الأوربية في القرون الوسطى » فرديناند شيفل ص (١٢) ترجمة منير البعلبكي (بيروت ١٩٥٢ م) ، « الموسوعة العربية العالمية » : ٢٧٩/١٦ ـ ٢٨٠ (الطبعة الأولى ، ١٤١٦ هـ) . ولعله من نافلة القول أن نذكّر هنا بأن اصطلاح « العصور الوسطى » غريب على التاريخ الإسلامي ، ولذلك لا نجد له ذكراً في مراجعنا الأصلية . وينهج التاريخ الإسلامي نهجاً آخر في تقسيم العصور التاريخية . كما أن العصور الوسطى توصف بأنها عصور مظلمة . وهذا صحيح بالنسبة لأوربا فقط ، أما العالم الإسلامي فقد كان وقتها في ازدهار وقوة ورقي من جميع النواحي الفكرية والعقلية ؛ ففي الوقت الذي كانت فيه الأمة الإسلامية تقوم بدورها الضخم في خدمة المدنية الإنسانية شرقاً وغرباً ، خلال المدة من القرن الثامن إلى الثالث عشر الميلادي ، في ذلك الوقت كانت الحياة الاجتماعية والعقلية بل والدينية في الغرب غافلة هامدة ، وكان فيه ما هو صورة أمة أو حكومة ، لكن لا أمة ولا حكومة : الأشراف فيه جهلاء أميون ، حتى إنهم ليوقّعون الوثائق والقوانين المهمة بصورة صليب ، هي كل ما يعرفون من الإمضاء ، وحتى ليرى في القرن التاسع الميلادي رئيس المحكمة وأعظم =

وفي هذه العصور ظهرت الممالك الإقطاعية في أوربا ، ولم تكن المملكة وحدة تباشر السيادة الداخلية والخارجية . وكان السلطان للقوة والحق للأقوى [1] .

ثمَّ جدَّت مؤثرات كان لها دورها في العلاقات الدولية ، ومن ذلك :

أ ـ انتشار النصرانية في أوربا ؛ حيث أصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية ، بعد أن اعتلى قسطنطين ـ الذي اعتنق النصرانية في آخر حياته ـ عرش الإمبراطورية سنة (٣٠٦) [2] ، وكان من آثار ذلك قيام رابطة دينية بين مجموعة الدول الأوربية ،

قضاة الدولة أميّاً لا يكتب ، بل كان في القرن الرابع عشر رئيس الجيوش الفرنسية وأعظم رجال الدولة وأول أكابر عصره أميّاً .

انظر : « التاريخ العام للحضارة في أوربا » تأليف م. جيزو ، « تاريخ شارلكان » تأليف روبرتسون وليم . نقلاً عن « صلة الإسلام بإصلاح المسيحية » لأمين الخولي ص (٣٥ ـ ٣٦) (طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٣٩٣ هـ) وقارن بـ « أوربا في العصور الوسطى » : ٦/١ (مرجع سابق) .

ويقول المؤرخ أرنولد توينبي في كتابه « موجز دراسة التاريخ » : ويصف المؤرخون الغربيون هذا العهد بأنه كان من القرون المظلمة . ولكن هذا العهد كان مظلماً بالنسبة لأوربا لا للمسلمين » .

وتقول دائرة المعارف العالمية : « لا ينطبق مصطلح القرون المظلمة أو العصور الوسطى على الحضارة الإسلامية الرائعة التي كانت منتشرة حينذاك في شمال افريقيا واسبانيا ... » .

انظر : « الموسوعة العربية العالمية » : ٢٧٨/١٦ ، « قضية البعث الإسلامي » تأليف وحيد الدين خان ، ترجمة محمد عثمان الندوي ، ص (٩٢ ـ ٩٣) ، (نشر دار الصحوة بالقاهرة ، ١٤٠٥ هـ) ، انظر : « ما هي النصرانية » تأليف محمد تقي العثماني ص (١٠٩ ـ ١١١) (مكتبة دار العلوم ، كراتشي) ، « حضارة العرب » تأليف جوستاف لوبون ، ترجمة عادل زعيتر ص (٥٦٦ وما بعدها) (مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٤م) .

(١) انظر : « القانون الدولي » علي ماهر ص (٦٠) ، « القانون الدولي » د. حافظ غانم ص (٤٨) ، « القانون الدولي » د. أبو هيف ص (٣٦) ، « أصول القانون الدولي » د. محمد سامي عبدالحميد : ٣٧/١ ـ ٣٨ .

(٢) انظر : « تاريخ أوربا في العصور الوسطى » تأليف أ . فيشر ، ترجمة محمد مصطفى زيادة : ٦/١ ـ ٧ ، (دار المعارف بمصر) . ويجدر أن نذكّر هنا بأن دعوة عيسى ﷺ في أصلها كانت دعوة إلى بني إسرائيل

أدت إلى نشوء ما يسمى بالأسرة الدولية المسيحية ، يتساوى أفرادها في الحقوق ولهم المُثل والمبادئ المشتركة نفسها ، ويسلّم الجميع للبابا الكاثوليكي بالسلطة الروحية العليا [1] . وظهرت فكرة جديدة للسلام العالمي في صورة دينية تبسط بواسطة الكنيسة الكاثوليكية أجنحتها على العالم النصراني وتحاول وفق نظرياتها الدينية وأطماعها في السيادة العالمية أن تفرضه على رعاياها . وبدأت فكرة السلام بما يسمى « هدنة الرب » [2] وتضافرت جهود البابا والإمبراطور للقضاء على

=

خاصة ، كما قال الله تعالى عنه : ﴿ وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ... ﴾ (سورة آل عمران ، الآية ٤٩) ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم... ﴾ (سورة الصف ، الآية ٦) . وفي الإنجيل الذي بين أيديهم نجد هذا النص في الإصحاح (١٥) من إنجيل متّى : « لم أرسل إلا إلى خراف بني إسرائيل الضالّة » وفي الفصل (٤٣) من إنجيل برنابا نصوص كثيرة على لسان عيسى عليه السلام أنه بعث لأمة واحدة وأن دعوته ليست للناس جميعاً ولا تخرج عن نطاق بني إسرائيل . وأما خروج الدعوة إلى الأمم الأخرى فهو من عمل بولس (شاؤول) . يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور :

« ثمّ إن ما عرض للمسيحية من المعنى العالمي الانتشاري ، لم يكن معنى أصلياً فيها ، ولا وارداً في خطابات المسيح عليه السلام ، وإنما كان أمراً راجعاً إلى ما قام به أصحاب المسيح عليه السلام ، وهم رسله وحواريوه ، لما تفرقوا في الأمم ونشروا دعوة المسيح عليه السلام وعمّموا في الدنيا البشارة التي جاء بها .

ثمّ ما وقع بعد ذلك من إيمان القيصر الروماني قسطنطين في القرن الرابع من التاريخ المسيحي ، بصورة جعلت المسيحية دين السلطة الرومانية ، فدخلت بذلك على مجتمع سياسي له مقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، فجاء الدين المسيحي عاملاً أضيف إلى العوامل الأولى التي كونت ذلك المجتمع متظاهراً معها في إقامة الوحدة على معانٍ مختلفة ، وعوامل متعددة يرجع بعضها إلى العقيدة الدينية ، ويرجع بعضها الآخر إلى عوامل منفصلة عن العقيدة الدينية » ، انظر : « المحاضرات المغربيات » لمحمد الفاضل ابن عاشور ص (١١٨ - ١١٩) جمع وإعداد عبدالكريم محمد ، (الدار التونسية للنشر ، ١٣٩٤ هـ) ، وانظر : « المسيحية : نشأتها وتطورها ص (١٦٨) تأليف شارل جنيبر ، ترجمة د. عبدالحليم محمود (دار المعارف ط٣) ، « النصرانية والتنصير » ، د. محمد عثمان صالح ، ص (٣٤ - ٣٦) .

(١) محمد حافظ غانم ص (٤٩) ، محمود سامي جنينة ص (٥٦) .

(٢) هدنة الرب : قاعدة تقضي بأن لا يدخل الكنيسة أحد يوم الأحد حاملاً سلاحاً ، وبأن لا تقوم حرب ، =

العنف في العالم المسيحي ، ونشر السلام بين الرعايا المؤمنين في سبيل السعادة الأبدية [1] .

وقد ساعد على تضامن الجماعة النصرانية ظهورُ الدين الإسلامي وانتشاره حتى شمل مجموعة كبرى من الدول بات يخشى ازدياد نفوذها وانتزاعها لسيادة العالم من النصرانية . وكان من أثر ذلك قيام الحروب الصليبية وما تركته من آثار [2] .

وعلى الرغم من هذا ، فإن النصرانية في أوربا كانت عقبة أمام نمو القانون الدولي بمعناه الحالي ، لأمرين :

(أولهما) : أن الرابطة التي قامت عليها العلاقات الدولية كان من شأنها أن تقصر هذه العلاقات على الدول النصرانية فيما بينها ، وتقصي عن الجماعة الدولية سائر الدول غير النصرانية كالشعوب الإسلامية . فلا عجب إذن أن يصدر البابا نقولا الرابع (ت ١٢٩٢ م) والبابا أوربانوس السادس (١٣٨٩ م) فتوى دينية تاريخية تقول : « إن الغدر إثم ، ولكن الوفاء مع المسلمين أكبر إثماً » [3] .

= ولا يشرع سيف من مساء الجمعة إلى صباح الاثنين من كل أسبوع . وتراعى هذه القواعد في النزاعات المحلية أكثر منه في الحروب الكبيرة .

انظر : « العلاقات السياسية الدولية » د. أحمد العمري ص (٣١) ، « شريعة الله وشريعة الإنسان » علي منصور ، ص (٩) .

(١) « العلاقات السياسية الدولية » د. أحمد العمري (٣١ ــ ٣٢) . وانظر : « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » د. علي منصور ص (٢٧ ـ ٢٨) .

(٢) انظر : د. سامي جنينة ص (٥٦ ـ ٥٧) ، د. أبو هيف ص (٣٧ ـ ٣٨) ، د. حافظ غانم ص (٤٩ ــ ٥٠) ، علي ماهر ص (٦٥) ، « الشخصية الدولية في القانون الدولي والشريعة » د. محمد كامل ياقوت ص (٢٨١ ـ ٢٨٥) .

(٣) انظر : تقديم الدكتور محمد حميدالله لكتاب « أحكام أهل الذمة » لابن قيم الجوزية : ٨١/١ (دار العلم =

(ثانيهما) : أن سلطة البابا الدينية وسيطرة الكنيسة على الشؤون الداخلية والخارجية تتنافى مع استقلال الدول ومساواتها ، وهو أساس القانون الدولي العام التقليدي [1] .

على أن تسلط الكنيسة ومحاولتها التدخل في كل شؤون الدول النصرانية أدى إلى قيام نوعين من الصراع في العصور الوسطى هما : صراع مع الدولة لكي تتغلب على أمراء الإقطاع تحقيقاً لوحدتها ومصلحتها ، وتأكيداً لسيادتها ، وكان لها الغلبة في ذلك .

والثاني : صراع الدول لكي تؤكد استقلالها في مواجهة الكنيسة وسلطان البابا [2] ، وقد انتهى هذا الصراع في حروب الثلاثين سنة التي انتهت بمعاهدة وستفاليا

=

للملايين ، بيروت) ، وقد نقل النص عن كتاب نيس ص (٢١٦) ، وراجع نصوصاً أخرى في « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (٣٧٣ ـ ٣٧٦) .

ومن الثابت تاريخياً أن المسيحيين لم يلتزموا بتلك القواعد التي استلهموها من قيم المسيحية في علاقاتهم المتبادلة ، ولم يلتزموا بها في حروبهم الصليبية ضد المسلمين ، بالرغم من التزام المسلمين في كافة حروبهم بقواعد الشريعة الإسلامية المنظمة لما قد يشنه الإمام على أعدائه من حروب ، ويكفي في هذا المجال ـ لإثبات صحة هذا القول ـ الرجوع إلى أيٍّ من مراجع التاريخ العربية والإفرنجية المبينة لمسلك الأتابكة أو الأيوبيين أو المماليك المتفق ـ عموماً ـ وتعاليم الإسلام ، ولما ارتكبه فرسان الصليب في الأرض المقدسة ، من مذابح وفظائع يعجز عنها الوصف .

« أصول القانون الدولي » د. محمد سامي عبدالحميد : ٤٠/١ ، وانظر : « حضارة العرب » تأليف غوستاف لوبون ، ترجمة عادل زعيتر ، ص (٣٠٣) ، « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ص (٤٠ ـ ٤١) ، « العلاقات الدولية في الإسلام » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (١٠٢ ـ ١٠٤)

(١) انظر : « القانون الدولي العام » د. محمود سامي جنينة ص (٥٦ ـ ٥٧) ، د. علي صادق أبو هيف ص (٣٧ ـ ٣٨) ، علي ماهر ص (٦٥) ، د. محمد حافظ غانم ص (٤٩ ـ ٥٠) .

(٢) كانت الكنيسة تسيطر على أتباعها بطغيانها الروحي والفكري والمالي والسياسي وكان رجال الدين يمثلون قمة هذه السيطرة . انظر بالتفصيل : « مذاهب فكرية معاصرة » للأستاذ محمد قطب ص (٣٠ ـ ٥٣) (الطبعة الأولى ١٤٠٣ ، دار الشروق) ، « العلمانية : نشأتها وتطورها وآثارها » ، تأليف سفر بن عبدالرحمن الحوالي ، ص (١٢٣ ـ ١٤٣) (منشورات مركز البحث العلمي وإحياء التراث بجامعة أم القرى ١٤٠٢ هـ) .

سنة (١٦٤٨) [١] ، وبموجبها أعيد إنشاء العلاقات الدولية بين القوى الأوربية التي تقود أعنّة الحياة السياسية لسنوات عديدة ، ووُضِعت أسس جديدة لتحديد حقوقها تحديداً واضحاً مرسوماً ، كما انتهى نظام القرون الوسطى وقواعد القانون العام القديمة وفكرة الطموح في إنشاء إمبراطورية عالمية واحدة ، وحلّ محلها اتحاد الدول الجرمانية بعد شطر أوربا الوسطى إلى دول كاثوليكية وأخرى بروتستانتية ، وبرزت فكرة توازن القوى في العلاقات السياسية الدولية في عالم ما بعد الإصلاح الديني [٢] .

ب ـ ومن العوامل المؤثرة في العلاقات الدولية : اكتشاف القارة الأمريكية سنة (١٤٩٢ م) [٣] فقد أثار هذا الاكتشاف فيما بعد ، مسائل دولية جديدة ، في مقدمتها مسألتا الاستعمار وحرية البحار . ودفع ذلك فقهاءَ القانون الدولي إلى معالجة هذه المسائل ، وظهرت فيها مؤلفات أهمها كتاب جروسيوس « البحر الحر » دعم فيه مبدأ حرية البحار وحرية التجارة مع البلاد المكتشفة حديثاً ، والذي كان له أعظم الأثر في توجيه القواعد الدولية في هذا الشأن إلى ما أصبحت عليه في الوقت الحاضر [٤] .

جـ ـ وما أن بدأ تيار الأفكار يسير نحو المبادئ الملائمة حتى صدمته حركة رجعية ؛ إذْ ظهر كتاب ماكيافلي « الأمير » في سنة (١٥١٣ م) ، الذي يمثل هذه

---

(١) انظر : « القانون الدولي » د. حافظ غانم ص (٤٩) د. أبو هيف ص (٤٩) ، د. محمد عزيز شكري ص (٢٤) ، « النظم الدولية » د. عبدالحميد الحاج ، ص (٨٦) .

(٢) انظر : « العلاقات السياسية الدولية » د. العمري ص (٥٣ ـ ٥٤) « الشريعة الإسلامية والقانون » ، علي منصور ، ص (٤٥ ـ ٥٠) .

(٣) يعزو الأوربيون اكتشاف أمريكا إلى كولومبس . ولكن الأبحاث العلمية تدل على سبق المسلمين لذلك منذ عام (١١٠٠ م) .

(٤) انظر : « القانون الدولي » د. أبو هيف ص (٣٨ ـ ٣٩) ، « النظم الدولية » د. عبدالحميد الحاج ، ص (٨٦ ـ ٨٧) ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » ، علي منصور ص (٦١) .

الحركة ، ونشر به مذهباً يقوم على أنه « لا وجه لتطبيق علم الأخلاق في أمور الدولة » ، وأباح للأمير أن يتظاهر بالرحمة والإنسانية والشفقة والتدين ، ويفعل عكس ذلك متى دعت إليه المصلحة . وكان يدعو إلى تكوين دول أكبر من الإمارات الصغرى للوقوف في وجه الدين الإسلامي الجديد . وانتشرت تعاليم ماكيافلي ودانت لها أوربا ، واتخذ الملوك والقُوَّاد العسكريون مبادئه شعاراً لهم ، واتجهت ميول الساسة نحو الفوضى الأخلاقية ، وقامت على أساس الغش والخداع والوقيعة والدسائس . فكانت الحروب في غاية القسوة والغدر والجور ؛ قتلٌ للكبار والنساء والصغار ، وتخريب للبلاد ، وتعذيب للأسرى ثمَّ إعدامهم بعد ذلك .

مات ماكيافلي سنة (١٥٢٧) ، لكن مذهبه بقي شائعاً من بعده زهاء قرن من الزمان بين رجال دول أوربا الذين تحرروا من قيود الأخلاق الفاضلة ، فرحبوا بالفلسفة السياسية الحديثة المكيافيلية ، وخلاصتها : « أن الأنانية والمنفعة الذاتية شعار الدولة السياسي » . ولا يزال مذهب ميكافيلي منتشراً في معظم دول العالم [١] .

إن كل ما وصفه ماكيافيلي في كتابه « الأمير » كان طابع ذلك العهد وما يتّبعه السادة ، بل لم تك ثمة أساليب وردت في هذا الكتاب لم يرتكبها الحكام منذ مدة طويلة و لم يتخذها كثير من رجال السياسة ديدنهم دائماً قبل ظهور « ماكيافيلي » بلا حاجة إلى الاسترشاد بكتاب « الأمير » [٢] .

د ـ وما كان لتلك الأفكار والمبادئ أن تنتشر دون أن تثير الشكوى وتدعو إلى شيء من الإصلاح والعلاج الشافي من تلك الأدواء ؛ فقام مفكرون يعارضون

---

(١) انظر : « القانون الدولي » علي صاهر ، ص (٦٧ ـ ٦٨) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٥٩) ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » علي منصور ، ص (٢٨ ـ ٢٩) ، « شريعة الله وشريعة الإنسان » ص (١١) .

(٢) انظر : « العلاقات السياسية الدولية » د. العمري ، ص (٣٣ ـ ٣٤) .

تعاليم ماكيافيلي وأتباعه قائلين : إن العلاقات الدولية يحكمها في حالتي الحرب والسلم قانون أساسه العرف والعادة والحقوق الطبيعية للإنسان وللدول . ومن هؤلاء راهب اسباني اسمه « فيتوريا » وآخر اسمه « سوارس » . وقام في إيطاليا محامٍ هولندي اسمه « جينتيليس » وغيرهم من المفكرين الذين مهدوا لكتابات المحامي الهولندي « جروسيوس » الذي وضع كتابه عن « قانون الشعوب » وفيه تنظيم لكتابات أسلافه وتأصيل لها على أساس من التاريخ والمنطق ، مستفيداً من نظريات كانت موضع احترام وقبول من المفكرين في ذلك العصر . ولذلك ينعت كُتّاب الغرب جروسيوس بأنه « أبو القانون الدولي العام » .

وبهذه الحلقة انتهت مرحلة العصور الوسطى في القانون الدولي الأوربي ، وبدأت نهضة علمية جديدة هي العصر الحديث للعلاقات الدولية [١] .

ومن الجدير بالذكر هنا أننا لم نخصص في هذا المبحث فقرة للعلاقات الدولية في الإسلام ـ وقد قامت دولته في هذا العصر ـ لأننا سنجعل ذلك مبحثاً مستقلاً قائماً بذاته . والله الموفق .

المطلب الثالث

العلاقات الدولية في العصور الحديثة

يرتبط القانون الدولي الوضعي في العصور الحديثة ارتباطاً وثيقاً بنشأة الدول الأوربية واستقلالها ، والتحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية التي واكبتها ؛ حيث

---

(١) انظر : المراجع السابقة ، « القانون الدولي وقت السلم » د. حامد سلطان ، ص (٢٦) .

ظهـرت فكـرة « العائلـة الدوليـة » [1] في منتصـف القـرن السـابع عشـر ، في معـاهدة وستفاليا (١٦٤٨ م) ـ وقد أشرنا إلى أن المؤرخين الأوربيين يؤرخـون بـدء العصـور الحديثة للقانون الدولي من هذه المعاهدة ـ وهي التي أقامت القواعـد التقليديـة للقـانون الدولي العام . وهي تبنى أساساً على وجود العائلـة الدوليـة وحريـة الـدول والمسـاواة بينها جميعاً في الحقوق بعد زوال سلطة البابا ، وتطبيق مبدأ التوازن الـدولي للمحافظة على السِّلم ، وظهور فكرة المؤتمر الأوربي الذي يتألف مـن مختلـف الـدول الأوربيـة ، والذي ينعقد لبحث مشاكلها على ضوء المصـالح الأوربيـة ، كمـا نشـأ نظـام التمثيـل الدبلوماسي الدائم بواسطة سفارات دائمة ، وفتحت الباب لتدويـن القواعـد القانونيـة التي يجب أن تسير عليها الدول في علاقاتها [2] .

---

(١) تعني العائلة الدولية « مجموع الوحدات الدولية ـ وأهمها الدول ذات السيادة التي يقـع عليهـا إلـزام القـانون الدولي ـ وليست هذه الجماعة من الوجهة القانونية مستقلة عن الدول الأعضـاء فيهـا ، بـل هـي تعبير عـن صلات يربط بينها أنواع من الترابط » .

وتعتبر فكرة العائلة الدولية بصورتها الحديثة فكرة غريبة عن الإسلام ، وسبب نشوئها هو تمكـين الـدول المسيحية وحدها من أن تمتلك أراضي الجماعات غير المسيحية وأن تبطش بها وتستنزف خيراتها ، فلذلـك كونت فيما بينها عائلة دولية ، فكانت في أول نشأتها أوربية مسيحية خالصة . وإن كان هـذا الإطـار قـد انفك تدريجياً حتى لم يعد له أثر فعلي الآن بعد أن أصبحت كل دولة معترف باسـتقلالها عضـواً في العائلـة الدولية ، سواء كانت مسيحية أو غير مسيحية ، وسـواء كـانت متمدنـة أو غـير متمدنـة ، لأن التجـارب المريرة التي مرَّ بها العالم في ظل الوضع الأول قد علمته مضار ذلك الوضع .

انظر : « القانون الدولي » د. حسـني جـابر ، ص (٥٣) ، « مصنفـة النظـم الإسـلامية » د. مصطفـى كمال وصفي ، ص (٢٨٥) ، « القانون الدولي العام » د. حامد سـلطان وآخريـن ص (١١ ــ ١٢) ، « قانون التنظيم الدولي » د. صلاح الدين عامر ، ص (٦١ ـ ٦٢) .

(٢) انظر : « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٦٠) ، « القانون الدولي » د. محمد حافظ غانم ص (٥٥ ـ ٥٧) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٦٢ ـ ٦٣) ، د. أبو هيف ، ص (٣٩ ـ ٤٠) ، محمد عزيز شكري ، ص (٢٥ ـ ٢٦) ، علي علي منصور ، ص (٤٩ ـ ٥٠) .

وبعد ذلك توطدت قواعد القانون الدولي العام التقليدية الخاصة بالسِّلم والحرب والحياد تحت تأثير مجهودات علماء وشراح القانون الدولي العام وأعمال المؤتمرات الدولية اللاحقة لمؤتمر وستفاليا والحركات التحررية التي قامت في أوربا وأمريكا [(١)] .

وقبل أن نفصِّل في تطور القانون الدولي في أوربا في العصور الحديثة يمكن أن نشير بكلمة مجملة إلى أننا لا نجد كبير فرق بينها وبين تلك العصور الأولى ، على الرغم من التقدم الفعلي في تدوين قواعد هذا القانون العام ؛ ذلك أن فكرة تساوي الناس أمام القانون ـ تلك الفكرة التي طالما طالبت بها الشعوب وتشدقت بها الحكومات ـ لم تتخذ بَعْدُ في نظر الغربيين صفة القانون العام الشامل . ألم يقل « ستيورات ميل » باستحالة تطبيق القانون على الشعوب الهمجية ؟ أو لم يحدد لوريمير على وجه الأرض مناطق ثلاثاً تخضع كل منها لقانون مختلف ؟

ثمَّ جاء ميثاق « عصبة الأمم » بعد الحرب العالمية الأولى فأقرَّ هذا التقسيم وأكسبه سلطة القانون . وأخيراً شكَّلت « جمعية الأمم المتحدة » بعد الحرب العالمية الثانية فرأينا روح التفريق وعدم المساواة لا يزال مسيطراً فيها على عقول الذين يتحكمون في مصير الإنسانية ويبسطون سيطرتهم ونفوذهم عليها [(٢)] .

ويمكننا أن نميز في هذه العصور بين مراحل ثلاث لتطور القانون الدولي الحديث ، حيث تمايزت الأسس أو القيم التي تقوم عليها العلاقات الدولية الأوربية :

---

(١) « المدخل إلى القانون الدولي العام » د. محمد عزيز شكري ، ص (٢٦) . وانظره بالتفصيل : د. حافظ غانم ص (٥٧ ــ ٦١) ، د. حنينة ، ص (٦٤ ــ ٧٤) ، د. أبو هيف ، ص (٤١ ــ ٤٦) ، علي ماهر ، ص (٧٠) وما بعدها ، « مبادئ القانون الدولي العام » د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٢٧ و ٥٧) وما بعدها .

(٢) انظر : « دراسات إسلامية » د. محمد عبدالله دراز ، ص (١٤١) ومقاله في المجلة المصرية للقانون الدولي ص (٢ و ٣) في المجلد الخامس ، ١٩٤٩ . وراجع : « الحرب والسلم » د. مجيد خدوري ص (٣٧٧) .

أ ـ ففي المرحلة الأولى ، التي تبدأ من معاهدة صلح وستفاليا عام (١٦٤٨ م) حتى عام (١٨٥٦ م) كانت النصرانية هي الأساس الذي تقوم عليه العلاقات الدولية . ولذلك أعلن التحالف الديني في المؤتمر الأوربي المقدس [١] عام (١٨١٥ م) عزْمَ المتعاقدين القويَّ على ألاّ يتخذوا لسياستهم وتسيير شؤونهم وحلِّ مشكلاتهم إلا بقواعد الدين النصراني ، وأنهم يتبعون هذه الخطة لأنهم يعتبرون أنفسهم مندوبين من العناية الإلهية لمباشرة الحكم [٢] ، ويعدُّون أنفسهم أسرة واحدة ، رغم أنهم يحكمون بلداناً متعددة ويتبؤون عروشاً متفرقة [٣] .

ولكن هؤلاء الأوربيين لم يجدوا في النصرانية ضالَّتهم المنشودة من القوانين والنظم السياسية فانطلقوا في شؤون الحرب والسلم وفي معاملة الشعوب يتصرفون تبعاً لأهوائهم ، ولم يكن لهم من مثالية النصرانية شيء ، حتى قال هوغو غروسيوس (ت ١٠٥٠ هـ ـ ١٦٤٥ م) في مقدمة كتابه « حقوق الحرب والسلم »

---

(١) لست أدري من أين جاءت له القدسية !

(٢) وهذه العناية الإلهية المزعومة هي التي دعتهم إلى الاستيلاء على بلاد المسلمين وحكمها وتثبيت دعائم المسيحية فيها ، فقد قال المعتمد البريطاني اللورد كرومر في تقريره السنوي الشهير المسمى « مصر الحديثة » : « إن واجب الرجل الأبيض ـ يقصد الحاكم الإنجليزي ـ الذي وضعته العناية الإلهية (!) على رأس هذه البلاد ـ مصر ـ هو تثبيت دعائم الحضارة المسيحية إلى أقصى حدٍّ ممكن ، بحيث تصبح هي أساس العلاقات بين الناس . وإن كان من الواجب ـ منعاً من إثارة الشكوك (!) ـ ألاّ يعمل رسمياً على تنصير المسلمين ، وأن يرعى من منصبه الرسمي المظاهر الزائفة للدين الإسلامي ، كالاحتفالات الدينية وما شابه ذلك » .

انظر : « المستشرقون والإسلام » للأستاذ محمد قطب ، ص (١٨) ، « الجهاد وأثره في نشر الدعوة الإسلامية » د. علي بن نفيع العلياني ، ص (٣٠١) ، (دار طيبة بالرياض) .

(٣) انظر : « العلاقات السياسية الدولية » د. العمري ، ص (٤٧) ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » علي منصور ، ص (٥٧ ـ ٥٨) ، « القانون الدولي » علي ماهر ، ص (٧٩ ـ ٨٢) .

ما نصه : « إن المسيحيين في عصرنا يُقْدِمون في حروبهم على أعمال تستحي منها الوحوش أنفسها » . ومن العجيب أنهم ظلوا حتى سنة (١٢٧٣ هـ ١٨٥٦ م) يعتقدون أن أحكام الحقوق المدنية لا ينبغي تطبيقها إلا على دول نصرانية . وأعجب من ذلك أن البابا نقولا الرابع (٦٨٧ ـ ٦٩٢ هـ ، ١٢٨٧ ـ ١٢٩٢ م) والبابا أوربانوس السادس (٧٨٠ ـ ٧٩٢ هـ ، ١٣٧٨ ـ ١٣٨٩ م) لم يجدا ضيراً في إصدار مثل هذه الفتوى التاريخية التي تنص على أن الضرر إثم ، ولكن الوفاء مع المسلمين أكثر إثماً [1] .

وفي هذه المرحلة لم تكن العائلة الدولية شاملة . وكانت قاصرة على الدول النصرانية فقط . وقد أعطى البابا بركاته في هذه المرحلة لكل مسيحي يحاول أن ينتقم من الكفرة المسلمين واستهدفت حركة الكشوف الجغرافية تفريق العالم الإسلامي واكتشاف طرق للتجارة مع الشرق لا تمرُّ بالعالم الإسلامي [2] .

---

(١) انظر : « أحكام أهل الذمة » : ١/٨٠ ـ ٨١ من مقدمة الدكتور محمد حميد الله . وقد نقل النص عن كتاب نيس ص (٢١٦) . وراجع نصوصاً وتصريحات أخرى في « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (٣٧٣ ـ ٣٧٦) . انظر فيما سبق ص (١٩٦) .

(٢) وذلك أن أوربا تحت لواء الكنيسة الكاثوليكية لما فشلت في القضاء على الدعوة الإسلامية عن طريق تدمير مراكزها في أوربا ثمَّ الزحف الصليبي نحو الشرق العربي للقضاء عليها في موطنها الذي انطلقت منه ، رغم تحالفها مع القوات المغولية الوثنية في حركة الكماشة الضخمة على العالم الشرقي الإسلامي من الشرق والغرب في وقت واحدٍ لما فشلت في هدفها هذا وجدت أن العملية التي تحقق لها ما تريد هو إحكام الحصار البحري على العالم الإسلامي مع قطع اتصاله التجاري والثقافي بالشرق الأقصى ، فتتحقق السيطرة اقتصادياً وثقافياً على الشرق الأقصى من مصادر ثروته ، وعلى عقول شعوبه ، فتتحقق سيادة الغرب على الشرق .

وهذا الهدف رددته المراسيم البابوية والرسائل إلى الأمير البرتغالي هنري الملاح حين أمدَّته بدعمها المالي والروحي لوضع خططه اللازمة لتحقيق الهدف الذي تريده ، ويفصح عنه أيضاً سلوكهم في امتلاك الأقاليم التي اكتشفوها وحيازتهم لها وما ترتب على ذلك كله .

ولذلك كانت رحلة فاسكودوغاما الشهيرة رحلة استكشافية صليبية ، فقد قال عندما وصل إلى =

وهكذا برَّر رجال الدين النصراني المدَّ الاستعماري بهدف ديني في البداية هو القضاء على الإسلام واستحلُّوا أيَّ ضربات توجه للأنظمة الاقتصادية والاجتماعية للدول الإسلامية . ولم يكن ثمة حرج عندهم في الاستيلاء على أراضي الدول غير النصرانية وفتح أقاليمها واستعباد أهلها كما تشاء ولو اعتنق أهلها النصرانية بعد ذلك ؛ لأن الأوربي يشعر أنه سيد العالم ، وهو الشعور الذي ورثوه ـ كما ورثه الغربيون في المدنية المعاصرة ـ عن الرومانيين [1] .

ومن هنا سمي النظام الدولي الذي كان يشرف على العالم وقتئذ بنظام « المؤتمر الأوربي » رمزاً إلى أن تصريف شؤون العالم كان يتم في تلك المؤتمرات التي تعقدها دول أوربا الكبرى ، وقد كان لهذا المؤتمر أثر كبير في تطور القانون الدولي العام وتحديد الكثير من قواعده بتدوينها في الاتفاقات الدولية الكبرى التي أُبرمت في نهاية القرن الماضي وأوائل القرن الحالي [2] .

ومن ناحية أخرى ، يمكن القول بأن « التحالف المقدس » امتداد للحروب الصليبية ، إذْ أن التحالف نصَّ على تثبيت قواعد الأخلاق النصرانية ، وقام عمل

=

المحيط الهندي ـ بعد أن دار حول رأس الرجاء الصالح ـ « الآن طوَّقنا رقبة الإسلام ، ولم يَبْق إلا جذب الحبل ليختنق فيموت » ! هذا مع أن الذي هداه في رحلته تلك هو البحار المسلم ابن ماجد ، وهو الذي اكتشف الطريق .

انظر بالتفصيل : « الشخصية الدولية » د. محمد كامل ياقوت ، ص (٢٦١ ـ ٢٦٣) ، « أحكام القانون الدولي » د. سلطان ، ص (٢٣٣ ـ ٢٣٥) ، « المستشرقون والإسلام » محمد قطب ، ص (١٨) .

(١) انظر : « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٦١ ـ ٦٢) ، « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٢٨٠) (مكتبة وهبة ، ١٣٩٧ هـ) ، د. حنينة ، ص (٦٥ ـ ٦٦) ، د. العمري ، ص (٤٤ ـ ٤٩) ، أبو هيف ، ص (٤٢) ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة » د. حامد سلطان ، ص (٩ ـ ١٠) ، وله أيضاً « القانون الدولي وقت السلم » ، ص (٢٩) .

(٢) انظر : « القانون الدولي » د. أبو هيف ، ص (٤٤) .

الدول المتحالفة شاهداً على ذلك ؛ فقد نصبت نفسها مهيمنة على الدول الأخرى في شؤونها الداخلية والخارجية بحجة الأمن العام في أوربا ؛ فقد ثارت اليونان ــ وكانت ولاية تركية ـ على الدولة العثمانية ، فتدخلت الدول الكبرى بقصد إنقاذ شعب نصراني من التبعية لدولة إسلامية ، وأعلنت استقلال اليونان سنة (١٨٣٠ م) ، كما ساندت حركة الانفصال عن الدولة العثمانية . وهذا ما حدث عندما حاولت أيضاً رومانيا والصرب وبلغاريا الانفصال عن الدولة العثمانية فأعانتها الدول الأوربية النصرانية الكبرى ، كما تدخلت في بلاد أخرى .

ومن أقوى الأدلة على ذلك أيضاً : ما كتبه أحد ساسة فرنسا في عهد لويس الرابع عشر ، حيث قال : « إن على فرنسا أن تنتهز فرصة السلام الذي تنعم به أوربا بعد حرب السنوات السبع وتنقضّ على الدولة العثمانية لتقيم صرح المسيحية وتستخلص الأراضي المقدسة ، وإن مشروع قناة السويس مشروع صليبي ، ويجب أن تكون ملكاً مشتركاً للعالم المسيحي » [1] .

ب ـ وأما في المرحلة الثانية ـ من العصور الحديثة ـ فقد اتخذت الدول الأوربية فيها أساساً جديداً للعلاقات الدولية ، وهو « المدنية » ، بمعنى أن الدول المتمدينة يصح أن يعترف لها بالشخصية الدولية ، وأن يكون لها حق التملك ، وأن تكون عضواً في العائلة الدولية .

وكان السبب في العدول عن الأساس الأول هو اضطرار الدول الأوربية في معاهدة

---

(١) انظر : « الشريعة والقانون الدولي » علي منصور ، ص (٥٨ ــ ٥٩) ، « فكرة التنظيم الدولي » د. عبدالله العريان ، بحث بمجلة القانون والاقتصاد ، السنة الخامسة والعشرون ، ١٩٥٥ م ، ص (٢٢٣ ـ ٢٢٨) ، وراجع : « التعصب الأوربي أم التعصب الإسلامي ؟ مائة مشروع لتقسيم الدولة العثمانية » علق عليه وقدم له محمد العبدة ، الطبعة الأولى ، ١٤١٦ هـ (دار طيبة ، الرياض) .

صلح باريس عام (١٨٥٦ م) إلى قبول الدولة العثمانية عضواً في العائلة الدولية لاعتبارات تتعلق بالتوازن الدولي ، فتشارك الدول النصرانية في الحقوق والواجبات الدولية على أساس المساواة .

غير أن هذه العضوية في الأسرة الدولية ظلت ضعيفة بالنظر إلى استمرار بقاء نظام الامتيازات الأجنبية فيها حتى سنة (١٩٢٣ م) .

وبعد نصف قرن من الزمان سنحت مثل هذه الفرصة لليابان [1] . وهكذا دواليك .

بيد أن هذا الضرب من المشاركة على الصعيد الدولي لم يبلغ أن يكون حقاً للدول غير النصرانية ، بل كان منتهى أمره أنه عطاء تمنحه الدول النصرانية لغيرها بشروطٍ أهمها أن تكون الدولة التي لا تدين بالنصرانية ذات حضارة ومدنية . ويعنى بالحضارة والمدنية حضارة أوربا ومدنيتها . فما زال الفكر الأوربي أسير الرواسب الاستعلائية التي ظلّت عميقة تحت التربة الأوربية ، تكشفها عوامل التعرية من حين إلى حين . ففي تصريح لأحد رؤساء الحكومات الهولندية في البرلمان الهولندي في ٤ ديسمبر سنة (١٩٥٦ م) يقول : « إن الدول المسيحية وحدها هي التي تستطيع أن تميز بين العدل وغير العدل ، وبين الحرب المشروعة والحرب غير المشروعة » وتساءل عما إذا كان المسلم أو الهندي يستطيع أن يعي معنى العدوان ، لأن إدراك مثل هذا المعنى قاصر على الدول ذات الثقافة المسيحية » [2] !

---

(١) قال دبلوماسي ياباني مخاطباً العالم الغربي متهكماً « حينما تحقق لكم أننا على الأقل نتساوى معكم في علوم الدمار سمحتم لنا بالجلوس على موائدكم باعتبارنا متحضرين » ! وكان ذلك عقب انتصار اليابان على روسيا القيصرية .

انظر : « الشخصية الدولية » د. محمد كامل ياقوت ص (٢٧٧) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٦٣) .

(٢) « تطور المجتمع الدولي » د. يحيى الجمل ، ص (٣٧) نقلاً عن د. كامل ياقوت ص (٢٧٧) مرجع سابق .

وأما الأستاذ « لوريمر » فإنه قسم العالم بالنظر إلى الشرائع الدولية إلى ثلاث طبقات - كما تقدم - الأولى تتمتع بجميع الحقوق ، وهي الشعوب المتمدينة التي تشمل - في أكثر الأحيان - الأمم النصرانية . والثانية تتمتع بقسم منها وهي الشعوب البربرية ، أي التي تعتبر نصف متمدينة ، وتدخل فيها الأمم الإسلامية . والثالثة لا تتمتع إلا بجزء يسير من معاملة الإنسان للإنسان ، وهي الشعوب المتوحشة [1] !

هذا ، وقد استغلت الدول الأوربية شعار المدنية لترتكب به أفظع الجرائم على البشرية ؛ فقد احتلت أقاليم الدول الأخرى بنهم شديد ، وراحت تستغلها أبشع استغلال ، وتنقل مواردها إليها . وعلى أساس ذلك قامت الثورة الصناعية في أوربا وتكونت هياكلها الاقتصادية الضخمة . وبالجملة : تمّ بناء الحضارة الأوربية الصناعية .

وهكذا صبغ الغرب العلاقات الدولية - في المدة التي سيطر فيها على العالم - بصبغة غير إنسانية ، وبنى علاقاته على أساس السلب والنهب . والقاعدة في هذا إحلالُ بركات المدنية الغربية على الشعوب البربرية (غير الأوربية) ، وحقيقة الأمر - كما هو معروف - هو الاستيلاء على الموارد العريضة للمادة الأولية اللازمة للصناعات الأوربية ، وتسخير أبناء الشرق في استخراج هذه المادة بأزهد الأجور . وساعدها على ذلك كله نظام الامتيازات الأجنبية في الدول الإسلامية ، فتمكنت بهذه الوسيلة من الاحتفاظ لنفسها ولرعاياها بأوضاع ممتازة ، والاستمتاع بحقوق لم يكن يستمتع بها مواطنو الدول الإسلامية أنفسهم ، واكتسبت لنفسها ولرعاياها كذلك إعفاءات

---

(١) انظر : « قواعد القانون الدولي العام في الإسلام » للشيخ محمد البنا ، مقال في مجلة لواء الإسلام ، العدد العاشر ، سنة ١٣٦٧ هـ ، « القانون الدولي العام » د. حنينة ، ص (٣٨ - ٣٩) ، « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (٣٧٧) ، « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (٥١)

واسعة المدى . وقد عمَّ نظام الامتيازات الأجنبية الدول الآسيوية البوذية أيضاً . كما أن الدول الأوربية النصرانية أنشأت بعض الشركات الاستغلالية ـ كشركة الهند الهولندية والشركة الإنجليزية ـ لتمهد لها استعمار بعض الدول الآسيوية ، ومنحت هذه الشركات سلطات مطلقة فيما يتعلق بالمعاملة التي فرضتها على الدول المغلوبة على أمرها [1] .

وهذا التسابق في سبيل التسلط ، وتنازعُ مجموعة الدول الغربية الكبرى في حصول كل دولة منها على أدسم قطعة في الفريسة الصريعة ـ وهي بلدان الشرق الأدنى والأوسط والأقصى وشعوبها ـ وما بين الشعوب الغربية من حزازات وأحقاد أوغرت الصدور وأذكت نيران الأخذ بالثأر ـ هذا كله كان المسؤول الأول عن اندلاع الحرب العالمية الأولى(١٩١٤ م) واستمرت أربع سنوات عجاف تعرضت فيها البشرية لأهوال قاسية ، وقلبت نظام أوربا ، وامتد أثرها إلى مختلف بلاد العالم . ولما هدأت هذه العاصفة اجتمعت الدول من جديد في مؤتمر باريس (١٩١٩ م) لإعادة بنيان الدول الذي كان على شفا جرف هار فانهار به [2] ، وهنا تبرز مرحلة جديدة للقانون الدولي في العصور الحديثة انفسح فيها المجال أمام كثير من الدول للدخول في عضوية الأسرة الدولية بعد أن كانت محرومة منها بحجة أنها لا ترقى إلى مستوى الحضارة الأوربية ، وبعد الحرب العالمية الثانية تمكنت دول أخرى من الدخول في هذه العضوية الدولية .

---

(١) انظر : « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (٦٣ ـ ٦٥) ، « مصنفة النظم الإسلامية » ، ص (٢٨١) ، « العلاقات السياسية الدولية » ، ص (١٤٣) ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ، ص (١٠) « القانون الدولي وقت السلم » د. حامد سلطان ، ص (٢٩ ـ ٣٠) .

(٢) انظر : « العلاقات السياسية الدولية » ، ص (١٣٦ ، ١٥٢ ـ ١٥٧) ، « القانون الدولي » د. حافظ غانم ص (٦٢) ، د. أبو هيف ، ص (٤٥ ـ ٤٦) . د. محمود سامي جنينة ، ص (٦٩) .

جـ ـ **المرحلة الثالثة ؛ وهي مرحلة التنظيم الدولي** . وفيها اتخذت الدول الأوربية من السِّلم أساساً للقانون الدولي ، نتيجة لنمو الثقافة ونشاط التعاون بين الأمم تبعاً لاتساع وسائل النقل وتبادل الرأي ، ولأن المرحلة الجديدة تقتضي أن تتغير الواجهة والأساس في العلاقات الدولية عمَّا كانت عليه من صورة استعمارية مكشوفة في المرحلة السابقة . وتعددت آراء الكُتّاب والمفكرين ، كلها تضرب على نغمة وجوب وضع حدٍّ لسباق التسلح وإنشاء تحكيم دولي جبري ، ووضع أسس لسلامٍ عالمي . وإن كان لا مفرّ من الالتجاء إلى السلاح فلا أقلَّ من قيام قواعد إنسانية لتخفيف ويلات الحرب وآلامها [1] .

وانتهى مؤتمر باريس (١٩١٩ م) في أعقاب الحرب الأولى ، بخمس معاهدات صلح فرضت على الدول الخمس المنهزمة وسوّيت فيها المسائل الإقليمية على أساس مثلث روعي فيه ـ بِنِسب متفاوتة ـ فكرة التوازن الدولي من ناحية ، ومصالح الدول الكبرى من ناحية ثانية ، ورغبات الشعوب الأوربية وعواطفها القومية من ناحية ثالثة . وتنفيذاً لذلك وزعت الممتلكات الألمانية والتركية على الدول الكبرى عن طريق نظام الانتداب الذي استحدثه هذه المؤتمر ليطلي به الاستعمار بطلاء جديد يخفف من اصطدامه بالشعور الوطني لشعوب هذه الممتلكات ، كما قصد منه مخاتلة الشعوب التي وعدت أثناء الحرب بالحرية والاستقلال وحق تقرير المصير ؛ فبقيت مصر تحت الحماية الإنجليزية ، ولم يسمح لوفدها بشهود مؤتمر السلام ، ووضعت سورية تحت الانتداب الفرنسي ، ووضعت فلسطين تحت الانتداب الإنجليزي . وقيل لهذه الشعوب : إن الانتداب وسيلة لتدريب أهل البلاد على الحكم والسياسة وبعدها يأتي الاستقلال . وبذلك فتّتت الدولُ الكبرى الدولَ العربية الإسلامية وجزأتها إلى أجزاء ودويلات [2] .

---

(١) « العلاقات السياسية الدولية » د. العمري ، ص (١٤٣ ـ ١٤٤) .

(٢) انظر : « القانون الدولي العام » د. أبو هيف ، ص (٤٦) ، د. محمد حافظ غانم ، ص (٦١ ـ ٦٣) ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » علي منصور ، ص (٦٦ ـ ٦٨) .

وكان ـ كذلك ـ من نتائج مؤتمر باريس (١٩١٩ م) النص على **إنشاء عصبة الأمم لتكوين أداة لحفظ السلم العام** ولتوطيد العلاقات الودية بين الدول [١] . ولكنها نشأت في جو من التناقض والضعف نتيجة سياسة وأطماع الدول الكبرى عقب الحرب العالمية الأولى . ولذلك فشلت العصبة في كل محاولاتها للتوفيق الدولي واستتباب الأمن ، ولم تَحُلْ الاتفاقات التي تمت في كنفها دون اندلاع مجموعة من الحروب والاعتداءات ، تحت سمع العصبة وبصرها ، مهدت للحرب العالمية الثانية ، التي فاقت في بشاعتها كل ما توقعه أشد الكتّاب تشاؤماً ، وكانت صفحة سوداء مظلمة في تاريخ البشرية [٢] .

---

(١) تعود الجذور التاريخية لنشوء عصبة الأمم إلى المدرسة اللاتينية أو الكاثوليكية في الفكر الأوربي والتي تعكس الطبيعة الرومانية القائمة على العنف وعبادة القوة المادية والتعصب العقدي والروح الصليبية ضد العالم الإسلامي .

ومن دعاة هذه المدرسة (بيير ديبو) من رجال القانون الفرنسي ، ففي كتابه « استرداد الأرض المقدسة » يدعو إلى تكوين عصبة أمم تكون قاصرة على الدول الأوربية وقادرة على محاربة العالم الإسلامي لاسترداد فلسطين من أيدي المسلمين لتكون في يد الأوربيين .

ثمَّ جاء الوزير الفرنسي سالي سنة (١٦٠٣) بمشروعه لإنشاء جمهورية مسيحية كبرى تضم شعوب أوربا المسيحية ـ ما عدا الشعوب الأرثوذكسية ـ ويلاحظ : أنه بينما يستنكر الحرب فيما بين الدول الأوربية ، فإنه يراها مشروعة ضد روسيا الأرثوذكسية وتركيا الإسلامية ، ـ لأنها حرب ضد الكفار ـ .

ثمَّ مشروع الفيلسوف الألماني « ليبتسي » سنة (١٦٧٠ م) لتكوين اتحاد بين الدول الأوربية حتى تتمكن من محاربة الدولة العثمانية واقتسام ممتلكاتها بين الدول الأعضاء .

وإذا كان الصليبيون يرون أفكار ليبتسي نواة فكرة منظمة اليونسكو ، ومشروع معاصره (القس سان بيير) لإنشاء عصبة أمم أوربية . فإننا نستطيع بذلك أن نحكم على الآمال التي يعلقها بعض المسلمين على هذه المنظمات وأمثالها .

انظر : « الشخصية الدولية » د. محمد كامل ياقوت ، ص (٨٨٢) ، « آمال المسلمين والمنظمات الدولية » عثمان ضميرية ، مقال منشور في صحيفة « العالم الإسلامي » بمكة المكرمة ، ١٤ جمادى الأولى ، ١٤١٧ هـ ، ص (٧) .

(٢) انظر : « القانون الدولي العام » د. حافظ غانم ، ص (٦٢ ـ ٦٣) ، د. أبو هيف ، ص (٤٧ ـ ٤٨) ، =

ولاحظ بعض الكاتبين أن كلمة « عصبة » تثير اعتراضاً على المشروع نفسه ؛ لأنها تحمل معنى الارتباط الوثيق لتحقيق هدف معين ، ويكون موجَّهاً ضد طرف معيَّن آخر . وهذا لا يستقيم مع جوهر الفكرة التي أوحت بإنشاء هذه المؤسسة العالمية (١) .

ولذلك ، وبعد أن عقد العالم على عصبة الأمم وقت إنشائها آمالاً كباراً ، وخيِّل إليه أنها فاتحة عهد سلام ووئام دائم بين الشعوب ... تضافرت جملة من العوامل والأسباب أدت إلى فشل هذه المنظمة ـ كما ألمحت آنفاً ـ التي أخفقت تماماً في الميدان السياسي ، وتقاذفتها الأهواء الدولية المتضاربة ، فأضعفتها ثمَّ قضت عليها عندما نشبت الحرب العالمية الثانية .وقد أعلن رئيسها أن العصبة كانت تنقصها الشجاعة الأدبية ، وأنها ترددت في تحمل مسؤوليات القرارات الخطيرة (٢) .

ويميل بعض الكاتبين إلى اعتبار فكرة إنشاء عصبة الأمم امتداداً لفكرة الرئيس الأعلى للدول وهو البابا ، وامتداداً لنظرية حفظ توازن القوى بين الدول التي ظهرت في معاهدة وستفاليا وأكدها مؤتمر فينا (١٨١٥ م) ، وامتداداً للحلف المقدس الذي ينص على تطبيق قواعد الأخلاق النصرانية لتكون قواعد دولية عامة . وذلك كله مستفاد من أن نظام عصبة الأمم وميثاقها جعل السيطرة فيها للدول الكبرى (٣) .

ولئن فشلت عصبة الأمم في أداء رسالتها ؛ فإن التركة آلت إلى هيئة جديدة بعد

=

علي منصور ، ص (٦٩) ، « المدخل إلى القانون الدولي » د. محمد عزيز شكري ، ص (٢٧ ــ ٢٩) ، « قانون التنظيم الدولي » د. صلاح الدين عامر ، ص (٣١ ـ ٣٣) .

(١) « العلاقات السياسية الدولية والمشكلات الكبرى » د. راشد البراوي ، ص (٢٧) (مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٢ م) .

(٢) انظر : « النظم الدولية في القانون والشريعة » د. عبدالحميد الحاج ، ص (٢٦٣ ــ ٢٦٤) ، « الشخصية الدولية » د. محمد كامل ياقوت ، ص (٢٩٣) .

(٣) « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » علي علي منصور ، ص (٦٨) .

انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الثانية ؛ حيث تداعَوا لإنشاء عالم ما بعد الحرب على نحو جديد يكفل استقرار السلام ومنع الحرب وتسهيل التعاون الاقتصادي والاجتماعي بين الدول وحماية حقوق الإنسان . **وفي مؤتمر سان فرنسيسكو عام (١٩٤٥ م) منحت الأمم المتحدة شهادة ميلاد « هيئة الأمم المتحدة »** لتكون محط آمال العالم أجمع ، يتطلع إليها راجياً أن تحقق للمستقبل ما أخفقت عصبة الأمم في تحقيقه للماضي ؛ وواجهت الهيئة أحداثاً دولية وصراعات ، وارتفعت أصوات بعض الدول تعترض على مشروع الميثاق الجديد الذي وضع أيضاً لصالح الدول العظمى ولم يَرْعَ حقوق الدول المتوسطة والصغيرة ، شأنه شأن عصبة الأمم المنحلّة ، وخاصة في تكوين مجلس الأمن ، فهو أشبه بديكتاتورية من الدول الكبرى لتسيير السياسة العالمية [١] .

ومما يشهد لهذه السيطرة للدول الكبرى على هيئة الأمم المتحدة : أن الدول الخمس ذات التمثيل الدائم في مجلس الأمن (وهي الصين وفرنسا وروسيا والمملكة المتحدة وأمريكا) [٢] ، لكل منها حق الاعتراض على أيِّ مشروع قرار يصوَّت عليه في مجلس الأمن . وعندئذ يمتنع المجلس من إصداره ، وصار مشروع القرار كأن لم يكن ، وذلك مهما تكن أغلبية الأصوات التي وافقت عليه في الأصل [٣] .

---

(١) انظر : « القانون الدولي » د. حافظ غانم ، ص (٦٣ ــ ٦٤) ، د. أبو هيف ، ص (٤٩ ــ ٥١) د. عبدالحميد الحاج ص (٢٦٣) ، د. العمري (٤٩٣ - ٤٩٤) .

(٢) بموجب المادة (٢٣) فقرة (١) من ميثاق الأمم المتحدة . راجع الدكتور أبو هيف ، ص (٩٣١) .

(٣) انظر : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (١٤٩) ، والفقرة (٣) من المادة (٢٧) من ميثاق الأمم المتحدة والتي تنص على ما يلي « ٣ـ تصدر قرارات مجلس الأمن في المسائل الأخرى ـ غير الإجرائية ـ كافة بموافقة أصوات سبعة من أعضائه ، يكون من بينها أصوات الأعضاء الدائمين متفقة ، بشرط أنه في القرارات المتخذة تطبيقاً لأحكام الفصل السادس والفقرة الثالثة من =

ثمَّ جدَّت أوضاع جديدة على الساحة الدولية بعد ميلاد الأمم المتحدة . وكان من أبرزها اكتشاف الأسلحة النووية والتسابق في إنتاجها ، والصراع بين الكتلتين الشرقية والغربية - قبل انهيار الاتحاد السوفيتي - وقيام عدد من الدول الناشئة التي كانت خاضعة - لوقت قريب - لحكم غيرها ، ودخولها المجتمع الدولي بأفكار واتجاهات جديدة متحررة من كثير من القواعد القديمة التي كانت وليدة سيطرة الدول الكبرى ، ومشاركة هذه الدول في الشؤون الدولية العامة . كل هذا كان له أثره في تشكيل المجتمع الدولي وفي النظام القانوني الذي يحكم هذا المجتمع . كما أن الصراع بين الكتلتين الشرقية والغربية أدَّى إلى ظهور تجمعات دولية جديدة كمجموعة الدول الآسيوية والإفريقية ، ومجموعة دول الحياد الإيجابي أو العالم الثالث ، وذلك سعياً لتخفيف حدة هذا الصراع والعمل على تجنب ما قد يؤدي إليه تطوره من نتائج خطيرة [1] . وقد دفعت جميع هذه الأوضاع المتقدمة إلى دراسات جديدة في محيط القانون الدولي ، وبرزت مطالب جديدة ودعوة إلى ضرورة تغيير الإطار القانوني للعلاقات الدولية التقليدية بما يتفق مع مصالح هذه الدول أيضاً [2] .

• ونختم الكلام على هذه المرحلة من مراحل التنظيم الدولي بالإشارة إلى أهم

=

المادة (٥٢) يمتنع من كان طرفاً في النزاع عن التصويت » . راجع ميثاق الأمم المتحدة ، ملحق بكتاب الدكتور علي صادق أبو هيف ، ص (٩٣٣) ، « التنظيم الدولي » د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٣٤٨) ، وبزيادة عدد أعضاء مجلس الأمن إلى خمسة عشر عضواً تقرر رفع الأغلبية اللازمة لصدور قراراته من سبعة أصوات إلى تسعة ، على أن يكون من بينها دائماً أصوات الأعضاء الخمسة الدائمين . انظر : « القانون الدولي » د. أبو هيف ، ص (٦٢٧ - ٦٢٨ و ٦٣٥) ، « التنظيم الدولي » د. إبراهيم شلبي ، ص (٣٠٢ - ٣٠٤) .

(١) ولم يكن لها في واقع الأمر دور كبير في ذلك ، وهي بحد ذاتها تعتبر عملياً منحازة إلى إحدى الكتلتين .

(٢) انظر : « القانون الدولي العام » د. أبو هيف ، ص (٥٠ - ٥٢) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٧٠ - ٨١) ، « القانون الدولي وقت السلم » د. حامد سلطان ، ص (٣١ - ٣٢) .

ميزات العلاقات الدولية في عصر الأمم المتحدة ، وبالتالي أهم ميزات القانون الدولي الذي يحكم هذه العلاقات . وهي ـ كما يذكرها الشراح وعلماء القانون الدولي ـ خمسة ميزات أو سمات :

١ً ـ العالمية ؛ فالعائلة الدولية التي كانت تضم في القرنين السابع عشر والثامن عشر دول أوربا النصرانية فحسب ، أصبحت عائلة دولية تضم ما يزيد عن مائة وثمانين دولة ، فأصبح القانون الدولي الأوربي النصراني قانوناً عالمياً دولياً . وإن كان هذا لا ينفي قيام علاقات إقليمية دولية ، ولذلك يميز بعض الشراح بين القانون الدولي العالمي والقانون الدولي الإقليمي .

٢ً ـ الشمول والتنوع ؛ وذلك نتيجة لتطور العلاقات الدولية من حيث المواضيع والشمول ، وبذلك يجاري القانون الدولي حاجات العصر ومتطلباته ، ويساير هذا التطور ويفتح آفاقاً جديدة لم تكن تخطر ببال المهتمين به في القرون السالفة .

٣ً ـ الاختلاف على المفاهيم الأساسية للقانون الدولي ؛ نتيجة خروج القانون الدولي من نطاق الدول الأوربية إلى النطاق العالمي ، فأصبح من الضروري الاتفاق على مبادئ وقواعد تساير روح العصر . فبرز عندئذ تياران : أحدهما تقليدي والآخر تطوري يرفض الاعتراف بالعديد من الأعراف الدولية القديمة .

٤ً ـ بدأ عصر الأمم المتحدة بحرب باردة بين معسكرين ؛ أحدهما بزعامة الولايات المتحدة والآخر بزعامة الاتحاد السوفيتي ، وبينهما مجموعة من الدول غير المنحازة ، مبعثرة لا يقام لها وزن كبير في تقرير مصير العالم . وإن كانت بتجمعها أصبحت تعد عاملاً ذا قيمة أدبية في الصراع الذي يسمونه « التعايش السلمي » . على

أن هذه الدول ما تزال بعيدة عن أن تصبح عاملاً حاسماً في تقرير مصير العالم أو القواعد الناظمة للعلاقات الدولية .

٥ً - تأثر القانون الدولي بالقوى السياسية ؛ فهو لا يملك إلا أن يخضع لتقلبات الأنواء السياسية العالمية ، بوصفه قانون العلاقات الدولية [١] .

٦ً - وفي هذه الأيام تعود الأمم المتحدة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي ، لتصبح تحت سيطرة الدولة الأقوى وهي الولايات المتحدة الأمريكية ومن يدور في فلكها ، ويعود القانون الدولي إلى طبيعته الأولى التي نشأ عليها في أحضان الحضارة الأوربية النصرانية في القرن السادس عشر الميلادي ، أي الإغراق في العنصرية والاستغلال لمن عداهم وعلى وجه الخصوص الدول والشعوب الإسلامية ، ونشأ ما يعرف بالكيل بمكيالين عند تطبيق القانون الدولي ، وانحرفت الأمم المتحدة عن رسالتها ، وبدأت تباشير عصر الهيمنة والاستغلال للدول والشعوب غير الأوربية في صورة استعمار من نوع جديد ، قوامه تسخير هذه الدول والشعوب لصالح الولايات المتحدة وحلفائها ، وبخاصة إسرائيل ، تحت غطاء أو شعار النظام العالمي الجديد [٢] .

---

(١) انظر : « المدخل إلى القانون الدولي » د. محمد عزيز شكري ، ص (٣١ ـ ٣٢) ، « الغنيمي الوسيط في قانون السلام » د. محمد طلعت الغنيمي ، ص (٢١ - ٣١) ، قانون التنظيم الدولي ، د. صلاح الدين عامر ، ص (٤٢ ـ ٤٨) ، « العلاقات السياسية الدولية » د. أحمد العمري ، ص (٣٦٣ - ٣٦٥) .

(٢) اقرأ بتوسع كتاب الدكتور عبدالعزيز سرحان « العودة لممارسة القانون الدولي الأوربي المسيحي » دراسة لظاهرة ديكتاتورية القرار في العلاقات الدولية المعاصرة ، (دار النهضة العربية ، ١٤١٦ هـ) .

المبحث الثالث

القانون الدولي الإسلامي «علم السِّيَر»

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب

تمهيد :

إن الدين الإسلامي ، بما أنه منهج إلهي للبشر ، ينبغي أن يصرِّف حياة الناس وينظمها ويحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته الشريعة الإسلامية [1] ، إنه يشمل جانبين اثنين رئيسيين ، تتفرع عنهما سائر الجوانب الأخرى وتعود إليهما :

الجانب الأول : هو الأصول العَقَدِيَّة ، أو الأساس النظري القاعدي للدين ، الذي يشكل القاعدة الأساس في بنائه ، ومنه ينطلق المؤمن ويضبط حركاته بضوابطه ، ويوجه كل سلوكه وأعماله ، ويفسر للإنسان طبيعة وجوده ونشأته وغايته ، ويعرِّفه بدوره في الحياة ، ويحدد مصيره الذي ينتهي إليه في الآخرة ، ويرسم له معالم صلته با لله تعالى وصلته بالحياة والأحياء والكون من حوله .

وتسمى الأحكام المتعلقة بهذا الجانب أحكاماً أصلية أو اعتقادية . والعلم المتعلق بهذا الجانب يسمى « علم العقيدة » أو « أصول الدين » .

والجانب الثاني : هو النظام الذي ينبثق عن هذه الأصول العقدية ويقوم عليها ،

---

(١) انظر : « الموافقات في أصول الشريعة » للإمام أبي إسحاق الشاطبي : ٨٨/١ ، بتحقيق الشيخ عبدا لله دراز (دار المعرفة في بيروت ، عن طبعة المكتبة التجارية بمصر) .

ويجعل لها صورة واقعية متمثلة في حياة البشر ؛ فيبين كيفية عمل المكلف وفعله والإتيان به على الوجه المشروع : في الشعائر التعبدية والنظام الاجتماعي ونظام الأسرة ، وفي المعاملات الأدبية والمالية ، وكل ما من شأنه تنظيم حياة الناس وارتباطاتهم وعلاقاتهم ...

وتسمى الأحكام المتعلقة بهذه الجوانب كلها أحكاماً فرعية أو عملية . ويسمى العلم المتعلق بها « علم الفقه » أو « علم الشرائع والأحكام » لأن هذه الأحكام لا تستفاد إلا من جهة الشرع ، فهو مصدرها ، ولا يسبق الفهم عند الإطلاق إلا إليها (1) .

وعرّف العلماءُ الفقهَ بأنه : « العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية » (2) .

---

(1) انظر : « أصول البزدوي » مع شرحه « كشف الأسرار » لعلاء الدين البخاري : ١/٧ ـ ١٣ ، « ميزان الأصول في نتائج العقول » للسمرقندي ، ص (٩ و ١٠) تحقيق د. محمد زكي عبدالبر (مطابع الدوحة ، قطر) ، « شرح العقائد النَّسَفِيّة » للتفتازاني ، ص (١٢ ـ ١٥) (مطبعة السعادة بتركيا) ، « مقدمة ابن خلدون » : ٧٨٠/٢ . وقارن بـ « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (٣٠) ، وراجع « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » ، ص (١٢ - ١٤) ، « فقه الخلافة وتطورها » د. عبدالرزاق السنهوري ، ص (٥٧ ـ ٥٨) ترجمة د. ناديا السنهوري ، « مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية » عثمان جمعة ضميرية ، ص (٣١ ـ ٣٢) . وبعض العلماء يفصِّل في أصول الجوانب التي يشملها الدين ، فيقول ابن عابدين في حاشيته على « الدر المختار » : ٧٩/١ : « إن مدار الدين على الاعتقادات والآداب والعبادات والمعاملات والعقوبات » .

(2) « التنقيح في أصول الفقه » : لصدر الشريعة المحبوبي : ١٢/١ ، « التعريفات » للجرجاني ، ص (٢١٦) وراجع تعريفات أخرى لا تخرج عن هذا المعنى في : « المستصفى » للغزالي : ٤/١ ، « البرهان » للجويني : ٨٥/١ ، « منهاج الأصول » للبيضاوي : ٢٢/١ ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ٦٩٤٠/٢ ، وللآمدي ٨/١ ، « شرح تنقيح الفصول » للقرافي ، ص (١٧) ، « بيان المختصر في أصول الفقه » للأصفهاني : ١٨/١ - ١٩ . وراجع بحثاً في تعريف الفقه واستخراج القيود المتفق عليها والمختلف فيها مع مناقشة الاعتراضات على علم الفقه وكونه من المظنون أو الظني الذي يقابل القطعي فلذلك كيف يعرف بأنه علم ... في رسالة الدكتور عابد محمد السفياني « الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية » ، ص (٥٧ - ٧٣) (مكتبة المنارة بمكة المكرمة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ) .

وعرَّفه بعضهم بأنه « معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد » [1] .

ومنهم من يطلق الفقه على الأحكام نفسها فيعرّفه بأنه « مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية » [2] .

ويشير كل من التعريفين إلى أن موضوع علم الفقه هو أفعال المكلّفين [3] (العباد) من صلاة وصوم وزكاة وحج ، وبيع ورهن ونحو ذلك ، لمعرفة الحكم الشرعي الذي يثبت لكل فعل من هذه الأفعال [4] ، من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة وغير ذلك كالصحة والفساد [5] .

---

(١) انظر : « الفقيه والمتفقه » للخطيب البغدادي : ٥٤/١ ، قام بتصحيحه والتعليق عليه الشيخ إسماعيل الأنصاري (مطابع القصيم ، الرياض ، ١٣٨٩ هـ) .

(٢) انظر : « علم أصول الفقه » للشيخ عبدالوهاب خلاف ، ص (١١) ، « المدخل الفقهي العام » للشيخ مصطفى الزرقا : ٥٥/١ .

(٣) المكلفون : جمع مكلف ، وهو في الشرع من كان ملزماً بخطاب الشارع ، أو هو من تعلق خطاب الشارع بالفعل الصادر منه ، والمكلفون من الناس هم العقلاء البالغون الذين بلغتهم دعوة الإسلام . انظر : « الكليات » للكفوي : ٨٠/٢ ـ ٨٢ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : ١٣٨/١ ـ ١٤٠ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » للمناوي ، ص (٢٠٢) ، « مباحث الحكم عند الأصوليين » ، د. مدكور ، ص (٢٢٢) ، « مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين » د. عمر سليمان الأشقر ، ص (٤٢ ـ ٤٣) .

(٤) انظر : « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي : ٤٣/١ ، « شرح الكوكب المنير » لابن النجار : ٣٦/١ ، « درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية » تأليف علي حيدر ، ترجمة فهمي الحسيني : (١٣/١) (منشورات مكتبة النهضة ، بيروت) ، « علم أصول الفقه » للشيخ خلاف ، ص (١٢) . وقارن بـ « أصول الفقه » لأبي زهرة ، ص (٨) ، « الفقه الإسلامي » د. محمد سلام مدكور ، ص (٤٥) حيث جعلا موضوع علم الفقه هو الأحكام نفسها وليس الأفعال .

(٥) الوجوب هو : خطاب الله تعالى الطالب للفعل طلباً جازماً . والندب : الخطاب الطالب للفعل طلباً غير جازم . والحرمة : خطاب الله تعالى الطالب للترك طلباً جازماً ، والكراهة : الخطاب الطالب للترك طلباً غير جازم . والإباحة : الخطاب المخير بين الفعل والترك . والصحة : موافقة الفعل للشرع بحيث تترتب عليه آثاره شرعاً . والبطلان بخلافه .

=

وهذه الأحكام العملية تنتظم نوعين رئيسيين [1] هما : أحكام العبادات من صلاة وزكاة وحج ونذر ويمين ... ونحوها من العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربه تعالى .

وأحكام المعاملات من عقود وتصرفات وعقوبات وجنايات وغيرها مما عدا العبادات ، مما يقصد بها تنظيم علاقة المكلفين ببعضهم ، سواء كانوا أفراداً أم جماعات أم أمماً ؛ فأحكام ما عدا العبادات تسمى في الاصطلاح الشرعي أحكام المعاملات [2] .

=

انظر : « الإحكام » للآمدي : ١/٩٠ وما بعدها ، « أصول الفقه » للشيخ محمد أبو النور زهير : ١/٥٠ ـ ٥١ ، « التوقيفات على مهمات التعاريف » للمناوي ، ص (٤٤٨) .

(١) ومن العلماء من يجعل الأحكام الشرعية العملية أكثر من نوعين ، فيقول التفتازاني في « التلويح على التوضيح » : « إن الأحكام الشرعية العملية : إما أن تتعلق بأمر الآخرة ، وهي العبادات ، أو بأمر الدنيا ، وهي إما أن تتعلق ببقاء الشخص ، وهي المعاملات ، أو ببقاء النوع باعتبار المنزل ، وهي المناكحات ، أو باعتبار المدنية ، وهي العقوبات . وبهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي ـ رحمه الله ـ الفقه أربعة أركان » . وانظر أيضاً : « درر الحكام شرح مجلة الأحكام » تأليف علي حيدر : ١/١٥ ، « المدخل الفقهي العام » للزرقا : ١/٥٥ ـ ٥٦ .

(٢) وأما ما يدخل في كل قسم من هذين القسمين ، فيختلف حسب منهج الفقهاء في التنظيم والترتيب للموضوعات الفقهية ، وقد رتب الفقيه المالكي ابن جزيء الغرناطي (ت ٧٣٥ هـ) كتابه « القوانين الفقهية » ترتيباً حسناً ، حيث قسم الفقه إلى قسمين : أحدهما في العبادات والآخر في المعاملات . وضمن كل قسم عشرة كتب على مائة باب فانحصر الفقه ـ عنده ـ في عشرين كتاباً ومائتي باب . وجعل في القسم الأول : الكتب الآتية : الطهارة ، الصلاة ، الجنائز ، الزكاة ، الصيام ، الاعتكاف ، الحج ، الجهاد ، الأيمان والنذور ، الأطعمة والأشربة ، والصيد والذبائح ، وأخيراً كتاب الضحايا والعقيقة والختان . وجعل سائر أبواب الفقه في القسم الثاني « المعاملات » . وكان لغيره من العلماء مناهج أخرى في التقسيم فقد يكون ثلاثياً أو رباعياً أو خماسياً ...

انظر : « القوانين الفقهية » لابن جزي ، ص (٣ ـ ٤) ، « ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المذاهب الأربعة » للدكتور عبدالوهاب أبو سليمان ، ص (٩٢ ـ ٩٦) (منشورات جامعة أم القرى بمكة المكرمة ، ١٤٠٨ هـ) .

وأحكام المعاملات هذه تقسم إلى أقسام :

فمنها ما شرع لتأمين الدعوة الإسلامية ونشرها . وهي الجهاد وما يترتب عليه من أحكام الأسرى والفداء والذمة والجزية والأمان والغنائم وكلّ ما يتصل بعلاقة المسلمين بغيرهم في السلم والحرب . مما تنتظمه أبواب السِّير والجهاد والمغازي في كتب الفقه الإسلامي ، وهي ما يسمى في الاصطلاح القانوني الحديث « القانون الدولي العام »[1] .

ومنها ما شرع لتكوين البيوت ، وهي ما يتعلق بالزواج والطلاق والأنساب والمواريث ، مما يسمى في اصطلاح العصر الحديث « الأحوال الشخصية » .

---

(١) يقول الدكتور عبدالرزاق السنهوري : « نحن لا نشك في وجود قانون عام و « قانون دستوري » في الفقه الإسلامي ، وإن كان فقهاؤنا لم يستعملوا هذه المصطلحات ، ولم يقروا ـ بوضوح ـ التفرقة الموجودة في القوانين الحديثة بين القانون العام والقانون الخاص . ولكنهم فرقوا بين حق الله وحق العبد ، عند بيان طبيعة كل حق على حدة » .

ويقول وهو بصدد تقسيم الفقه الإسلامي ـ القانون الإسلامي كما يقول ـ تقسيماً حديثاً إلى قانون خاص وقانون عام وفروعهما ... يقول : « ولا يراد بهذا التقسيم أن تندمج الشريعة الإسلامية في القانون الحديث ، وأن تفقد استقلالها ، وإنما يراد بهذا تسهيل المقارنة بينهما ... » . انظر : « فقه الخلافة » ص (٥٨ ـ ٥٩) مع التعليق والحاشية .

ويبدي بعض الباحثين رأياً حول عدم الحاجة إلى تقسيم الفقه إلى فروع مستقلة على غرار القانون الحديث انطلاقاً من خصائص الشريعة الإسلامية ، فيقول أدمون رباط : « والسمة البارزة التي تميز الفقه الإسلامي عن غيره من القوانين هي : أنه كان نتيجة انطلاقة تاريخية ... ومن جهة أخرى لم يشعر الفقهاء فيما يبدو بالحاجة إلى تقسيم الفقه إلى فروع مستقلة على غرار القانون الحديث في قطاعاته المتعددة التي وضعت حداً لوحدته التي كان عليها في الأصل . ولم يعرف الفقه الإسلامي ذلك التمييز بين القانون العام والقانون الخاص ، بله تقسيم المعارف القانونية إلى خانات متباعدة ... والفقه الإسلامي مؤلف من عناصر نظمها على نحو آخر مختلف ... » انظر بحثه « نحو نظرية إسلامية في القانون الدولي » ، ترجمة د . إبراهيم عوض ، ص (٣ ـ ٦) .

ومنها ما شرع لبيان طريق المعاملة المالية بين الناس من بيع وإجارة ورهن وكفالة وشركة وغير ذلك من المعاملات المالية . وتسمى في الاصطلاح القانوني الحديث « القانون المدني » .

ومنها ما شرع لبيان العقوبات على الجرائم ، وهي القصاص والدية والحدود ، وما يتصل بذلك مما يسمى في الاصطلاح الحديث « القانون الجنائي » .

ومنها ما يتصل بالقضاء والشهادة وسائر وسائل الإثبات . ويقصد بها تنظيم الإجراءات لتحقيق العدل بين الناس . وتسمى حالياً « أحكام المرافعات » [(١)] .

ومن طبيعة الفقه الإسلامي وخصائصه : أنه يلبي مصالح الناس ويحيط بالوقائع والحوادث المستجدة [(٢)] ، وفي مصادره من الخصوبة والمرونة ، وفي ضوابطه وقواعده

---

(١) انظر : « أصول الفقه » للشيخ خلاف ، ص (٣٢ ــ ٣٣) ، « تاريخ التشريع الإسلامي » للخضري ، ص (٣٣ - ٣٤) ، « المدخل الفقهي » للزرقا : ٥٥/١ ، « تاريخ الفقه الإسلامي » بإشراف الشيخ محمد علي السايس ، ص (١٢ ــ ١٣) ، « الفقه الإسلامي » د. مدكور ، ص (٤٨ ــ ٥٤) ، « المدخل لدراسة الشريعة » د. عبدالكريم زيدان ، ص (٥٧ - ٦٠) ، « قضية العودة إلى الإسلام » د. جمال الدين محمد محمود ، ص (٧٦) (المطبعة العربية الحديثة) ، « فلسفة التشريع في الإسلام » د. محمصاني ، ص (٢٤ - ٢٥) ، « أصول الشرائع » للأستاذ علي بدوي ، بمجلة القانون والاقتصاد ، العدد (٢٥) ١٩٥٥ م .

(٢) يقول الشاطبي - رحمه الله - : « إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً ... المعتمد في إثبات ذلك : إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه » انظر : « الموافقات » : ٦/٢ - ٧ .

وراجع بحثاً عن المقاصد العامة للشريعة في « قواعد الأحكام » للعز بن عبدالسلام : ٤/١ وما بعدها ، وقد خصها بعض الباحثين بمؤلفات مستقلة مثل : « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي » تأليف أحمد الريسوني (نشر الدار العالمية للكتاب ، الرياض ، ١٤١٢ هـ) ، « مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها » للعلامة علال الفاسي (مكتبة الوحدة العربية ، الدار البيضاء) ، « مقاصد الشريعة الإسلامية » للشيخ الطاهر ابن عاشور (تونس ، ١٣٦٦ هـ) ، « المقاصد العامة للشريعة » ، د. يوسف حامد العالم . منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

من العموم والشمول : ما يكفل مواجهة تطور احتياجات الناس ، فإن كل ما يحدث للناس من وقائع في هذه الحياة لها في الشريعة أحكامٌ نصاً أو دلالة ، على ما قاله الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ : « إذْ ليست تنزل بأحدٍ من أهلِ دينِ الله نازلةٌ إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيلِ الهدى فيها »[1] .

وقال : « كلُّ ما نزل بمسلمٍ ففيه حكمٌ لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالةٌ موجودةٌ ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ : اتّباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه : طُلِب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ... »[2] .

والأصل في هذا آيات كثيرة كقوله تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾[3] . وقوله : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[4] . وقوله : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[5] . وقوله : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[6] . وقوله : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[7] .

وقد أوفى الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ على الغاية في هذا المعنى حيث قرر أن

---

(١) انظر : « الرسالة » للإمام الشافعي ، ص (٢٠) ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر (الطبعة الثانية ، ١٣٩٩هـ).

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص (٤٧٧) .

(٣) سورة إبراهيم ، الآية (١) .

(٤) سورة النحل ، الآية (٤٤) .

(٥) سورة النحل ، الآية (٨٩) .

(٦) سورة النساء ، الآية (٢٦) .

(٧) سورة الأنعام ، الآية (٣٨) .

جماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ، مما تعبدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه ، من وجوه : فمنها ما أبانه نصاً ، مثل جُمَلِ فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً ، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ...

ومنها : ما أحكم فرضه بكتابه ، وبيَّن كيف هو على لسان نبيه ﷺ . مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها ، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل في كتابه .

ومنها : ما سنَّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نصٌّ حكمٍ . وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ والانتهاء إلى حكمه . فمَنْ قَبِل عن رسول الله ﷺ فبفرض الله قَبِل .

ومنها ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد ، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم ... [1] فإنه يقول : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾ [2] .

ويقول الإمام أبو بكر الجصَّاص :

« ما من حادثة جليلة ولا دقيقة إلا ولله فيها حكم قد بيَّنه في الكتاب نصاً أو دلالة . فما بيَّنه النبي ﷺ فإنما صدر عن الكتاب بقوله : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ ﴾ [3] . وبقوله : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ صراطِ الله ﴾ [4] . وقوله : ﴿ مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ [5] .

---

(١) انظر : « الرسالة » للشافعي ، ص (٢١ - ٢٥) .

(٢) سورة محمد ، الآية (٣١) .

(٣) سورة الحشر ، الآية (٧) .

(٤) سورة الشورى ، الآيتان (٥٢ ، ٥٣) .

(٥) سورة النساء ، الآية (٨٠) .

فما بيَّنه الرسول ﷺ فهو عن الله عزَّ وجلَّ ، وهو من تبيان الكتاب له ، لأمر الله إيانا بطاعته واتِّباع أمره . وما حصل عليه الإجماع فمصدره أيضاً عن الكتاب ، لأن الكتاب قد دلَّ على صحة حجيّة الإجماع وأنهم لا يجتمعون على ضلالة . وما أوجبه القياس واجتهاد الرأي وسائر ضروب الاستدلال من الاستحسان وقبول خبر الواحد . جميع ذلك من تبيان الكتاب لأنه قد دل على ذلك أجمع . فما من حكم من أحكام الدين إلا وفي الكتاب تبيانه من الوجوه التي ذكرنا »[1] .

والاجتهاد أصل من أصول الشريعة الإسلامية ووسيلة لتحقيق شمولها وخلودها ، أبرز الأصوليون أهميته وأنواعه وشروطه . وحسبنا ـ هنا ـ الإشارة إلى أنه على نوعين :

أحدهما : الاجتهاد في تطبيق أحكام الشريعة ونصوصها على الجزئيات والحوادث الخارجية ، سواء كان الحكم ثابتاً بنص أو إجماع أو قياس ، وهو المسمى « بتحقيق المناط » أي تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع ، بمعنى إقامة الدليل على وجودها فيه .

أو هو النظر في تحقق العلة التي ثبتت بالنص أو الإجماع . وهذا النوع من الاجتهاد مستمر لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف عند قيام الساعة . وهو الذي لا خلاف بين الأئمة في قبوله .

وثانيهما : الاجتهاد في إدراك أحكام الشريعة ، وذلك يرجع إلى أنواع ثلاثة :

أولها : « تنقيح المناط » والمراد به هو تهذيب ما نيط به الحكم وبني عليه ، وهو علته . فهو مسلك لتهذيب وتخليص علة الحكم مما اقترن بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العليَّة .

---

(١) « أحكام القرآن » للجصاص : ١٨٩/٣ ـ ١٩٠ ، (دار الكتاب العربي) .

ثانيها : « تخريج المناط » وهو استنباط علة حكم شرعي ورد به النص ولم يرد نص بعلته ، ولم ينعقد عليها إجماع .

وثالثها : نوع خاص من تحقيق المناط العام المتقدم ذكره آنفاً ، إلا أنه ضربان : أحدهما : ما يرجع إلى الأنواع لا الأشخاص ، كتعيين نوع المِثْل في جزاء الصيد ... ، والثاني : ما يرجع إلى تحقيق مناط حكمه ، فكأنه تحقيق خاص من ذلك العام [(١)] .

ولذلك نجد الفقهاء - رحمهم الله تعالى - يهتمون اهتماماً بالغاً بالقضايا والوقائع المستجدة ويفردونها بالتأليف ، عنايةً بها وإعلاءً لمكانتها وموضوعها ، على ما نجده في جانب الجهاد والسِّيَر . وهو موضوع « القانون الدولي العام » بالمفهوم المعاصر [(٢)] . ونعقد له ثلاثة مطالب تتناول مفهومه ، والتطور التاريخي لتدوينه ، وأهم خصائصه وسماته .

المطلب الأول

مفهوم القانون الدولي الإسلامي « علم السِّيَر »

إن مصطلح القانون الدولي من المصطلحات الحديثة التي لم يستخدمها الفقهاء المسلمون ، ومع ذلك فليس من نتائج عدم استخدام هذا المصطلح أن الفقه الإسلامي

---

(١) انظر بالتفصيل : « الموافقات » للشاطبي : ٨٩/٤ - ١٠٥ ، « شرح الكوكب المنير » لابن النجار : ٢٠٢/٤ - ٢٠٣ ، والمراجع بحاشيته ، « أصول الفقه » عبدالوهاب خلاف ، ص (٧٨ - ٧٩) .

(٢) ولا يعني هذا تطابقاً تاماً في المفهوم أو الموضوع ، فإن علم السِّيَر يختلف في موضوعه عن القانون الدولي العام الحديث في أن الأصل فيه أنه يبحث في التزام المسلمين نحو غير المسلمين ، ولو كانوا أفراداً يسكنون دار الإسلام . فهو ليس مخصصاً لبحث العلاقات الدولية - التي تقوم بين الدول - فقط .

انظر : « المشروعية في النظام الإسلامي » لأستاذنا الدكتور مصطفى كمال وصفي - رحمه الله تعالى - ص (٥٠) تعليق رقم (١) ، (مطبعة الأمانة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٠ هـ) .

لم يَعرف الأحكام القانونية الدولية ، فقد عرفها ولكن في إطار آخر ... حيث تناول الفقهاء علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول الأخرى في أبواب الجهاد ، وفيما كتبوه عن السِّير والمغازي ، وفي بعض المؤلفات عن الخراج والسياسة الشرعية كذلك (١) .

وقد سميت هذه الأحكام بالسِّير ـ جمع سيرة ـ لأنها طريقة معاملة المسلمين لغيرهم . فلا نكون مغالين إذا قلنا إن أئمة الإسلام وفقهاءه عُنُوا منذ البدء بوضع أسس القانون الدولي ، وإن كانت هذه الأسس تخص أحكام أو قانون الحرب في أكثرها ، وقد وجد الإسلام منذ نزوله أعداء مناضلين ، فحارب من حاربه وسالم من سالمه ، ووضع الحدود والقواعد لحربه وسلمه وما يعرض له فيهما من المسائل الكثيرة التي تتعلق بالمحاربين والمسالمين ، وأشباه ذلك مما أحلّه الفقه الإسلامي أسنى مكان ، حتى إنه ليمكن أن يقال : إنه عني بما تقدم من القواعد واتسع لها صدره أكثر من غيرها من الأحكام السياسية ، لأنها نشأت مع الإسلام ونمت بنموّه ، وكانت نتيجة لازمة للجهاد والفتوحات الإسلامية العظيمة (٢) .

وهذا يدعونا لتعريف علم « السِّير والمغازي » وموضوعه ونشأته ، لنتعرف من خلاله على علم العلاقات الدولية والقانون الدولي الإسلامي ، إن كان لا محالة من نقل هذا المصطلح إلى مجال العلوم الشرعية والفقه الإسلامي . ونمهِّد لذلك بتعريف لغوي للسيرة والمغازي .

---

(١) عن « قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٣١) . وانظر : « فلسفة التشريع في الإسلام » ص (٢٥) ، « مجموعة بحوث فقهية » د. عبدالكريم زيدان ، ص (١٢ ـ ١٦) (مكتبة القدس ، بغداد ، ١٣٩٦ هـ) .

(٢) انظر : « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (٤٤ ـ ٤٥) .

أولاً : السيرة في اللغة :

• السين والياء والراء : أصلٌ يدلُّ على مضي وجريان . يقال : سار يسير سيراً ومَسِيْراً ، وتسْياراً ، ومساراً ، ومَسِيْرَة ، وسَيْرُورَةً . وذلك كله يكون ليلاً ونهاراً .

والتَّسْيَار ، والسُّيَرَة : الكثير السير . قال الشاعر :

فألقتْ عصا التَّسيار منها وخيَّمتْ ... بأرجاءِ عذبِ الماءِ بِيْضٌ مَحَافِرُه

ويقال : سار القوم يسيرون سيراً ومسيراً : إذا امتدَّ بهم السير في جهةٍ توجهوا إليها .

ويقال : بارك الله في مسيرك . أي سيرك . قال الجوهري : وهو شاذ لأن قياس المصدر من « فَعَل يَفْعِل » : مفعل ـ بالفتح . والسير : الذهاب والمضي في الأرض ، كالمسير والتسيار والمسيرة والسيرورة . والاسم من كل ذلك : السيرة .

والسيرة : الطريقة في الشيء ، والسنَّة ، لأنها تسير وتجري . يقال : سار الوالي سيرة حسنة . ويقال : هم على سيرة واحدة : أي على طريقة واحدة . وقال اللِّحياني : إنه لَحَسَنُ السيرة .

ويقال : سارت ، وسرتها أنا . قال الشاعر الهُذَليُّ :

فلا تَجْزَعَنْ مِنْ سِيْرَةٍ أنتَ سِرْتَها ... فأَوَّلُ راضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيْرُها

أي : أنت جعلتها سائرة في الناس . ومنه يقال : سار المَثَلُ أو الكلام في الناس ، أي شاع وذاع . يقال : هذا مَثَلٌ سائر .

والسِّيرة ـ أيضاً : ضرب من السير .

والسيرة ـ كذلك : الهيئة والحالة التي يكون عليها الإنسان وغيره ، غريزية أو

مكتسبة . يقال : فلان له سيرة حسنة ، وسيرة قبيحة . فهي تستعمل في السَّيْر المعنوي حيث قالوا في عمر بن عبدالعزيز : سار فينا بسيرة العُمَرين . وقوله تعالى عن عصا موسى عليه السلام : ﴿ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الأُولَىٰ ﴾ [1] . أي : الحالة التي كانت عليها من كونها عوداً أو عصاً وليست ثعباناً [2] .

قال الزمخشري : « السِّيرة من السَّير ، كالركبة من الركوب . يقال : سار فلان سيرة حسنة . ثمَّ اتسع فيها فَنُقِلَت إلى معنى المذهب والطريقة . وقيل : سِيَر الأولين » [3] .

وقال المطرِّزي : « السيرة : الطريقة والمذهب . وأصلها : حالة السير ، إلا أنها غلبت في لسان الشرع على أمور المغازي وما يتعلق بها . كالمناسك التي غلبت على أمور الحج » [4] . ولذلك عَنْوَن بعض المؤلفين لهذا بـ « الجهاد » وبعضهم بـ « السِّيَر » [5] .

ثانياً : السيرة في الاصطلاح الشرعي العام :

● كانت السيرة عند علماء الحديث قسماً من أقسام علم الحديث أو السنة حيث

---

(١) سورة طه ، الآية (٢١) .

(٢) انظر : « معجم مقاييس اللغة » لابن فارس : ٣/١٢٠ ـ ١٢١ ، « الصِّحاح » للجوهري : ٢/٦٩١ ، « أساس البلاغة » للزمخشري : ١/٤٧٣ (طبعة دار الكتب) ، « ترتيب القاموس المحيط » : ٢/٦٥٦ ، « لسان العرب » لابن منظور : ٤/٣٨٩ ـ ٣٩٠ ، « المصباح المنير » للفيومي : ١/٢٩٩ ، « مفردات القرآن » للراغب الأصفهاني ، ص (٢٤٧) ، « النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب » لابن بطال الركبي : ٢/٢٦٨ . تحقيق د. مصطفى عبدالحفيظ سالم ، (المكتبة التجارية بمكة المكرمة ، ١٤١١ هـ) ، « المعجم الوسيط » إصدار مجمع اللغة العربية : ١/٤٦٧ .

(٣) « الكشاف عن حقائق التنزيل » للزمخشري : ٢/٤٣١ ، (دار المعرفة ، بيروت) .

(٤) « المُغْرِب في ترتيب المعرب » للمطرزي : ١/٢٢٧ . وانظر : « فتح القدير » لابن الهمام : ٤/٢٧٧ .

(٥) انظر : « حاشية الدرر على الغرر » للمولى عبدالحكيم : ١/١٧٢ (طبع تركيا) .

قالوا في تعريف السنة : « هي ما أُثِر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خُلقية أو سيرة ، سواء كانت قبل البعثة أو بعدها » [1] .

وهي بهذا ترادف الحديث عند بعض العلماء [2] .

واقترنت كلمة أو مصطلح « السيرة » بكلمة « المغازي » ويقصد بهما سيرة النبي ﷺ ـ ومغازيه وحروبه . وقد كان التأليف والكتابة فيهما وفي الجهاد إنما يشكل أبواباً في كتب الحديث النبوي والسنة النبوية التي جمعها رجال الحديث ورتّبوها على كتب وأبواب مستقلة ، فنجد في « الصحاح » و « السنن » من حديث رسول الله ﷺ كتاباً في « الجهاد والسِّير » أو كتاباً في « المغازي » ـ بجانب كتب الإيمان والعبادات والمعاملات والآداب والأخلاق ـ على نحو ما نجده في « الموطأ » للإمام مالك بن أنس (١٧٩ هـ) وفي « صحيح البخاري » (٢٥٦ هـ) وفي « صحيح مسلم » (٢٦١ هـ) وفي سائر كتب السنن والحديث [3] .

كما أن علماء التاريخ جعلوا الكتابة فيهما نوعاً من الكتابة التاريخية وفناً من

---

(١) انظر : « السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي » ، د. مصطفى السباعي ، ص (٤٧) ، « توجيه النظر إلى أصول الأثر » للشيخ طاهر الجزائري : ٣٧/١ و ٤٠ ، (مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب ١٤١٦ هـ) .

(٢) انظر : « قواعد التحديث » للشيخ محمد جمال الدين القاسمي ، ص (٦٤) ، « السنة ومكانتها في التشريع » د. مصطفى السباعي ، ص (٤٧) ، « دراسات في الحديث النبوي » د. محمد مصطفى الأعظمي : ١٠/١ ، « نشأة الكتابة الفنية » د. حسين نصار ، ص (٢٣٢) .

(٣) انظر : « موطأ الإمام مالك » رواية محمد بن الحسن الشيباني ، مع « التعليق الممجد » للكنوي : ٣٦٢/٣ وما بعدها ، (دار القلم بدمشق ، ١٤١٣ هـ) ، « الموطأ » برواية الليثي : ٤٤٣/٢ وما بعدها ، « المصنف » لعبدالرزاق الصنعاني : ١٧١/٥ وما بعدها ، و ٣١٣ وما بعدها ، « صحيح البخاري » : ٣/٦ ـ ٢٨٥ ، ٢٧٩/٧ وما بعدها ، ٣/٨ ـ ١٥٤ ، « صحيح مسلم » : ١٣٥٦/٣ وما بعدها ، « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٢٠٦/٣ وما بعدها ، « سنن الدارمي » : ٢١٤/٢ وما بعدها ، « سنن الدارقطني » : ١٠١/٤ ـ ١١٨ ، « جامع المسانيد » للخوارزمي : ٢٨١/٢ ـ ٢٩٨ .

فنونه ، بل هو يأتي في المرتبة الأولى فيها على نحو ما نجده في تصنيف الإمام السَّخاوي لفنون التاريخ [1] ، ولذلك ظهر مؤرخون للسيرة النبوية ـ بجانب رجال الحديث ـ نصوا عزائمهم على جمع أخبارها ورواية أحداثها ، وهؤلاء المؤرخون كانوا بالطبع من رجال الحديث ورواته ، إلا أن اهتمامهم بأمر السيرة النبوية جعل لهم نوعاً من التفرد في هذا الميدان [2] .

وموضوع **السيرة والمغازي** هو عرض حياة الرسول ﷺ بذكر الأخبار التي تروى عنه ﷺ بالروايات المسندة مرتَّبة على السنين ، بحسب وقوع الحوادث التي تشير إليها الأحاديث والأخبار [3] . فهي إذن تبحث في حياة الرسول ﷺ منذ إرهاصات مولده حتى انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وتبحث في حياة صحابته الذين جاهدوا معه وصدقوا ما عاهدوا الله عليه ، وفي تاريخ انتشار الإسلام الذي ابتدأ بنزول الوحي على النبي ﷺ إلى أن دانت الجزيرة العربية به ودخل الناس في دين الله أفواجاً [4] .

---

(١) انظر : « الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ » للسخاوي ، ص (٥١٨) ضمن كتاب « علم التاريخ عند المسلمين » تأليف روزنتال ، ترجمة صالح العلي .

(٢) انظر : ثبتاً بأسماء مؤرخي السيرة والمغازي في « الإعلان بالتوبيخ » للسخاوي ، ص (٥٢٥ ـ ٥٢٦) ، « المجتمع المدني في عهد النبوة » د. أكرم ضياء العمري ، ص (٤٠ ـ ٥٢) ، « التراجم والسير » د. محمد عبدالغني حسن ، ص (٣٠ ـ ٣١) (دار المعارف بمصر ، ١٩٥٥ م) ، وله أيضاً « التاريخ عند المسلمين » ، ص (١١ ـ ١٧) ، « تاريخ الأدب العربي » بروكلمان : ١٠/٣ وما بعدها ، وكتاب « المغازي الأولى ومؤلفوها » تأليف هورفتس ، ترجمة حسين نصار ، ص (١) وما بعدها ، و « نشأة التدوين التاريخي » د. حسين نصار ، ص (٢٧) وما بعدها .

(٣) انظر : « حدائق الأنوار في سيرة النبي المختار » لابن الديبع الشيباني ، ص (٣) من مقدمة المحقق (طبع الشؤون الدينية بدولة قطر ، ١٤٠٣ هـ) .

(٤) انظر : « فقه السيرة النبوية » تأليف منير محمد الغضبان ، ص (١٣) (طبع معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، ١٤١٠ هـ) .

ولئن استعملت كلمة « السيرة » وعرفت قبل أن يجعلها ابن هشام (ت ٢١٨ هـ) عَلَماً على كتابه الذي اختصر فيه سيرة ابن إسحاق المطّلبي (ت ١٥١ هـ) كما نجدها في بعض الكتابات التاريخية [١] ، إنها بعد نشأة التدوين للعلوم الإسلامية واستقلالها بالتأليف أصبحت إذا جاء لفظها مفرداً معرَّفاً قصد به تخصيصاً « السيرة النبوية » أي تاريخ حياة الرسول ﷺ ـ من مولده إلى وفاته ـ عليه الصلاة والسلام مع ذكر آبائه وأهل بيته وصحابته ، فضلاً عن ذكر خصاله وأحواله وعاداته ، ثمَّ الأحداث المرتبطة بالدعوة ، كالوحي والهجرة والغزوات والوفود [٢] . وإن كان بعض العلماء يرون أن مصطلح « السيرة » في عرف الشرع متى أطلق يراد به طريقة رسول الله ﷺ في مغازيه على الخصوص [٣] .

وأما كلمة « المغازي » فإنها كانت تعني من حيث وضعها اللغوي « الحروب والغزوات » . ثمَّ تخصص معناها فصارت تعني الحروب التي اشترك فيها الرسول ﷺ وصحابته بالقتال . ولكن هذا الاسم تدرج في الزمن فاتسع معناه وشمل تاريخ حياة النبي ﷺ جميعها ، ويرجح أنه في توسعه الأول شمل حياة النبي ﷺ في « المدينة » وحدها لأنها مدة الجهاد الحربي ، الذي ساير قيام الدولة الإسلامية . فهذه المدة من حياة الرسول ﷺ مزدحمة بهذه الحملات على « قريش » و « القبائل العربية » و

---

(١) انظر : بعضاً من النصوص في « المحبّر » لأبي جعفر محمد بن حبيب ، ص (٢٦٥) تصحيح الدكتورة ايليزا شتير ، (منشورات دار الآفاق ، بيروت) ، « تاريخ ابن خلدون » : ٥٦٩/٢ ، « حدائق الأنوار » لابن الديبع ، ص (٣) من مقدمة التحقيق ، « الرسول العربي وفن الحرب » للواء مصطفى طلاس ، ص (٥٧) . (مطابع الإدارة السياسية للجيش ، دمشق ١٣٩٢ هـ) .

(٢) انظر : « القاموس الإسلامي » لأحمد عطية الله : ٥٩٥/٣ ، (مكتبة النهضة ، ١٣٩٠) ، « سيرة ابن هشام » ٣/١ من مقدمة التحقيق .

(٣) نقل هذا الدكتور محمد حميد الله ، ص (٢٥) عن « المحيط » لرضي الدين السَّرْخَسِيّ الحنفي المتوفى بدمشق سنة (٥٧١ هـ) وانظر : « تاج التراجم » لابن قطلوبغا ، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩) .

« اليهود » ثمَّ من سكن « أطراف الشام » وخضع « للرومان » من « العرب » ولذلك لا يعد المرء كثيراً إذا سماها مدة المغازي . ثمَّ اتسع اللفظ حتى شمل حياة النبي ﷺ بأكملها ، فإنه إذا كانت المدة المدنية مدة الجهاد الحربي ، فإن المدة المكية كانت مدة الجهاد السلمي في سبيل نشر ا لدعوة سراً ثمَّ جهراً . وعلى هذه الصورة اتسع هذا اللفظ فصار يعني سيرة النبي ﷺ كلها [1] .

ونعلم مما تقدم أن اللفظتين ـ « السيرة » و « المغازي » ـ مستعملتان بمعنى واحد ، لا يفرق بينهما . فقد ذكر الحافظ ابن كثير « سيرةَ ابن إسحاق » وقال : « قال ابن إسحاق في المغازي » [2] .

بقي أن نقول كلمة عن **منهج هؤلاء المؤرخين والمحدِّثين في كتبهم عن « السِّير »** : وهو أنه يتكون من أخبار دقيقة مضبوطة متفرعة من علم الحديث ، ولذلك نالها ما ناله من نقد وتمحيص . وكانت هذه السيرة تتألف من القصص الصحيحة والخيالية التي أحاطت بشخص الرسول ﷺ بسبب إجلال المسلمين له ، وأخذ المؤرخون يجمعون هذه القصص ويركِّبونها ويربطون بينها ، مستعينين بالآيات القرآنية الكريمة ، إلا أن منهج المحدِّثين الدقيق في الرواية كان له الغلبة على منهج المؤرخين ، بما له من صبغة علمية دقيقة [3] . وكان غالباً في المدينة أكثر منها في أي موطن آخر لارتباط

---

(١) انظر : « المغازي الأولى ومؤلفوها » تأليف هورفتس ، ترجمة د. حسين نصار ، ص (ط ، ي) من مقدمة المترجم .

(٢) انظر : « البداية والنهاية » لابن كثير : ٢٤٢/٣ ، « المغازي » للواقدي : ١٩/١ من مقدمة المحقق ، « حدائق الأنوار » ، ص (٥) من مقدمة التحقيق .

(٣) انفردت الأمة الإسلامية بعلم مصطلح الحديث الذي يبحث في منهج النقد لمعرفة حال الأحاديث النبوية من حيث الرواية والدراية . وانظر في هذا المنهج « منهج النقد عند المحدِّثين : نشأته وتطوره » د. محمد مصطفى الأعظمي (الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ هـ ، الرياض) ، « منهج النقد عند المحدِّثين » د. نور الدين عتر (الطبعة الثالثة ، دار الفكر ، ١٤٠١ هـ) ، « مصطلح التاريخ » د. أسد رستم (الطبعة الثالثة ، دون تاريخ) .

المؤرخين فيها بالأحاديث الصحيحة أكثر من المؤرخين الآخرين ، ففي المدينة ولد منهج تاريخ « السِّير والمغازي » المتفرع من الحديث والمتأثر به في بادئ الأمر ، حيث ظهر الإسناد عند أول كاتِبَيْنِ فيه ، وهما أَبَان بن عثمان وعروة بن الزبير ، وإن لم يصر ضربة لازبٍ .

وأخذت السير والمغازي تتطور سريعاً فنجد الزهري يخطو بالتاريخ خطوة إلى الأمام ، إذ يحاول أن يربط بين الأحاديث ... ويتوج هذا التطور بمحمد بن إسحاق الذي يمثل تطور الكتابة في السير فتتمثل في « سيرته » كل التيارات التاريخية الموجودة في عصره [(١)] .

وفي مرحلة تالية : أطلقت كلمة « السيرة » على السيرة الذاتية للشخص أو قصة حياته وترجمته ، ولذلك يقول أحد الباحثين : « إذا كانت كلمة أو مصطلح السيرة أول ما استعملت أطلقت على سيرة النبي ﷺ ، فإنه بعد ذلك جرت عادة المؤرخين أن يسموا الترجمة إذا طال نَفَس الكاتب فيها واتسعت الترجمة : « سيرة » ، ففي أواخر القرن الثالث الهجري كتب أحمد بن يوسف الداية المصري [(٢)] كتاباً في « سيرة أحمد ابن طولون » ولعل هذه أول مرة ينتقل فيها استعمال لفظ « السيرة » من سيرة النبي ﷺ إلى سيرة غيره من الرجال . ثمَّ جاء بعده البَلَوِيُّ [(٣)] فكتب سيرة لأحمد بن طولون نفسه [(٤)] ، وفي القرن الخامس الهجري ثمَّ السادس اتسعت الكتب في سير

---

(١) « نشأة التدوين التاريخي عند العرب » د. حسين نصار ، ص (٦٧ - ٧٠) (مطبعة السعادة) .

(٢) أحمد بن يوسف بن إبراهيم البغدادي المصري ، أبو جعفر الكاتب ، ابن الداية . من وجوه الكتاب والأدباء ، وله معرفة بعلوم كثيرة ، وله مؤلفات متعددة منها « المكافأة » و « حسن العقبى » و « سيرة ابن طولون » ، توفي نحو سنة (٣٤٠ هـ) ، انظر : « معجم الأدباء » : ١٥٧/٢ ، « الأعلام » للزركلي : ٢٧٢/١ .

(٣) هو أبو محمد ، عبدالله بن محمد المديني البلوي . « الأعلام » للزركلي : ١٤٠/١ .

(٤) تحقيق محمد كرد علي (دمشق ، مطبعة الترقي ، ١٣٥٨) ، ثمَّ أعادت طباعته تصويراً مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة .

عظماء الأمة الإسلامية ؛ فكتب ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) « سيرة عمر بن الخطاب » و « سيرة عمر بن عبدالعزيز » ، وكتب الرازي (٦٦٠ هـ) « سيرة الشافعي » ـ أو مناقب الشافعي ـ ثمَّ تتابعت الكتب والمؤلفات تحت هذا العنوان »[١] حتى إن بعض العلماء كتب موسوعات ضخمة في التراجم تحت هذا الاسم كما فعل الذَّهَبِيّ (٧٤٨ هـ) في كتابه « سير أعلام النبلاء »[٢] .

ثالثاً : السِّير في اصطلاح الفقهاء :

أشرت فيما سبق إلى أن أصل معنى السيرة هو حالة السير أو الهيئة ، ثمَّ نقلت إلى معنى الطريقة والمذهب . ثمَّ غلبت عند الفقهاء على أمور المغازي والجهاد وطريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرهما من المستأمنين والمرتدين وأهل الذمة[٣] . وسواء في ذلك الحرب والسلم . وقد ورد أمثالها عن الخلفاء الراشدين :

أخرج ابن إسحاق أن رسول الله ﷺ أمر بلالاً أن يدفع اللواء إلى عبدالرحمن بن عوف في غزوة دُوْمَةِ الجَنْدَلِ ، وقال له : « **اغزوا جميعاً في سبيل الله ، فقاتلوا مَنْ كفر بالله ، لا تَغُلُّوا ولا تَغْدِرُوا ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليداً . فهذا عهد الله وسيرة نبيه فيكم** »[٤] .

---

(١) انظر : « السير والتراجم » د. محمد عبدالغني حسن ، ص (٢٨ ـ ٢٩) .

(٢) طبع منه بضعة أجزاء ـ بتحقيق د. صلاح المنجد ، ثمَّ طبع كاملاً طبعة محققة بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط ، ونشرته مؤسسة الرسالة في بيروت في (٢٥) مجلداً ضخماً مع فهارسه .

(٣) انظر : « أنيس الفقهاء » للقونوي ، ص (١٨١) ، « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي : ١٧٠/١ ، « الكليات » للكفوي : ٣٨/٣ ، « فتح القدير » للكمال بن الهمام : ٢٧٧/٤ ، « مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر » للشيخ عبدالله بن محمد بن سليمان المعروف بـ داماد أفندي : ٦٣١/١ .

(٤) انظر : « سيرة ابن هشام » : ٦٣٢/٢ ، تحقيق مصطفى السقا . وأصل الحديث عند مسلم في كتاب الجهاد والسِّير ، برقم (١٧٣١) : ١٣٥٧/٣ من رواية سليمان بن بريدة عن أبيه دون قوله « **فهذا عهد الله وسيرة نبيه فيكم** » .

وأخرج ابن سعد بسنده عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كتب إلى الأكبر بن عبدالقيس كتاباً جاء فيه : « **... أنهم آمنون بأمان الله ورسوله على ما أحدثوا من القُحَم في الجاهلية ، وعليهم الوفاء بما عاهدوا ، ولهم ألا يُحْبَسُوا عن طريق المِيرة ، ولا يُمْنَعُوا صوب القطر ، ولا يُحْرَمُوا حريمَ الثِّمار عند بلوغه . والعلاء بن الحضرمي أمين رسول الله ﷺ على بَرِّها وبحرها وحاضرها وسراياها وما خرج منها ، وأهلُ البحرين خفراؤه من الضَّيم ، وأعوانُه على الظالم ، وأنصاره في الملاحم . عليهم بذلك عهدُ الله وميثاقه ، لا يبدِّلوا قولاً ولا يريدوا فُرْقة .ولهم على جند المسلمين : الشركةُ في الفيء ، والعدلُ في الحكم ، والقَصْدُ في السِّيرة ، حكمٌ لا تبديلَ له في الفريقين كليهما . والله ورسولهُ يشهد عليهم** » [1] .

وكتب عمر بن الخطاب ﷺ في جواب كتابٍ لأحد قوَّاده : « أما بعد فإن الله جلَّ وعلا أنزل في كل شيء رخصة في بعض الحالات إلا في أمرين : **العدل في السيرة** والذكر ... » [2] .

وكتب عثمان بن عفان ﷺ في أول كتاب له إلى عماله بعد توليه الخلافة :

« أما بعد ، فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة ، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة ، وإن صدر هذه الأمة خلقوا رعاة ولم يخلقوا جباة ، وليوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة

---

(١) « الطبقات الكبرى » لابن سعد : ٢٨٣/١ . ولاحظ أن الكتاب فيه بيان لأمور في الحرب والسلم وحقوق وواجبات وإلزام بهذا القانون وتأكيد لذلك . ومعنى « **لا يحرموا حريم الثمار** » أنهم لا يمنعون من الانتفاع بثمارهم حين الجذّ والصّرام ، ولا ينتظرون مجيء المصدق إلى بلادهم ، ويؤدون الزكاة بالأمانة .

(٢) انظر : « تاريخ الطبري » : ٥٨٥/٣ ، « مجموعة الوثائق السياسية » ص (٤١٧) .

ولا يكونوا رعاة ، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء . **ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين فيما عليهم فتعطوهم ما لهم وتأخذوهم بالذي عليهم . ثمَّ العدو الذي تنتابون . فاستفتحوا عليهم بالوفاء** ... » [1] .

وكيما يتضح هذا المعنى ، نستقرئ بعض تعريفات الفقهاء للسِّير ـ مع مراعاة الترتيب التاريخي في عرض أقوالهم ـ ثمَّ نستخلص من ذلك تعريفاً يجمع ما قالوه :

قال السَّرْخَسِيّ (٤٨٣ هـ) : « السِّير جمع سيرة . وبه سمي كتاب « السِّير الصغير » للشيباني ، لأنه بيَّن فيه سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب ، ومع أهل العهد منهم ؛ من المستأمنين وأهل الذمة ، ومع المرتدين الذين هم أخبث الكفار بالإنكار بعد الإقرار ، ومع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين ، وإن كانوا جاهلين وفي التأويل مبطلين » [2] .

وقال نجم الدين بن حفص النَّسَفِيّ (٥٣٧ هـ) : « السِّير : أمور الغزو ، كالمناسك تطلق على أمور الحج . وهو جمع سيرة . وهو الاسم من سار يسير سيرة . والسيرة أيضاً : المسيرة ، والسير : الطريقة . سميت هذه الأمور بهذا الاسم لما أن معظم هذه الأمور هو السير إلى الغزو والقصد إلى العدو » [3] .

وأما الإمام الكاساني (٥٨٧ هـ) فبعد أن ذكر معنيي السيرة في اللغة قال :

---

(١) انظر : « تاريخ الطبري » : ٢٤٤/٤ ـ ٢٤٥ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميدالله ، ص (٥٢٨) .

(٢) « المبسوط » للسرخسي : ٢/١٠ ، (دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٦ هـ) .

(٣) انظر : « طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية » للنسفي ، ص (١٦٥) مراجعة وتحقيق خليل الميس . (بيروت ، ١٤٠٦) .

« فاحتمل تسمية هذا الكتاب « كتاب السِّيَر » لما فيه من بيان طرق الغزاة وهيئاتهم مما لهم وعليهم » [1] .

وقال المطرِّزي (٦١٠ هـ) : « السيرة : أصلها حالة السَّيْر ، إلا أنها غلبت في لسان الشرع على أمور المغازي وما يتعلق بها ـ لاستلزامها السير وقطع المسافة ، وكذا الجهاد غلب على جهاد الكفار ـ وقالوا : « السِّير الكبير » فوصفوها بصيغة المذكر لقيامها مقام المضاف الذي هو « الكتاب » كقولهم : صلى الظهر . « وسير الكبير » خطأ كجامع الصغير وجامع الكبير » [2] .

وقال النووي (٧٧٦ هـ) : « السِّيَر : جمع سيرة وهي الطريقة . وترجموه [3] بكتاب السير ؛ لأن الأحكام المذكورة فيه متلقاة من رسول الله ﷺ في غزواته . ومقصودهم به : الكلام في الجهاد وأحكامه . وترجمه بعضهم بـ « كتاب الجهاد » وترجمه في كتاب « التنبيه » بـ « باب قتال المشركين » [4] .

ويوسع بعض العلماء معنى السِّيَر ليشمل سير الصحابة كذلك ، فيقول

---

(١) « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » للعلامة علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني : ٤٢٩٩/٩ ، (الناشر زكريا علي يوسف ، القاهرة) .

(٢) « المُغْرِب في ترتيب المعرب » لأبي الفتح المطرزي : ٤٢٧/١ ، وانظر : « تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق » للزيلعي : ٢٤٠/٣ ، « البحر الرائق » لابن نجيم : ٧٦/٥ ، « در المنتقى شرح الملتقى » للحصكفي : ٦٣١/١ ، « فتح القدير » لابن الهمام : ٢٧٧/٤ ، « المصباح المنير » للفيومي : ٢٩٩/١ ، « مجموعة رسائل ابن عابدين » : ١٨/١ ، « تيسير المسير في شرح السير الكبير » للعيتابي ، ورقة (٢٤٢ ب) .

(٣) الترجمة بمعنى العنوان .

(٤) انظر : « تهذيب الأسماء واللغات » : ١٥٩/٣ ، « روضة الطالبين » : ٢٠٤/١٠ كلاهما للنووي ، « التنبيه في الفقه » للإمام الشيرازي ، ص (١٣٤) وما بعدها ، « العزيز شرح الوجيز » للرافعي : ٣٣٧/١١ .

العَيْنِيّ (٨٥٥ هـ) « السِّيَر : جمع سيرة وهي الطريقة . ومنه : سيرة العُمَرَيْن (أبي بكر وعمر رضي الله عنهما) أي طريقتهما . والسير تجمع سير النبي ﷺ وطرقه في مغازيه وسير أصحابه وما نقل عنهم في ذلك » [١] .

ويشمل كتاب السير أيضاً طريقة المسلمين وسيرتهم في المعاملات مع غيرهم ، ولذلك يقول العَيْنِيّ أيضاً وهو يعلّل تسمية « كتاب السِّير » بهذا الاسم : « ... لما فيه من بيان سيرة النبي ﷺ والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ والمسلمين . وقد يراد به : السير في المعاملات . وسميت المغازي : سِيَراً ، لأن أول أمرها السَّيْر إلى العدو ، وسمي أيضاً كتاب الجهاد لما فيه من بيان المجاهدة مع الأعداء لإعزاز الدين وهدم قواعد المشركين » [٢] .

وقال التهانوي (القرن ١٢ هـ) : « السيرة : هي اسم من السَّيْر . ثمَّ نقلت إلى الطريقة ، ثمَّ غلبت في لسان الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرهما من المستأمنين والمرتدين وأهل الذمة ... وقد يراد بها : السُّنَّة أو الطريقة في المعاملات ، يقال : سار أبو بكر ﷺ بسيرة رسول الله ﷺ . وسميت المغازي : سيراً ، لأن أول أمورها السير إلى الغزو . وأن المقصود بها في قولنا « كتاب السير » : سير الإمام ومعاملاته مع الغزاة والأنصار والكفار » [٣] .

وتناول العلماء والكاتبون المعاصرون تعريف علم السِّير بالبحث ، فقال

---

(١) انظر : « عمدة القاري شرح صحيح البخاري » لبدر الدين العَيْنِيّ : ٧٨/١٤ . (مصور عن الطبعة المنيرية) .

(٢) انظر : « البناية شرح الهداية » للعيني : ٦٢٤/٥ (دار الفكر ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠ هـ) .

(٣) انظر : « كشاف اصطلاحات الفنون » تأليف محمد علي الفاروقي التهانوي ، تحقيق د. لطفي عبد [illegible]ع : ١٧٠/٣ ـ ١٧١ (نشر وزارة الثقافة والارشاد ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ) وقد أشار إلى « فتح القدير » و « الكفاية » و « جامع الرموز » من كتب الحنفية .

الشيخ محمد أبو زهرة ـ رحمه الله ـ : « يراد بالسِّير أحكام الجهاد والحرب ، وما يجوز فيها وما لا يجوز ، وأحكام الصلح والموادعات ، وأحكام الأمان وممن يجوز ، ثمَّ أحكام الغنائم والفدية والاسترقاق ، وغير ذلك مما يكون في الحروب وأعقابها .

وفي الجملة : هو باب تنظيم العلاقة الدولية بين المسلمين وغيرهم في السلم وفي الحرب ، وإن كان أكثر الكلام في الحرب »[1] .

ويقول أستاذنا الدكتور مصطفى كمال وصفي ـ رحمه الله ـ « ويسمى العلم الذي يبحث في علاقات المسلمين بالأمم الأخرى باسم « علم السِّير » أي سيرة المسلمين في غيرهم من الأمم من حربيين ومعاهدين ومستأمنين وأهل ذمة »[2] .

ثمَّ يوازن بينه وبين القانون الدولي العام فيقول : « وهو يختلف في موضوعه عن القانون الدولي العام الحديث في أن الأصل فيه : أنه يبحث في التزام المسلمين نحو غير المسلمين ولو كانوا أفراداً يسكنون دار الإسلام ، فهو ليس مخصصاً لبحث العلاقات الدولية فقط »[3] .

ومن هذه التعريفات والنقول يمكن أن نخلص إلى تعريف « علم السِّير » بأنه : قواعد التعامل مع غير المسلمين في دار الإسلام ودار الكفر في السلم والحرب .

رابعاً : القانون الدولي الإسلامي :

لم يستخدم فقهاء الشريعة مصطلح « القانون الدولي » ، لأنه من المصطلحات

---

(١) انظر : تقديم الشيخ أبي زهرة لكتاب « السِّير الكبير » للإمام محمد بن الحسن الشيباني بشرح السَّرْخَسِيّ ، ص (٣٣) (مطبعة جامعة القاهرة) .

(٢) انظر : « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٢٨٠) .

(٣) انظر : « المشروعية في النظام الإسلامي » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٤٩) تعليق (١) .

الحديثة [1] ، وقد استخدم علماء الإسلام كلمة « القانون » - بصيغة المفرد - كذلك عنواناً على مؤلفات في فنون مختلفة كاللغة والتوحيد والفقه ، منذ قرون ، فكان هذا مؤشراً على جواز ذلك ، وأنه لا محذور فيه ، ما لم يتعدَّ التسمية إلى التأثر بمضمون أجنبي عن الإسلام .

ومن الأمثلة على ذلك كتاب : « قوانين الوزارة » للماوردي (٤٥٠ هـ) في السياسة الشرعية [2] . و « قانون التأويل » لأبي حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) كتبه جواباً على سؤال عن حديث « **إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم** » [3] ، و « قانون التأويل » أيضاً للقاضي أبي بكر بن العربي (٥٤٦ هـ) وهو يتناول القواعد المنهجية لطلاب العلوم الشرعية [4] . و « قوانين الدواوين » للوزير الأديب أسعد بن مَمَّاتي ، ناظر الدولة المصرية ، (ت ٦٠٦ هـ) [5] و « القانون في الفروع » في الفقه الحنفي ، للإمام نصر الدين قاسم بن يوسف الحسيني

---

(١) انظر : « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٣١) ، ويشير الدكتور صبحي محمصاني - كذلك - إلى أن الفقهاء المسلمين نادراً ما يستعملون كلمة « القانون » وإنما استعملوا مكانها كلمة الشرع والشريعة والحكم الشرعي . وللكلمة اليوم ثلاثة معان ، أولها - وهو الأعم - يقصد به المدونة أو مجموعة الأحكام ، وثانيها يراد به الشرع والشريعة بوجه عام ، وأخيراً تطلق على كل قاعدة من قواعد المعاملات المالية الإلزامية . وهذا الأخير من صفاته أنه يتعلق بالمعاملات المدنية دون العبادات خلافاً للفقه الإسلامي . « فلسفة التشريع في الإسلام » ص (١٧ - ١٨) .

(٢) طبع بتحقيق د. فؤاد عبدالمنعم ومحمد سليمان ، نشر مؤسسة شباب الجامعة ، ١٣٩٨ هـ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري : ٢٨١/٤ ، ومسلم : ١٧١٢/٤ ، والكتاب مطبوع مع كتاب « معارج القدس » للغزالي نفسه ، نشر مكتبة الجندي بالقاهرة ، (دون تاريخ) .

(٤) طبع رسالة علمية بتحقيق محمد السليماني ، (دار القبلة بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ) .

(٥) طبع في مطبعة إدارة الوطن بمصر سنة ١٢٩٩ هـ ثمَّ حققه عزيز سوريال عطية . انظر : « التاريخ عند المسلمين » محمد عبدالغني حسن ، ص (٤٢) .

السَّمَرْقَنْدِي [1] و « القوانين الفقهية » أو « قوانين الأحكام الشرعية » للعلامة محمد ابن أحمد بن جزيء الغرناطي المالكي (٧٣٥ هـ) في الفقه المالكي [2] ، « قانون الإسلام في الفضائل الإسلامية » تأليف جعفر بن الشريف علي القريشي الهندي ، (كان حياً سنة ١٢٥٠ هـ) . وموضوعه كما يظهر من عنوانه هو الآداب والفضائل [3] .

و « قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف » لمحمد قدري باشا (١٣٠٦ هـ) [4] .

وفي العصر الحديث درج كثير من الكتّاب والمؤلفين في الفقه الإسلامي على استخدام كلمة القانون في فروع كثيرة من الفقه مثل : « قانون الأحوال الشخصية » و « القانون الجنائي » و « القانون الدستوري » و « القانون الإداري » و « القانون الدولي » مضافة إلى الإسلام أو الشريعة . ولعل ذلك كان نتيجة الدراسة المقارنة بين الشريعة والقانون ، ورغبة في تقريب أحكام الفقه الإسلامي إلى الدارسين غير المتخصصين من دارسي القانون الوضعي ، ولأسباب أخرى غير ذلك .

---

(١) انظر : « كشف الظنون » لحاجي خليفة : ٢ /١٣١٣ (منشورات مكتبة المثنى ، بغداد) .

(٢) وهو كتاب بديع يمتاز على سائر الكتب بأنه جمع بين تمهيد المذهب وذكر الخلاف العالي ، جمعه مؤلفه بحسن التقسيم والترتيب ، وسهله بالتهذيب والتقريب ، يجمع بين الإيجاز والبيان ـ على أنهما قلما يجتمعان فجاء سهل العبارة ، لطيف الإشارة ، تام المعاني مختصر الألفاظ .

انظر : مقدمة المؤلف ص (٢ و ٣) (مكتبة عالم الفكر ، الطبعة الأولى) ، وللكتاب طبعات يعوزها التحقيق العلمي الذي يتناسب مع مكانته .

(٣) انظر : « الذيل على كشف الظنون » : ٢/٢١٩ .

(٤) وهو مطبوع بمصر سنة (١٣١١ هـ) بالمطبعة الكبرى الأميرية بالقاهرة .

ولذلك حاول بعض الباحثين والكاتبين **تعريف القانون الدولي الإسلامي** ، وفيما يلي طائفة من هذه التعريفات :

عرَّفه الدكتور محمد حميدا لله الحيدر آبادي بأنه « ذلك القسم من قواعد القانون والعرف في الدولة ، ومن الالتزامات التي تضمنتها المعاهدات التي ترعاها الدولة الإسلامية القائمة فعلاً أو قانوناً في تعاملها مع الدول الأخرى القائمة فعلاً أو قانوناً » [1] .

وعرَّفه الدكتور نجيب أرمنازي بأنه « مجموع القواعد التي يتعين على المسلمين التمسك بها في معاملة غير المسلمين ، محاربين أو مسالمين ، سواء كانوا أشخاصاً أم دولاً ، وفي دار الإسلام أم في خارجها » ويدخل في جملة هذه القواعد : أحوال المرتدين والبغاة وقطاع الطريق [2] .

وعرَّفه الدكتور عبدالكريم زيدان بأنه : « مجموعة القواعد والأحكام في الشريعة الإسلامية التي تلتزم بها الدولة الإسلامية في علاقاتها مع الدول الأخرى » [3] .

وعرَّفه الدكتور محمد طلعت الغنيمي بأنه : « جماع القواعد وما جرى عليه العمل الإسلامي - التي يأمر بها الإسلام أو يَقْبَلُهَا في العلاقات الدولية » [4] .

---

(١) انظر : كتابه « دولة الإسلام والعالم » ص (١٤) ترجمة فتحي عثمان . وقد شرح تعريفه هذا في الصفحات (١٤ - ٢١) . وعلق أستاذنا الدكتور جعفر عبدالسلام على هذا التعريف بأنه « تعريف وضعي ، إذ يهتم بما تطبقه الدولة الإسلامية في علاقتها بالدول الأخرى » .

انظر : « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (٣١) تعليق (١) .

(٢) انظر : « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (٤٤) .

(٣) انظر : « مجموعة بحوث فقهية » د. عبدالكريم زيدان ، ص (١٦) .

(٤) انظر : « الأحكام العامة في قانون الأمم » ص (٣٧) بيد أنه لم يجد قناعة فيما وجده من تعريفات للقانون الدولي ولذلك كان يميل إلى بيان ما ينبغي أن تقوم عليه النظرية الإسلامية للقانون الدولي من نظرة =

أما الدكتور مجيد خدوري فعرفه بأنه « مجموعة القواعد والأعراف التي تنظم علاقة الإسلام بالشعوب الأخرى » [1] .

بينما لا يعتقد أستاذنا الدكتور جعفر عبدالسلام أن وضع تعريف للقانون الدولي في الشريعة الإسلامية من المسائل الدقيقة ، خاصة وأن المحاولات التي بذلت للقيام بهذه المهمة حديثاً لم تتفق على هذا المدلول . ويعتقد أن الأفضل في مجال دراسة الشريعة الإبقاء على المصطلحات الأساسية لها وعدم تعريف المصطلحات الأجنبية وفقاً لأحكام الشريعة حتى تظل المقارنة في إطارها الصحيح [2] .

وكذلك لم يعرض ادمون ربَّاط لتعريف القانون الدولي الإسلامي في بحثه « من أجل نظرية في القانون الدولي الإسلامي » [3] ، ومِنْ بعدُ فعل ذلك أيضاً الدكتور عبدالفتاح حسن في « ميثاق الأمم والشعوب في الإسلام » رغم أنه يستخدم مصطلح « القانون الدولي الإسلامي » في محاضرته هذه [4] .

=

مزدوجة ذات مدلولين ، مدلول في علاقة الدول الإسلامية ببعضها ، ومدلول في علاقتها بالدول غير الإسلامية ، انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٩٥ و ٩٧) .

(١) « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (١٧ و ٧١) وهو يربط هذا التعريف وبين تعريفات المعاصرين ومحكمة العدل الدولية ويخلط في بحثه بين السنة والأعراف الجاهلية .

(٢) « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (٣١ - ٣٢) .

(٣) منشور بالمجلة المصرية للقانون الدولي ، المجلد السادس ، لسنة ١٩٥٠ م ، ص ١ – ٢٣ باللغة الفرنسية ، وقد ترجمه لنا مشكوراً الأستاذ الدكتور إبراهيم عوض بآداب عين شمس .

(٤) محاضرة ألقاها الدكتور عبدالفتاح حسن بالأزهر الشريف في ٢ ذي الحجة ١٣٧٨ هـ (نشر الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالجامع الأزهر) .

المطلب الثاني

التطور التاريخي لتدوين « علم السِّيَر »

أشرنا فيما سبق إلى أن الأحوال السياسية للدولة الإسلامية واتساع الفتوحات الإسلامية كان لهما أثرهما في التمهيد لتدوين أحكام العلاقات الدولية وصِلات المسلمين بغيرهم من الحربيين والذميين والمعاهدين ... وأن اهتمام فقهاء الإسلام بهذا الجانب من الفقه جعلهم يفردونه بالتأليف : تمهيداً لقواعده ، وبسطاً لأحكامه ، وبياناً لآثاره . ولذلك سَنُلْمع هنا إلى التطور التاريخي لتدوين « علم السِّير » عند الفقهاء ، بعد أن ألمحنا إلى عناية علماء السيرة والمغازي والحديث بهذا الجانب مع أثارة من منهجهم الذي يقوم على سرد الوقائع والحوادث ضمن ما اتخذوه من منهج علمي دقيق في الرواية يقوم على الإسناد .

فقد شرع العلماء في المرحلة الأولى من عهد العباسيين يتدارسون سيرة الرسول ﷺ وسيرة من جاء بعده من الخلفاء الراشدين ، بوصفها المثال الأوفى الذي ينبغي عليهم أن يتدارسوه للوصول إلى معرفة الأسلوب الذي كانوا يصرفون به الشؤون العامة في الحكم ، فكانوا يعنون بأمر السِّير والمغازي التي كانت تشمل الحملات العسكرية يسيِّرها النبي ﷺ والقُوَّاد العسكريون في الجهاد في سبيل الله ، وكان همهم أن يكتشفوا المبادئ الشرعية التي كانت ترتكز عليها تلك الحملات العسكرية . وقد قصر بعضُهم أبحَاثه على السرد التاريخي ، بينما سعى بعضهم إلى معرفة المبادئ الشرعية وتقعيدها ، لتكون هدياً للأجيال التالية في تنظيم علاقاتها مع غيرها من الشعوب . وقد أسفرت هذه الأبحاث التي كان يقوم بها العلماء عن

نظرة جديدة إلى السِّير ، وحولت طابعها القائم على السرد التاريخي إلى نظام أصولي من المعايير [1] .

وكان الفقهاء المتقدمون من الصدر الأول يتناولون موضوع السير إما في « باب الجهاد » أو في أبواب أخرى كالمغازي والغنائم ، والردة وعهد الأمان والجزية . وتفاوتت عنايتهم واهتمامهم بهذا الجانب : تأليفاً وتدريساً ، وكان من أوائل الفقهاء الذين أولوا هذا الجانب عناية : الإمام الشَّعبيُّ ، والأوزاعيُّ ، والثَّوريّ ، والفَزاريُّ ، إلا أن أبا حنيفة وتلاميذه كان لهم القِدْح المعلَّى في ذلك :

فالإمام الشَّعْبِيّ (عامر بن شراحيل ت ١٠٣ هـ) كان من فقهاء الكوفة ومحدِّثيها [2] ، وهو صاحب السفارة بين عبدالملك بن مروان وملك الروم . وكان له عناية بالسِّير ؛ تدريساً وتعليماً ، فقد أخرج الخطيب البغدادي بسنده عن نافع قال : سمع ابنُ عمر الشَّعْبِيَّ وهو يحدّث بالمغازي فقال : لكأن هذا الفتى شهد معنا . وأخرج أيضاً عن عبدالملك بن عمير قال : مرَّ ابن عمر بالشَّعْبِيّ وهو يقرأ المغازي ، فقال ابن عمر : كأنه كان شاهداً معنا [3] .

وأخرج الحارثي في « مسنده » عن القاسم بن معن عن أبي حنيفة عن الهيثم عن عامر الشَّعْبِيّ قال : كان يحدث عن المغازي وابن عمر ﷺ يسمعه ، فقال حين سمع حديثه : إنه يحدّث كأنه شهد القوم [4] .

---

(١) انظر : « القانون الدولي الإسلامي ، كتاب السِّير الشيباني » تقديم د. مجيد خدوري ، ص (٥٢ ـ ٥٤)

(٢) انظر ترجمته في : « الطبقات الكبرى » لابن سعد : ٢٤٦/٦ ـ ٢٥٦ ، « تاريخ بغداد » للخطيب : ٢٢٧/١٢ ـ ٢٣٣ ، « حلية الأولياء » لأبي نعيم : ٣١٠/٤ ـ ٣٣٨ ، « تذكرة الحفاظ » : ٧٩/١ ـ ٨٨ ، « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ٢٩٤/٤ ـ ٣١٩ ، « شذرات الذهب » لابن العماد : ١٢٦/١ ـ ١٢٨ .

(٣) « تاريخ بغداد » : ٢٣٠/١٢ .

(٤) انظر : « مسند الحارثي » ضمن « جامع المسانيد » للخوارزمي : ٢٩٧/٢ ، « مسند الإمام أبي

وأخرج الطبراني بسند رجاله ثقات ، قال : كان الشَّعْبِيّ يحدّث بالمغازي فمر ابن عمر فسمعه وهو يحدّث بها ، فقال : لهو أحفظ لها مني وإن كنت شهدتها مع رسول الله ﷺ [1] .

وأما الأوزاعي : شيخ الإسلام وعالم أهل الشام : (أبو عمرو ، عبدالرحمن بن عمرو بن يُحْمَد ، ت ١٥٧ هـ) ، فقد كان من الأئمة المجتهدين ، وله مذهب انتشر في بلاد الشام ودخل بلاد الأندلس ثمَّ اضمحل في منتصف القرن الثالث الهجري ، وكان ثقة مأموناً فاضلاً خيراً ، كثير الحديث والعلم والفقه [2] .

وكان له عناية خاصة بالسير : تأليفاً وتدريساً وعملاً ؛ بل كان من أسبق العلماء تصنيفاً للكتب فهو صاحب كتاب « السِّير » الذي صنفه للرد على بعض آراء أبي حنيفة في السير ، ولما بلغ صاحبه الإمام أبا يوسف ردَّ عليه واحتج لمذهب شيخه بكتابه « الرد على سِيَر الأوزاعي » كما ردَّ عليه أيضاً الإمام محمد بن الحسن الشيباني في كتابه « السِّير الكبير » [3] ولكن كتاب الأوزاعي لم يصلنا بنصه مفرداً ، وإنما نجده

حنيفة » بشرح الملا علي القاري ، ص (٤١١ ـ ٤١٢) (الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت) .

(١) رواه الطبراني ورجاله ثقات . انظر : « مجمع الزوائد ومنبع الفوائد » للحافظ نور الدين الهيثمي : ٢٣/١٠ (الطبعة الثالثة ، ١٤٠٢ هـ) .

(٢) انظر ترجمته في « الطبقات الكبرى » لابن سعد : ٤٨٨/٧ ، « طبقات خليفة بن خياط » ص (٣١٥ ـ ٣١٦ ، « حلية الأولياء » : ١٣٥/٦ ـ ١٤٩ ، « مشاهير علماء الأمصار » لابن حبان ، ص (١٨٠) ، « تهذيب التهذيب » : ٢١٦/٦ ـ ٢١٩ ، « تذكرة الحفاظ » : ١٧٨/١ ـ ١٨٥ ، « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ١٠٧/٧ ـ ١٣٤ ، « تاريخ الأدب العربي » بروكلمان : ٣٠٧/٣ ـ ٣٠٨ ، وللدكتور عبدالله الجبوري رسالة عن « الإمام الأوزاعي وفقهه » (طبع بغداد) ، وللدكتور صبحي محمصاني « فقه الإمام الأوزاعي وتعاليمه القانونية » (بيروت ١٩٨٩ م) .

(٣) انظر : مقدمة الشيخ أبي الوفاء الأفغاني لكتاب « الرد على سير الأوزاعي » لأبي يوسف ، ص (٣ ـ ٤)

في كتاب أبي يوسف حيث يذكر رأي أبي حنيفة في المسألة ثمَّ يتلوه برأي الأوزاعي ، ويعقب على ذلك أبو يوسف فيذكر دليل شيخه أو ما يذهب هو إليه مع الدليل [1] ، كما أن الإمام الشافعي حفظ لنا هذين النصين في كتابه « الأم » حيث ينقل كلام الأوزاعي كما جاء في كتاب « الرد » وينقل معه بالحرف كلام أبي يوسف ثمَّ يعقّب عليه بقوله : قال الشافعي ، وذلك في عامة أبواب الكتاب ، فكأنه نسخة ثانية لكتاب أبي يوسف [2] . وكان الأوزاعي ـ رحمه الله ـ من العلماء المجاهدين الذائدين عن ديار الإسلام المرابطين في ثغورها [3] ، فكان يمارس عملياً أحكام الجهاد وما يتعلق به ، وتوفي مرابطاً في ثغر بيروت ببلاد الشام [4] .

وأما **الثَّوْرِيّ** : (سفيان بن سعيد بن مسروق ، ت ١٦١ هـ) فهو شيخ الإسلام ، وإمام الحفاظ ، سيد العلماء العاملين في زمانه ، الكوفيُّ ، أحد الأئمة المجتهدين الذين كانت لهم أتباع ، وهو مصنف كتاب « الجامع » [5] .

وفي هذا القرن أيضاً : كتب **الإمام الفَزَارِيُّ** (شيخ الإسلام ، إبراهيم بن محمد بن

---

(١) انظر عامة أبواب الكتاب . وكان الكتاب نادراً جداً حتى طبعته لجنة إحياء المعارف النعمانية بالهند لأول مرة (١٣٥٧ هـ) وعني بتصحيحه والتعليق رئيس اللجنة أبو الوفاء الأفغاني ، وأشرف على طبعه وكيل اللجنة بمصر الشيخ رضوان محمد رضوان .

(٢) انظر : كتاب « الأم » للشافعي : ٣٠٣/٧ ـ ٣٣٥ (طبعة دار الشعب المصورة عن طبعة بولاق) وعنه ينقل الطبري في كتابه « اختلاف الفقهاء » آراء الأوزاعي في الجهاد والجزية والمحاربين .

(٣) الثغور جمع لكلمة ثغر ، وهو الموضع الذي يخاف منه هجوم العدو على البلاد . انظر : « المصباح المنير » للفيومي : ٨١/١ .

(٤) انظر : « سير أعلام النبلاء » للذهبي : ١٠٧/٧ ، « فقه الإمام الأوزاعي » د. الجبوري : ٣٤/١ .

(٥) انظر : « طبقات ابن سعد » : ٣٧١/٦ ـ ٣٧٤ ، « الجرح والتعديل » لابن أبي حاتم : ٥٥/١ ـ ١٢٦ ، « تذكرة الحفاظ » : ٢٠٣/١ ـ ٢٠٧ . وقد طوّل أبو نعيم ترجمته في « الحلية » : ٣٥٦/٦ وما بعدها ، ثمَّ : ١/٧ ـ ١٤٤ ، « تاريخ بغداد » : ١٥١/٩ ـ ١٧٤ .

الحارث ، ت ١٨٦ هـ) رحمه الله كتاباً في « السِّير » . وكان رحمه الله من أعيان العلماء الفقهاء والمحدثين ، يُعَدُّ في فقهاء الكوفة (١) ؛ لأنه نشأ فيها ، ويعدّ أيضاً من فقهاء الشام ؛ لمرابطته فيها وأخذه العلم عن فقيهها الأوزاعي .

وكان يلقب بشيخ الثغور لمرابطته فيها وجهاده حتى إنه قضى نحبه في « المصيصة » (٢) التي كان يرابط فيها (٣) .

وكتابه « السِّير » يعالج فيه موضوع المغازي والسِّير والجهاد وأحكامها الفقهية وما يتعلق بذلك من نفير وتجهيز عدة ، وعقد ألوية وترتيب صفوف ، وحملٍ في سبيل الله ، وقسم الغنيمة ، وبيان حكم المرتد ، وعلاقة المسلمين بأهل الذمة والمحاربين . وقد امتدحه الشافعي ـ رحمه الله ـ فقال : « لم يصنف أحدٌ في السِّير مثل كتاب أبي إسحاق الفزاري » (٤) .

---

(١) كرر الدكتور خدوري في تقديمه لكتاب « السِّير » للشيباني ، ص (٢٩ و ٥٤) أنه من أصحاب أبي حنيفة وتلاميذه . وليس هذا صحيحاً البتة فإنه لم يكن كذلك بل كان بينه وبينهم شيء من المنافسة مما يكون بين الأقران . وليس في شيء من المصادر ما يؤكد ما ذهب إليه .

(٢) ـ المصيصة ـ بفتح الميم وكسر الصاد المشددة ، مدينة على شاطئ جيحان من ثغور الشام بين إنطاكية وبلاد الروم ، تقارب مدينة طرسوس .

انظر : « معجم البلدان » لياقوت الحموي : ١٤٤/٥ ـ ١٤٥ ، « فتوح البلدان » للبلاذري : ١٩٥/١ ـ ٢٠٣ ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد .

(٣) انظر : ترجمته في « تذكرة الحفاظ » : ٢٧٣/١ ـ ٢٧٤ ، « سير أعلام النبلاء » : ٥٣٩/٨ وما بعدها ، « تهذيب التهذيب » للحافظ ابن حجر : ١٣١/١ ـ ١٣٢ ، « كتاب السِّير » للفزاري ، مقدمة التحقيق للدكتور فاروق حمادة ، ص (١٣ ـ ٨٦) .

(٤) انظر : « كتاب السير » للفزاري ، ص (٧٨) من المقدمة ، وقد طبع من الكتاب قطعة عن نسخة محفوظة بمكتبة القرويين بفاس بتحقيق الدكتور فاروق حمادة (الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ) منشورات مؤسسة الرسالة في بيروت .

أما أول من صنف في « السِّير » واتخذ هذا المصطلح للدلالة على ما نسميه اليوم بالقانون الدولي الإسلامي ، فهو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت (١٥٠ هـ) وهذا ما يميل إليه الباحثون في هذا العلم ، فقد قال أبو الوفا الأفغاني رحمه الله :

« إن من أقدم ما صنف في السِّير « كتاب السِّير » للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي ـ رحمه الله ـ أملاه على أصحابه : أبي يوسف ، وزُفَر ، وأسد بن عمرو ، والحسن بن زياد اللؤلؤي ، وحفص بن غياث النخعي ، ومحمد بن الحسن الشيباني ، وعافية بن يزيد ، وحماد ابنه وأضرابهم من الأئمة الكبار ، فرووه عنه وزادوا فيه ورتّبوه وهذّبوه حتى نُسب إليهم ، نحو كتاب « السِّير » للحسن بن زياد ، و « السِّير الصغير » للإمام محمد بن الحسن »[1] .

ويقول الدكتور محمد حميدالله :

« لعل اتخاذ هذا المصطلح « السِّير » للدلالة على القانون الدولي الإسلامي كان في القرن الثاني الهجري فقد عرف أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) بأنه أول من استعمل مصطلح « سيرة » لتمييز مجموعة دروسه التي كان يلقيها عن قوانين الإسلام في الحرب والسلم ، وقد نشرت هذه الدروس منقحة على أيدي عدد من تلاميذه . وصل إلينا

---

(١) « الرد على سير الأوزاعي » مقدمة المحقق ، ص (١) ، « بلوغ الأماني » ص (١٨) تعليق (١) .
وقال الشيخ محمد أبو زهرة عن كتابي محمد بن الحسن : « وإن هذين الكتابين بعض ما روي عن أبي حنيفة في أحكام السير ، ولعل « السِّير الكبير » أشمل وأعم ما روي في هذا ، ولكن لا يمنع من ذلك أن نقول : إنه روى غير محمد عن أبي حنيفة أحكام السير ، بل إنه من الحق علينا أن نقول : إن أحكام السير رويت عن أبي حنيفة من عدة طرق ، حتى لقد ادعى بعض العلماء أنه كتبها وتلاها على تلاميذه ، ولقد روى هذه الأحكام عنه : أبو يوسف في كتابه « الرد على سير الأوزاعي » ورواها عنه الحسن بن زياد اللؤلؤي ، ثمّ رواها محمد في هذين الكتابين الجليلين ، والروايات متلاقية في مجموعها ، غير متنافرة ولا متضاربة » .
انظر : « مقدمة شرح السير الكبير » ، ص (٣٣) طبعة جامعة القاهرة .

منها بصورة من الصور كتابا « السِّير الصغير » و « السِّير الكبير » للشيباني (ت ١٨٩ هـ) وقد نقد فقيهَ العراق أبا حنيفة فقيهٌ معاصر له هو إمام الشام الأوزاعي (ت ١٥٧ هـ) . ولم يصلنا ما كتبه الأوزاعي ، ولكن وصلنا ما نشره رداً عليه تلميذ أبي حنيفة الشهير أبو يوسف (ت ١٨٢ هـ) باسم « الرد على سير الأوزاعي » ، ويشير الشافعي (المولود ١٥٠ هـ) كذلك إلى سير الأوزاعي في كتاب « الأم » كما يشير إلى سير الواقدي [١] (ت ٢٠٧ هـ) ومن ثمَّ يبدو أن الكلمة قد صارت مصطلحاً فنياً يشيع استعماله بين الفقهاء في مختلف العصور » [٢] .

وبعد هذا الإيجاز لنشأة التدوين في « علم السِّيَر » نلاحظ أن هذه النشأة كانت في القرن الثاني الهجري ثمَّ اتسعت الكتابة فيما بعد وتنوعت ، وأن فقهاء السنة كان لهم فضل السبق في ذلك . **ولكن بعض الباحثين يذكر كتاباً للإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت ١٢٢ هـ) رضي الله عنهم** . وقد كان فقيهاً ومحدِّثاً . وقد دون أحد تلاميذه كتابين روى ما بهما عنه ، وهما : « مجموع الحديث » و « مجموع الفقه » ، ويسمى كلاهما « المجموع الكبير » وذلك التلميذ هو أبو خالد الواسطي الهاشمي بالولاء ، وقد مات في الربع الثالث من القرن الثاني . ونجد في هذا « المجموع الكبير » للإمام زيد ترتيباً لكتبه وأبوابه كترتيب كتب الفقه [٣] فابتدأ بالطهارة ، ثمَّ العبادات ، ثمَّ البيوع والشركة والشهادات ، والنكاح والطلاق ، والحدود ، يليها كتاب « السير » وأول باب فيه : باب الغزو والسير ، ثمَّ تتابعت الأبواب في فضل الجهاد والشهادة ، وقسمة الغنائم ، والعهد والذمة ، والألوية

---

(١) انظر : « الأم » للشافعي : ١٧٦/٤ ـ ٢٠٢ .

(٢) « دولة الإسلام والعالم » د. حميدالله ، ص (٢٣ ـ ٢٤) ، وانظر : « كتاب السِّير » للشيباني ، ص (٥٣) من مقدمة المحقق .

(٣) انظر : « تاريخ المذاهب الفقهية » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (٦٧٤ و ٦٧٥) .

والرايات ، والخُمس والأنفال ، والمرتد والغلول ، وقتال أهل البغي ، وطاعة الإمام وقطاع الطريق [1] .

وقد اختلف العلماء في أمرين : أولهما : قبول راوي المجموع ، حيث جرحه علماء السنة واتهموه بالوضع ، ووثقه علماء الزيدية وقبلوا روايته واعتمدوها .

وثانيهما : كيفية تدوين المجموع ؛ هل دوَّنه الإمام زيد بقلمه ونقله عنه أبو خالد ، أم أنه أملاه على تلميذه ، أم روى عنه تلميذه « مجموع الأحاديث » و « مجموع الفقه » ثمَّ دوَّنهما ورتبهما ؟

وانتهى الشيخ أبو زهرة بعد مناقشة ما قيل في هاتين المسألتين إلى أن العلماء تلقوا « المجموع » في كل الأجيال بالقبول . وذلك دافع لكل شك ؛ لأن الشك فيما يتلقاه العلماء (ولعله يقصد علماء الزيدية) بالقبول من غير دليل قطعي : هَدْمٌ للسلسلة العلمية التي تربط قديم العلوم بحديثها . وردٌّ على الطعون التي وجهت للراوي ولصحة نسبة « المجموع » إلى زيد رحمه الله . كما رجح أن يكون أبو خالد قد روى عن الإمام زيد مجموعة الأحاديث ومجموعة الفقه ثمَّ دونها ورتبها . واستبعد الاحتمالات الأخرى [2] .

ولكن الدراسة المتأنية للمجموع تصل إلى نتيجة مخالفة لهذا تجعلنا لا نطمئن إلى نسبة هذا الكتاب للإمام زيد ، فإذا رجعنا إلى أقوال جهابذة علماء الجرح والتعديل

---

(١) انظر : « مسند الإمام زيد » ص (٣٤٩ - ٣٦٢) (منشورات مكتبة الحياة ، بيروت) ، « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » للقاضي شرف الدين ، الحسين بن أحمد السياغي : ٦٠٨/٤ وما بعدها ، و : ٧/٥ - ٣٤ ، (الطبعة الثانية ، ١٣٨٨ هـ ، مكتبة المؤيد بالطائف) .

(٢) « تاريخ المذاهب الإسلامية » ص (٦٧٤ - ٦٧٧) ، « الإمام زيد » لأبي زهرة ص (٢٣٣ - ٢٥٨) . وراجع « الروض النضير » : ٦٦/١ وما بعدها ، « مسند الإمام زيد » ص (١٧ - ٢٠) من المقدمة .

من أهل السنة فإننا لن نرتضي قبول رواية أبي خالد الواسطي الذي انفرد برواية « المجموع » عن الإمام زيد ، لأنه كذاب وضَّاع [1] ، كما أنه تفرد بروايته عن أبي خالد : إبراهيم بن الزبرقان . هذا فضلاً عن عدم ذكر رجل كابن النديم هذا الكتاب في « فهرسته » مع عنايته الشديدة بذكر الفقهاء من الشيعة بصفة عامة [2] .

هذا من حيث الرواية ، وأما من حيث الدراية ودراسة متن الكتاب : فإنه لاشك أن مقارنة « المجموع » بمثل كتاب « الموطأ » وكتب الحنفية الأولى « كالآثار » لمحمد ابن الحسن ، تعطينا ملاحظات على جانب من الأهمية في الحكم على « المجموع » ؛ فهو في ترتيبه أعلى كعباً من « الموطأ » من جهة ، وإن لم يكن في دقة كتب العراقيين . ومن جهة أخرى تظهر لنا عند مقارنته مقارنة موضوعية بكتب العراقيين واختلاف الفقهاء : أنه قد تأثر بالفقه العراقي لا العكس . ولذلك قال بعضهم : إن « المجموع » يصور لنا مجموعة لفقيهٍ شيعي عراقي لم يتدرب الدربة الكافية ، وأنه استقاه من مصادر سنية محيطة به ، وأن تعاليمه الخاصة به تظهر المواد الغريبة غير الأصلية المضافة إليه ، فهو يضع أمامه فقه أهل السنة الموجود في هذا الوقت في ازدهاره

---

(١) قال الإمام أحمد بن حنبل عنه : متروك الحديث ، ليس يسوى شيئاً . وقال الأثرم : لم أسمع أبا عبدالله يصرح في أحد ما صرح به في عمرو بن خالد من التكذيب . وقال إسحاق بن راهوية : كان يضع الحديث . وقال أبو حاتم : متروك ، ذاهب الحديث ، لا يشتغل به . وقال وكيع بن الجراح : كان في جوارنا ، يضع الحديث ، فلما فطن له تحول إلى واسط . وقال البخاري : منكر الحديث . وقال أبو زرعة : كان يضع الحديث ، اضربوا عليه . وقال ابن حبان : كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات حتى يسبق إلى القلب أنه كان المتعمد لها من غير أن يدلس . وكذبه أيضاً : النسائي والدارقطني .

انظر : « الجرح والتعديل » لابن أبي حاتم : ٢٣٠/٦ ، « التاريخ الصغير » للبخاري ص (١٣٩) ، « الضعفاء والمتروكين » للنسائي ، ص (٣٠٠) ، « كتاب المجروحين » لابن حبان : ٧٦/٢ ، « ميزان الاعتدال » للذهبي : ٢٥٧/٣ ـ ٢٥٨ ، « تهذيب التهذيب » للحافظ ابن حجر : ٢٤/٨ ـ ٢٥ .

(٢) انظر : « عصر نشأة المذاهب » د. محمد يوسف موسى ، ص (٧٣ ـ ٧٤) .

الكامل ، وإن لم يقدم لنا إلا نبذاً قليلة جداً منه ، وأقدم عهد له هو منتصف القرن الثاني ، وقت ازدهار الفقه في العراق أيام أبي حنيفة (١٥٠ هـ) وأبي يوسف (١٨٢ هـ) والشيباني (١٨٩ هـ) والثَّوْرِيّ (١٦١ هـ) والأوزاعي (١٥٧ هـ) [١] .

المطلب الثالث

خصائص القانون الدولي الإسلامي

تتميز أحكام القانون الدولي الإسلامي « علم السِّير » بمجموعة من القابليات أو الخصائص التي تُفْرِدُها عن غيرها من الأنظمة القانونية . فأحكام القانون الدولي في الإسلام ليست قواعد وضعية يمكن أن تتناول أصولَها يدُ البشر بالتعديل والتبديل كلما عنَّ لهم ذلك . بل هي أحكام شرعية تكوِّن جزءاً لا يتجزأ من الشريعة السمحاء ، التي تنظم كل جوانب الحياة ، مستقاة من آيات الله البينات وسنة رسوله ﷺ ؛ فأول مصادرها الكتاب الكريم ثمَّ السنة المطهرة ، دون أن نغفل أهمية المصادر الأخرى ، كالمعاهدات التي عقدها الخلفاء ، والأوامر والوصايا التي كانوا يبعثون بها إلى أمراء الجيوش ، وكذلك إجماع الفقهاء ، باعتبارها كلها مصادر مكملة أو تابعة .

وتضفي طبيعة الدعوة الإسلامية صبغة خاصة على القانون الدولي الإسلامي بحيث يبتعد مفهومه بعض الشيء عن القانون الدولي بمعناه المألوف . فالقانون الدولي كما يعرفه رجال القانون هو مجموعة القواعد التي تنظم العلاقة بين مجموعة من الدول في

---

(١) انظر : « نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي » د. علي عبدالقادر حسن (١٨٢) ، « عصر نشأة المذاهب » د. محمد يوسف موسى ، ص (٧٢ - ٧٣) .

الحرب وفي السلم ، بين مجموعة من الدول المستقلة المكتملة السيادة التي تترابط عرفاً أو اتفاقاً على قدم المساواة ، وعلى أساس التبادل المطلق . وهو يقوم على مبدأ الإقليمية ، فينبسط سلطان الدولة ـ بحسب الأصل ـ على أرضها وما فوقها وما تحتها دون أن يمتد إلى ما وراء ذلك .

هذا المفهوم لا تعرفه الشريعة الإسلامية ، إذ أن الدعوة الإسلامية بطبيعتها دعوة عالمية تقوم على اعتبار شخصي إنساني أكثر من أي اعتبار إقليمي ، إذ لا يتصور بالنسبة لها أن تكون الحدود الإقليمية عامل تفرقة بين المسلمين [1] .

وعلى هذا يمكن أن نبرز ـ بإيجاز ـ أهم الخصائص التي تتميز بها أحكام القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام :

١ً . أحكام القانون الدولي في الإسلام ترجع في أسسها العامة إلى الوحي :

وهذه الخاصية هي أهم الخصائص ، وعنها تنبثق سائر الخصائص ؛ فالإسلام دين رباني ، ومنهج إلهي كامل مترابط ، ينظم الحياة ويحكم كافة جوانبها . وبما أن القانون الدولي الإسلامي « علم السِّير » جزء من الفقه الإسلامي الذي يقوم على الشريعة ـ كتاباً وسنة ـ فإنه يقوم على الوحي الإلهي . هذا الوحي الذي نجده في كتاب الله الكريم ، وسنة رسوله العظيم ، الذي لا ينطق عن الهوى . ففي هذين المصدرين نجد جماع الأحكام الشرعية في كل جوانب الحياة ، بما في ذلك أحكام العلاقات الدولية . وكل فقيه مقيَّد في استنباطه للأحكام بنصوص هذين المصدرين أو

(١) انظر : « ميثاق الأمم والشعوب » ص (٥ ـ ٦) ، « قواعد العلاقات الدولية » ص (٣٥) ، وراجع « السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة في الفكر الإسلامي » ، دراسة مقارنة ، د. سليمان الطماوي ، ص (٣٨٢ ـ ٣٨٥) (دار الفكر العربي ، القاهرة) .

الأصلين الأساسيين عندما تسعفه النصوص بذلك ، وإلا فهو مقيَّد باستلهام روح الشريعة ومقاصدها وأصولها [1] .

وإلى هذا المعنى يشير ابن خلدون بقوله عن أحكام الله تعالى في المكلّفين : « وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة . فإذا استخرجت الأحكام من الأدلة قيل لها : فقه » [2] .

وينص الله تعالى في كتابه الكريم على أن هذا الدين كلّه وحي منه سبحانه لهداية البشرية ، ورحمة منه لها ، وأن وظيفة الرسول عليه الصلاة والسلام هي البلاغ والبيان ، فقال سبحانه :

﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ، صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾ [3] .

﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ، وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [4] .

وتقوم الأدلة القاطعة من القرآن الكريم على بيان هذه الخاصية وتأكيدها وإبرازها ، فقد تواردت آيات الكتاب الكريم تؤكد بأن الله سبحانه وتعالى هو

---

(١) انظر : « التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي » د. محمد يوسف موسى ، ص (٦٠ — ٦١) ، « الأموال ونظرية العقد » له أيضاً ، ص (١٣٦ - ١٣٧) .

(٢) انظر : « مقدمة ابن خلدون » : ٧٨٩/٢ . (دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨١ م) . وانظر فيما سبق ص (٢١٩) تعليق (٣) عن معنى المكلفين .

(٣) سورة الشورى ، الآيتان (٥٢ ، ٥٣) .

(٤) سورة النجم ، الآيات (١ - ٤) .

المتفرِّد بالخلق والإيجاد والملك ، فهو إذن المتفرد كذلك بالحكم والأمر والتشريع ؛ فقال سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [1] .

وأما مهمة الرسول عليه الصلاة والسلام ووظيفته فهي البلاغ والبيان : ﴿ يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِن لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ [2] .

ثمَّ قال بصيغة جازمة قاطعة : ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ [3] .

ولذلك يجب اتِّباع ما أنزل الله تعالى وما شرعه لعباده حتى يحققوا مقتضى إيمانهم بالله واستسلامهم له ، وإلا فهو الكفر والشرك : ﴿ اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [4] .

﴿ اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ [5] .

﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ﴾ [6] .

---

(١) سورة الأعراف ، الآية (٥٤) .

(٢) سورة المائدة ، الآية (٦٧) .

(٣) سورة يوسف ، الآية (٤٠) .

(٤) سورة الأنعام ، الآية (١٠٦) .

(٥) سورة الأعراف ، الآية (٣) .

(٦) سورة القصص ، الآية (٥) .

وقد أقسم الله ﷻ بنفسه على أن أحداً لن يؤمن حتى يحكم بما جاء به الرسول ﷺ في كل أمر ، وأن ينتفي عن صدره الحرج والضيق من قضاء رسول الله وحكمه ، وأن يسلّم وينقاد :

﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً ﴾ [1] .

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُّبِيناً ﴾ [2] .

وعند التنازع في أمر ينبغي أن نردَّه إلى الله والرسول ﷺ ، أي القرآن والسنة :

﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ﴾ [3] .

ووصف من لم يحكم بما أنزل الله بأنهم : الكافرون والظالمون والفاسقون [4] ... والآيات في ذلك كثيرة متضافرة حول تلك المعاني السالفة .

وشتان بين أحكام الله وقوانين البشر : ﴿ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ﴾ [5] .

﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [6] .

وتأسيساً على هذه الخاصية في رجوع الأحكام إلى الوحي واستنادها إليه ليكون

---

(١) سورة النساء ، الآية (٦٥) .

(٢) سورة الأحزاب ، الآية (٣٦) .

(٣) سورة النساء ، الآية (٥٩) .

(٤) سورة المائدة ، الآيات (٤٤ - ٤٧) .

(٥) سورة البقرة ، الآية (١٤٠) .

(٦) سورة النور ، الآية (١٩) .

تشريعاً إلهياً ربانياً : فإنه لا مساغ لتقسيم التشريع الإسلامي إلى تشريع إلهـي وتشـريع وضعي كما ذهب إليـه بعـض الكـاتبين في النظـام الدسـتوري الإسـلامي [١] . وكمـا ذهب إليه بعضهم من تقسيم التشـريع إلى نوعـين : ابتـداءً، وهـو خـالص حـق الله ، وابتناءً ، وهو يمكن أن يكون للبشر [٢] ؛ فإن للبشر حق الاجتهاد بضوابطه الشرعية ، وليس لهم حقّ التشريع .

وهذه الخاصيـة تميز أحكـام العلاقـات الدوليـة في الإسـلام عـن سـائر الأنظمـة والقوانين الوضعية التي يضعها الناس لأنفسهم في القديم والحديث . لذلك لا نجـد لهـا من الهيبة والاحترام ما نجده للتشريع الإلهي الذي يقوم على الوحي المنزل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو الوحي الذي تكفل الله تعالى بحفظه [٣] .

---

(١) ذهب إلى هذا الدكتور عبدالحميد متولي في كتابه « الإسلام ومبادئ نظام الحكم ... » ص (١١) (منشأة المعارف بالإسكندرية ـ دون تاريخ) ، وراجع أيضاً نقد الدكتور عابد السفياني لما أبـداه بعضهـم عن الفقه بأنه تشريع وضعي في « الثبات والشمول في الشريعة » ص (٩٦ ـ ٩٩) .

(٢) وهو ما ذهب إليه من قبل الشيخ عبدالوهـاب خـلاف في « السـلطات الثـلاث في الإسـلام » ، ص (٣٥ و ٨٠) وتابعه بعد ذلك عدد من الكتاب والمؤلفين كـالدكتور علي جريشـة في « المشـروعية الإسـلامية العليا » ، ص (٣٨) . وبنحو من هذا يقول الدكتور الغنيمـي في كتابـه « قـانون السـلام في الإسـلام » ، ص (١١١ ـ ١١٢) حيث يجعل أهـم صـور الاجتهـاد ـ إذا نظرنـا إلى جوهـر القـاعدة الإسـلامية نظـرة وضعية ـ هي الإرادة الشارعة التي يملكها ولي الأمر ـ أي الدولة ـ فيما يتعلق بالقواعد التفسيرية في الأحكام الإسلامية ـ ذلك أن لولي الأمر أن يشرع في نطاق تلك القواعد الفرعية ... ويسمي الدكتور الغنيمي هذه الإرادة الشارعة للدولة بالإرادة المستمدة أو الثانوية لأن الإرادة الأصلية هي الإرادة الإلهية .

(٣) من نعمة الله تعالى على البشرية أن تكفل بحفظ القرآن الكريم ، لأنه آخر كتاب سماوي أنزل علـى خـاتم الأنبياء فليس بعده كتاب ، ولا بعد محمد ﷺ نبي أو رسول . فاقتضى ذلـك حفـظ الوحـي المـنزل ، وقـد تكفل الله تعالى بذلك وهيأ الأسباب ؛ فكان الوحي يتزل مفرقاً ، ويأمر النبي ﷺ بكتابته ، وكان الصحابة يستظهرونه ، وقد مكن الله تعالى لهذه الأمة التي حملته ونشرته في ربوع العالمين فبقي ظاهراً محفوظاً بالسند المتواتر إلى رسول الله ﷺ . بخـلاف سـائر الكتـب الـتي لعبـت بهـا يـدا التحريـف زيـادة ونقصـاً وتحريفـاً =

وهي كذلك ضمانة لتوحيد كلمة الأمة كلها على منهج واحد ونظام واحد عندما تلتقي على هذا الوحي بما فيه من موازين لا تضطرب ولا تتأرجح ولا تتأثر بالهوى والعصبية والدوافع الذاتية .

٢ً . ارتباط أحكام العلاقات الدولية بالعقيدة والأخلاق :

وهذه الخاصية منبثقة عما قبلها ، ومظهر من مظاهرها ، فقد عُني القرآن الكريم ـ كما عنيت السنة النبوية ـ بالعقيدة التي تقوم على أساس الإيمان با لله تعالى رباً متفرداً بالخلق ، وإلهاً متفرداً بالأمر والنهي ، فلا عبودية إلا له ، وبذلك يتحرر الإنسان من كل عبودية لغير ا لله ، يتحرر وجدانه وعقله حرية حقيقية [1] . فالدولة الإسلامية والأمة المسلمة لها مثالية لم تنعم بها أي دولة كبرى سبقتها أو جاءت بعدها ، وهذه المثالية التي هي دعامة الدولة الإسلامية ، هي عقيدة التوحيد .

والتوحيد له معنى سياسي وقانوني ، لم يفطن له الكثيرون ، فالتوحيد ثورة ضد طغيان الفرد ووقاية ضد ظلم الإنسان للإنسان . وهل هناك تحرر من طغيان البشر أروع من الإيمان بأن ا لله هو خالق الكون ، وأن القوة لله جميعاً ، وأن السلطة لله وحده ، وأن الخير بيده سبحانه وإليه المصير ؟ هذا المعنى ردَّ للفرد شعوره بشخصيته وبكرامته ، وبأن له حرمة في نظر القانون ، وأنه لا توجد قوة في الأرض تستطيع أن

= للمعنى . انظر : « الموافقات » للشاطبي : ٥٨/٢ ـ ٦٢ ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ٤٥٣/٤ ، « مناهل العرفان في علوم القرآن » للزرقاني : ٢٨٩/١ ـ ٣٣٧ ، « إظهار الحق » لرحمة ا لله الهندي الكيرانوي ، وهو يناقش التحريف في الكتب السابقة في المجلدين الأولين من هذا الكتاب الفريد في بابه .

(١) انظر : « العبودية » لابن تيمية ، ص (١١٠ ـ ١١٨) تحقيق الأستاذ عبدالرحمن الباني ، « العدالة الاجتماعية » لسيد قطب ـ رحمه ا لله ـ ص (٤٠ ـ ٥٥) ، وله أيضاً « مقومات التصور الإسلامي » ، ص (٨١) وما بعدها ، (دار الشروق) .

تجرده من حقوقه كإنسان ، وإن حاولت فهو مطالب بالثورة عليها . ولذلك نستطيع أن نقول : إن الفرد هو حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية . وهذا المعنى هو آخر ما وصل إليه الفقه الدولي في العصر الذي نعيش فيه ، فبعد أن أعلنت الوثيقة العالمية لحقوق الإنسان في سنة ١٩٤٨ م ، قال علماء القانون العام : إن الفرد هو دعامة الدولة . وقد سبقهم الإسلام لهذه الفكرة منذ خمسة عشر قرناً [١] .

وقد أوفى القرآن الكريم على الغاية في بيان هذه العقيدة وتصحيحها في النفوس على أتم وجه وأكمله ، وبخاصة في الآيات والسور المكية ، إجمالاً وتفصيلاً . لذلك يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ « وغالب السور المكية تقرر ثلاثة معانٍ ، أصلها معنى واحد ، وهو الدعاء إلى عبادة الله وتوحيده : أحدها : تقرير الوحدانية لله الواحد الحق ، غير أنه يأتي على وجوه ، كنفي الشريك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة ، من كونه مقرباً إلى الله زلفى ، أو كونه ولداً ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة .

والثاني : تقرير النبوة للنبي محمد ﷺ ، وأنه رسول الله إليهم جميعاً ، صادق فيما جاء به من عند الله ، وهذا المعنى وارد على وجوه أيضاً ؛ كإثبات كونه رسولاً حقاً ، ونفي ما ادَّعوه عليه من أنه كاذب أو ساحر أو مجنون أو يعلّمه بشر ، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم .

والثالث : إثبات أمر البعث والدار الآخرة ، وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر إنكاره به ، فردَّ بكل وجه يلزم الحجة ، ويبكت الخصم ويوضح الأمر .

---

(١) انظر : بحث الدكتور مصطفى الحفناوي عن الإسلام « الإسلام والعلاقات الدولية » بمجلة المسلمون ، ص (٥١ ـ ٥٢) العدد الثالث ، ١٣٧٣ هـ (القاهرة) ، « خصائص التصور الإسلامي » سيد قطب ، ص (٢٣١ ـ ٢٣٦) .

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها القرآن المنزل بمكة في عامة الأمر . وما ظهر ـ ببادي الرأي ـ خروجه عنها فراجعٌ إليها في محصول الأمر . ويتبع ذلك : الترغيب والترهيب والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ، ووصف يوم القيامة وأشباه ذلك » [1] .

وإذا كانت العقيدة هي الموضوع الرئيس الأساس في السور المكية ، فإنها كذلك موضوع رئيسي في السور المدنية التي تنزلت لتعالج قضايا تشريعية تعرض من خلال هذه العقيدة ومقتضى الإيمان با لله تعالى والإيمان باليوم الآخر ومرتبطة بصفات ا لله تعالى من أنه حكيم عليم ، سميع بصير ، حكم عدل . ومن هنا فإن الحديث عن العقيدة لم ينقطع في المدينة ، لأنه ليس حديثاً يذكر في مبدأ الطريق ، ثمَّ ينتقل منه إلى موضوع آخر . إنما يذكر في مبدأ الطريق ثمَّ ينتقل معه إلى كل موضوع آخر [2] . ولذلك نجد هذه الآيات الكريمة وأمثالها :

﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [3] .

﴿ وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنْكَ نَصِيراً ﴾ [4] .

---

(١) « الموافقات » للشاطبي : ٣/٤١٦ ، وانظر : « مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية » عثمان ضميرية ، ص (١٦٠ ـ ١٦٣) .

(٢) « مفاهيم يجب أن تصحح » ص (٣٩) ، « في ظلال القرآن » للأستاذ سيد قطب ، المجلد الثاني ، ص (١٠٠٤ ـ ١٠١٥) (طبعة دار الشروق) .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (٦١) .

(٤) سورة النساء ، الآية (٧٥) .

﴿ ... فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [1] .

﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [2] .

﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ [3] .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [4] .

ومن الأصول المقررة في الإسلام ـ كما ألمحنا ـ أنه يشمل جانبين رئيسيين هما العقيدة والشريعة ، والعقيدة هي التي يعبر عنها القرآن الكريم بالإيمان ، والشريعة هي النظم التي شرعها الله تعالى أو شرع أصولها ليأخذ المسلم بها نفسه في علاقته بأخيه المسلم وعلاقته بالإنسان وعلاقته بالكون وبالحياة من حوله ، والعقيدة هي الأصل الذي تنبثق عنه الشريعة وتقوم عليه ، والإسلام يحتم الترابط بينهما ، ولذلك فمن آمن بالعقيدة وألغى الشريعة ، أو أخذ بالشريعة وألغى العقيدة لا يكون مسلماً ولا سالكاً في حكم الإسلام سبيل النجاة [5] .

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٤) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٩٠) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (١٩٤) .

(٤) سورة المائدة ، الآية (٨) .

(٥) انظر : « الإسلام عقيدة وشريعة » للشيخ محمود شلتوت ، ص (٩ ـ ١١) ، وراجع « مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية » ص (٢٧ ـ ٣٦) .

ومن هنا كانت أحكام العلاقات الدولية ـ كغيرها من جوانب الفقه الإسلامي ـ ذات اعتبارين : قضائي ودياني . فالقضائي يحاكم العمل بحسب الظاهر ، أما الديانة فإنما تحكم بحسب الحقيقة والواقع . فالأمر أو العمل الواحد قد يختلف حكمه في القضاء عنه في الديانة [١] . ولذلك نجد الفقهاء يميزون بين ما ينفذ من الأحكام ظاهراً وباطناً وبين ما ينفذ ظاهراً ، تأسيساً على هذا [٢] . ومن هنا قالوا : من ادعى خلاف الظاهر لا يُصَدَّق قضاء ، إلا إذا كانت دعواه على نفسه ، لأنه غير متهم في حق نفسه ، ويصدَّق فيما بينه وبين الله تعالى [٣] . وقد أرشد النبي ﷺ إلى هذا المعنى فيما روته أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها . عن رسول الله ﷺ أنه سمع خصومة بباب حجرته ، فخرج إليهم فقال : « إنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضكم أن يكون أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ من بعض ، فأقضي له على نحو ما أسمع ، فمن قضيتُ له بحقِّ أخيه شيئاً فلا يأخذْه ، فإنما أقطع له قطعة من النار ، فَلْيأخذها أو ليتركها » [٤] .

وهذه العقيدة تمتزج بالأخلاق ، فتهذب النفس وتربي الضمير ، فتجعل منه محكمة داخلية في نفس المسلم ، يُنْصِف من نفسه قبل أن ينتصف هو من الآخرين [٥] .

---

(١) انظر : « المدخل الفقهي العام » للأستاذ مصطفى الزرقا : ١/٥٨ ـ ٥٩ .

(٢) انظر : « حاشية ابن عابدين » : ٥/٤٠٥ ـ ٤٠٦ . وراجع بحثاً في الفرق بين معنى القضاء والديانة في : « فيض الباري على صحيح البخاري » للشيخ محمد أنور الكشميري : ١/١٨٧ ـ ١٨٩ .

(٣) انظر : « القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير » للحصيري ، ص (١٧٥) ، تأليف علي أحمد الندوي (الطبعة الأولى ١٤١١ هـ ، دار المدني) .

(٤) أخرجه البخاري في الأحكام ، باب موعظة الإمام الخصوم : ١٣/١٥٧ ، وفي باب الشهادة تكون عند الحاكم : ١٣/١٧٢ ، ومسلم في الأقضية ، باب الحكم بالظاهر : ٣/١٣٣٧ . وانظر شرح الحديث في : « فتح الباري » : ١٣/١٧٣ ـ ١٧٧ ، « شرح النووي على صحيح مسلم » : ١٢/٥ ـ ٧ ، « التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد » لابن عبدالبر : ٢٢/٢١٦ ـ ٢٢٢ .

(٥) انظر : « دراسات إسلامية » د. محمد عبدالله دراز ، ص (٦٦ ـ ٦٨ ـ ١٦٦ ـ ١٦٧) ، « النظم =

ومن الواضح أن القانون الإسلامي يعلق أهمية غير قليلة على القيمة الأخلاقية ، لقد كان هناك علم وحيد يشغل المفكرين المسلمين في أول ذلك الأمر هو الفقه في الدين ، وسرعان ما تولدت عن ذلك علوم شتى ... وعندما نالت فروع الفقه الإسلامي ، ومنها القانون الدولي ، مركزها علوماً مستقلة بذاتها ، فإنها ظلت تحتفظ بقيمها الأخلاقية ، وكان على أحكام هذه القوانين أن ترتكز في قوة إلزامها إلى القرآن الكريم والسنة النبوية وهدي السلف الصالح . ولم ينشأ علم إسلامي لذاته مستقلاً عن غيره ودون نظر إلى سواه ، وإنما أُخضعت كل العلوم للشريعة من أجل الإسهام في خير الإنسان في الدنيا والآخرة ، وبغير الإيمان بالبعث والحساب يكون الإنسان شراً من الشيطان نفسه ، وبغير الإفادة من نِعم الله التي خلقها لعباده لا يكون الإنسان إنساناً على الإطلاق ، وقاعدة الإسلام هي : خير الأمور الوسط ، وتصدق هذه القاعدة حتى بالنسبة لعلم يعمل في نطاق مادي تماماً كالقانون الدولي الإسلامي . وعلى الرغم من أن هذا القانون قد انفصل عن القانون العام وعن علم السياسة إلا أنه لم يكن في قيامه مؤسساً على المنطق الإنساني ومن ثَمَّ تسوقه الظروف المتباينة للمناسبات ، وإنما كان يحتفظ بأساسه الأخلاقي الثابت إذ يرتكز إلى مصدرين ثابتين هما القرآن والسنة [1] .

وقد ألمحنا آنفاً إلى بعض الآيات القرآنية الكريمة التي توجب الالتزام بقانون الأخلاق الإسلامية في العلاقات الدولية ، تماماً كما هي ملزمة في العلاقات الفردية ،

=

الإسلامية » د. محمد عبدالله العربي ، ص (٢٥) وما بعدها ، « العقوبة في الفقه الإسلامي » لأبي زهرة ، ص (٢٥ ـ ٢٧) ، « وسائل الإثبات » لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي ، ص (٣٨ ـ ٣٩) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٣٧ ـ ٣٨) .

(١) انظر : « دولة الإسلام والعالم » د. حميدالله ، ص (١٠٨ ـ ١٠٩) .

وقد جاءت السنة النبوية وأعمال الخلفاء الراشدين وسيرتهم في الجهاد والعلاقات الدولية تطبيقاً عملياً لذلك ، ثمَّ بنى الفقهاء كثيراً من أحكامهم في العلاقات الدولية والجهاد على هذا الأصل العظيم . ومن ذلك : وجوب الوفاء بالعهد ، والتحرُّز عن الغدر حتى ولو غدروا بنا ، وتحريم المثلة بالأعداء في الجهاد ، وتحريم قتل غير المقاتلين ، وتحريم استعمال آلات وأدوات يعمُّ ضررها ...

وقد أدرك بعض الكاتبين في القانون الدولي قيمة هذه الخاصية ومكانتها ، حيث يرى الدكتور مجيد خدوري أن الإسلام بوصفه منهجاً للحياة ، فإنه يشدد على أهمية المبادئ الخلقية في العلاقات الدولية ، بصرف النظر عن العقيدة الدينية ، وأن العقيدة الإسلامية بوصفها أساساً للأخلاق دفعت المسلمين لاتخاذ موقف رائع من التسامح نحو غير المسلمين ، والتحلي بمبادئ إنسانية يعكسها لنا مضمون الأحكام التي استنبطوها لحالة الحرب ولسير المعارك مع الأعداء . والواقع التاريخي الإسلامي ـ وهذا يصدق على البشر أجمعين ـ يظهر لنا أن أي نظام اجتماعي ، على الصعيد الدولي ، يفقد معناه إذا خلا كلياً من المبادئ الأخلاقية [1] .

وهذه الخاصية أفاضت على الأحكام هيبة واحتراماً في عقول المخاطبين بالتشريع ، وأورثتها سلطاناً على النفوس ، كان به الفقه الإسلامي شريعة مدنية

---

(١) انظر : « القانون الدولي الإسلامي » ، كتاب السِّيَر للشيباني ، ص (٨٦ ـ ٨٧) من مقدمة المحقق . ومن هنا يرى كثير من القانونيين الغربيين أن أحكام الشريعة الإسلامية في المسائل الدولية يمكن الاستفادة منها وبخاصة في مجالين رئيسين : (الأول) : تطوير أحكام القانون الدولي في شأن مركز الفرد فيه ، والاعتراف به شخصاً من أشخاص القانون الدولي . و (المجال الثاني) : إدخال المبادئ الأخلاقية في القانون الدولي . فالشريعة الإسلامية غنية بالمسائل التي تتصل بهاتين المسألتين . انظر : « شرط بقاء الشيء على حاله » لأستاذنا الدكتور جعفر عبدالسلام ، ص (٣٩٦) عازياً إلى فريدمان في « البناء المتغير للقانون الدولي » ص (٣٠٦ ـ ٣٠٩) .

ووازعاً أخلاقياً في وقت معاً ، لما فيه من قدسية المصدر القرآني الآمر ، ومن الزاجر الديني الباطن إلى جانب القضاء الظاهر ، فلا يحتاج الإنسان إلى قوة مصلتة عليه دائماً لتلزمه الخضوع لإيجابه ، ولا يجد في الإفلات من سلطان حكمه غنيمة ـ إن استطاع الإفلات ـ سواء كان عظيماً أو ضعيفاً [1] .

كما ترتب على هذه الخاصية أيضاً أن يكون لمخالفة الحكم الشرعي جزاء يتحمله المخالف ، وهو يشمل الثواب عند الطاعة والعقاب أو الضمان عند المخالفة ، والجزاء قد يكون دنيوياً يتولاه الحاكم ، أي السلطة العامة في الدولة ، وقد يكون جزاء أخروياً عند الله تعالى يوم القيامة ، ولكن للتوبة أثر في سقوط العقاب عند الله تعالى ولها أثر في سقوط بعض العقوبات في الدنيا [2] .

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة ـ رحمه الله ـ :

« إن ربط القانون الإسلامي بالدين جعله مرتبطاً كل الارتباط بقانون الأخلاق ، وبما تطابقت الجماعات الإنسانية قاطبة على أنه فضائل ، فلا تنأى فروع هذا القانون ولا قواعده عن الأخلاق الكريمة . فكانت الشريعة الإسلامية ـ بحق ـ أول قانون تلتقي فيه الشريعة بالأخلاق ، ويكونان صنوين متحدين متلاقيين ، ومن قبلها كان ذلك

---

(١) انظر : « المدخل الفقهي العام » للزرقا : ١/٢١٩ ـ ٢٢٠ ، « دولة الإسلام والعالم » ص (١٨ و ١١٠) وانظر هذه الآثار واقعاً عملياً في قصة ماعز بن مالك الأسلمي الذي اعترف أمام الرسول ﷺ بما يوجب الحد دون رقابة خارجية وكذلك المرأة الغامدية والأمثلة غيرهما كثيرة « صحيح مسلم » كتاب الحدود ، باب من اعترف على نفسه : ٣/١٣٢١ ـ ١٣٢٢ .

(٢) انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٩/٤٢٩٥ ـ ٤٢٩٦ ، (مطبعة الإمام) ، « الأم » للإمام الشافعي : ٤/١٣٣ ـ ١٣٤ ، « المغني » لابن قدامة : ١٠/٣٠٨ ـ ٣١١ ، « التشريع الجنائي الإسلامي » عبدالقادر عودة : ١/٣٢٥ ـ ٣٥٥ ، « العقوبة في الفقه الإسلامي » للشيخ محمد أبو زهرة (٢٤١ ـ ٢٥٥) (طبعة دار الفكر العربي) ، « دولة الإسلام والعالم » ص (٣١) .

حلماً للفلاسفة والمصلحين ، يحلمون بـه ، فـإن حـاولوا تطبيقـه ، أيقظتهـم الحقيقـة ، وأيأسهم الواقع المستقر .

وإن استمداد الفقه الإسلامي ينابيعـه من الدين جعله شـاملاً في سلطانه لـلراعي والرعية ، وجعل القانون مسيطراً على الحـاكم والمحكوم ، فكـان مـن حـق النـاس أن يقولوا للحكام : أنتم مقيَّدون بأحكام الشريعة ، وأنتم مسؤولون عن تنفيذها . وذلك في أزمان كانت سلطة الحكام مطلقة بلا قيـد يقيدهـا ، ولا نظـام يضبطهـا ، فكـانت الشريعة بارتباطها بالدين قيداً للحاكم وتهذيباً للمحكوم » [١] .

أما في القوانين الوضعية فلا نجد لذلك مثيلاً ، حقيقة أن كل قانون وضعي جديـد يقدم له بمذكرة إيضاحية يبين فيها السبب في وضعه والطرق التي سلكها فيه ، والغايـة منه ، إلى آخر ما تُعْنَى به أمثال هذه المذكرات لكل تشريع جديـد . لكـن هـذا شيء آخر . إنه بذلك يقنع المخاطب حقاً بأنه يدعى إلى التزام تشريع يحقق العدالة لا العـدل فقط ، وأن في هذا الالتزام والـنزول على هـذه التشـريعات رضـا الله ورضـا رسـوله وثواباً للإنسان نفسه في هذه الدار الدنيا وفي دار الأخرى ، وليس بعد هـذا مـا يبعث على طاعة القانون [٢] .

كما أن شرّاح القانون الـدولي يميزون بـين قواعـد القـانون الـدولي العـام وبـين الأخلاق الدولية والمجاملات الدولية ، فيجعلون الأولى لها صفة الإلزام بينمـا الأخـيرة ليس لها هذه الصفة ، كمـا أنـه لا يـترتب على مخالفتهـا أو تجاهلهـا تحمـل المسؤولية

---

(١) انظر : « الملكية ونظرية العقد » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (٦) . وراجع « التشريع الجنائي الاسلامي » عبدالقـادر عـودة : ١/٧٠ ــ ٧٤ ، واقـرأ للدكـتـور صبحـي محمصـاني في كتابـه « الدعـائم الخلقيـة للقوانين الشرعية » .

(٢) انظر : « التشريع الاسلامي » د. محمد يوسف موسى ، ص (٦٦ - ٦٧) ، « التشريع الجنائي » نفسه .

الدولية ، ولا تعد مخالفتها مخالفة دولية ، وإن كانت قد تتحول إلى قواعد قانونية عندما تتكرر وتتعارف عليها الدول [1] .

ويوازن الشيخ عبدالوهاب خلاف ـ رحمه الله ـ **بين أحكام الإسلام وأحكام القانون الدولي في الحرب** ، فيقول : « وهذه الأحكام وإن كانت تتفق مع أحكام القانون الدولي في كثير من المواضع إلا أنها تخالفها من جهة أنها أحكام دينية شرعها الدين ، ويقوم بتنفيذها إيمان المسلمين وقوة يقينهم مثل سائر الأحكام الدينية . وأما أحكام القانون الدولي فإنها ليس لها قوة تنفيذية تكفل إمضاءها ، حتى إن بعض الباحثين يرى في تسمية الأحكام الدولية : قانوناً ، ضرباً من التسامح ، لأن القانون لا يكسب هذا الوصف إلا إذا كان من ورائه قوة لحمايته وتنفيذ أحكامه ، ولا توجد قوة مّا لإخضاع الدول لأحكام القانون الدولي ، فالأحكام الإسلامية الحربية مع أنها ترمي إلى العدل والرحمة ، لها من إيمان المسلم قوة تنفيذية تكفل إمضاءها » [2] .

٣ً . أحكام السِّير والعلاقات الدولية في الإسلام تخاطب الفرد والدولة :

إن الشريعة الإسلامية خطاب عام للمكلفين ، أفراداً وجماعات ، وهم محل للتكليف بوصفهم أفراداً وبوصفهم جماعات ، وقد قال الله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عَندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [3] .

---

(١) انظر : « الأصول الجديدة للقانون الدولي » د. محمد حافظ غانم ، ص (٢٨ ـ ٣٠) ، « القانون الدولي العام وقت السلم » د. حامد سلطان ، ص (١٨ ـ ١٩) ، « القانون الدولي العام » د. جنينة ، ص (١٧ ـ ١٨) . وراجع « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٣٣ ـ ٣٧) .

(٢) انظر : « السياسة الشرعية » للشيخ خلاف ، ص (٨٥) .

(٣) سورة الحجرات ، الآية (١٣) .

﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلاَ أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلاَ يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيّاً وَلاَ نَصِيراً ، وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرا ﴾ (١) .

وفي كثير من الآيات القرآنية الكريمة يتوجه الخطاب مباشرة إلى الإنسان الفرد كما يتوجه إلى الجماعة والأمة ، وهذا أمر واضح في القرآن الكريم :

قال الله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ، اللَّهُ الصَّمَدُ ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ، وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ (٢) .

﴿ يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ (٣) .

فالخطاب هنا موجَّه للفرد ، ثمَّ يتوجه إلى الجماعة بمثل قوله تعالى :

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (٤) .

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّه ﴾ (٥) .

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾ (٦) .

---

(١) سورة النساء ، الآية (١٢٣ ـ ١٢٤) .

(٢) سورة الصمد .

(٣) سورة المائدة ، الآية (٦٧) .

(٤) سورة آل عمران ، الآية (١٠٤) .

(٥) سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

(٦) سورة البقرة ، الآية (١٤٣) .

وينبني على ذلك : أنه إذا أخذنا الخطاب المباشر معياراً للشخصية القانونية وجب علينا أن نرتب على ذلك نتيجةً حتميةً ، وهي أن الإنسان بوصفه إنساناً هو محل التكليف في الشريعة الإسلامية لأن النصوص الشرعية تخاطبه خطاباً مباشراً ، فتلزمه بالتكليف وتكسبه الحقوق ، وتبشره بالثواب وتوقع عليه الجزاء بطريق مباشر [1] . فليست أحكام العلاقات الدولية قاصرة على الدول ، بل هي مفتوحة عامة شاملة تقوم أصلاً على الكيان الفردي ، سواء كان الفرد منفرداً أو في جماعة أو في تشكيل سياسي باسم دولة .

يقول الدكتور محمد طلعت الغنيمي : « وهكذا نجد أن النظرية الإسلامية أكثر تقبُّلاً للفرد شخصاً من أشخاص القانون الدولي . بيد أنها لا تحصر الشخصية القانونية الدولية فيه ، وإنما تقرُّ ، إلى جانب ذلك ، بالشخصية القانونية الدولية للدولة . ومن ثمَّ فإن الرأي المعاصر الذي يعترف لكل من الدولة والفرد بالشخصية القانونية الدولية إنما يتفق مع النظرية الإسلامية في تحديد أشخاص القانون الدولي » [2] .

ولذلك يصح مثلاً أن يعقد مسلم معاهدة أمان لغير مسلم [3] ، ولا يشترط أن يتخلل ذلك كيان الدولة ، وبهذا أصبح للفرد شخصية دولية معترف بها ، فَعَقْدُ الأمان الذي عقده المسلم للأجنبي ملزم للدولة كما تلزِمها المعاهدة بين دار الإسلام ودار الحرب كدولتين مستقلتين . ولا يقدح في ذلك أن هناك أحكاماً تتطلب أن يمارسها الإمام « رئيس الدولة » أو تتطلب إذنه [4] . فإن هذا توزيع للاختصاص ؛ لأن

---

(١) « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (١٨٠ - ١٨١)

(٢) « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ، ص (٣١٨) .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢٥٢/١ وما بعدها ، ٥٧٦/٢ ـ ٥٧٧ . « كتاب السِّير » للشيباني ، ص (١٤٢ - ١٤٣) .

(٤) وذلك أن بعض الفقهاء يميزون بين تصرف النبي ﷺ بالقضاء وبين تصرفه بالفتوى ـ وهي التبليغ ـ وبين =

للمسلم الفرد أحوالاً يمثل فيها المجتمع الإسلامي كله ، ولا تعني هذه الاختصاصات الخاصة للإمام - الإذن بالجهاد وعقد الذمة ونحوها - أن الشكل الرسمي للدولة حجاب دون الأصل السابق ذكره وهو أن الجماعة الدولية جماعة أفراد ، وأن الكيان الرسمي أمر غير لازم ولا مشترط في كثير من الأحيان ، وأن اشتراطه هو استثناء من الأصل [1] .

بينما يثير مركز الفرد في **القانون الدولي الوضعي** جدلاً كبيراً ، حيث يصر الشراح التقليديون على أن القانون الدولي هو قانون الدول فحسب ، ولا يرتبون للفرد حقوقاً أو واجبات دولية بصفة مباشرة وإنما اعتبروه مجرد محل لهذه القواعد . أما الإسلام فقد

=

تصرفه بالإمامة . فما كان من هذا النوع الأخير لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به عليه الصلاة والسلام ، ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك .

انظر بالتفصيل : « الفروق » للقرافي : ١/٢٠٥ - ٢٠٩ ، وقد خص هذا بكتاب كامل اسمه « الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام » (الطبعة الأولى ، ١٩٣٨ م ، مكتب نشر الثقافة الإسلامية) ثمَّ طبعه الشيخ عبدالفتاح أبو غدة طبعة محققة بجودة (مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب) ، « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول » للإسنوي ، ص (٥٠٩ - ٥١٠) .

(١) انظر : « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (١٨٠ ــ ١٨٣ ، ٢٩٣) ، « المدخل إلى القانون الدولي » د. محمد عزيز شكري ، ص (١٧٣) . وراجع : « مجموعة بحوث فقهية » د. عبدالكريم زيدان ، ص (٥٢ - ٥٣) . ويقول الدكتور خدوري : كان ينظر إلى الفرد ــ بحسب الاختبار الإسلامي - في العلاقات الدولية على أنه خاضع للقانون الذي ينظم العلاقات الخارجية ، كما أن السلطة المركزية كانت تتعامل معه مباشرة ، بصرف النظر عن دولته ؛ فقد كان الإسلام في السابق يعتبر الفرد من الرعية ، لأن الشرع الإسلامي كان شرعاً شخصياً ، ولكن ما دام العالم قد أخذ يتقلص حجمه ، فقد صار حق الفرد في طلب الحماية والضمان في ظل قانون دولي عصري ، كما يبدو ، ضرورة ملحة . والأمر الأكيد أن المسلمين يرحبون بإدخال مبدأ كهذا **في القانون الدولي الحديث** ، بدليل أن الدول الإسلامية قد وافقت على ميثاق حقوق الإنسان ، لأن الشرع الإسلامي ، كان قد اعترف بالفرد على أنه خاضع للقانون على الصعيد الدولي » . هذا ، مع ما ينبغي أن نشير إليه من التحفظات الإسلامية على ميثاق حقوق الإنسان . انظر : « القانون الدولي الإسلامي ــ كتاب السِّير للشيباني » تقديم د. مجيد خدوري ، ص (٨٦) .

اعترف للفرد بالشخصية القانونية الدولية منذ خمسة عشر قرناً ، دون تفريق بين الرجال والنساء ودون تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الإقليم [1] .

ومن هنا فإن الرأي المعاصر الذي يعترف لكل من الدولة والفرد بالشخصية القانونية ، إنما يتفق مع النظرية الإسلامية في تحديد أشخاص القانون الدولي . والنظرية الإسلامية إذ تأخذ بمفهوم محدَّد لأشخاص القانون الدولي ، إنما تغني عن الخلاف المستعر عند شراح القانون المعاصر في أشخاص القانون الدولي [2] .

٤ً . وحدة القانون الداخلي والخارجي « السِّير جزء من الفقه الإسلامي » :

جاء الإسلام ليكون ديناً عالمياً للناس جميعاً ، لذلك لم يفرق الإسلام في خطاب التكليف بين الفرد والجماعة على اختلاف صورها ، لأن الخطاب في الإسلام صادر من رب العالمين وموجه إلى بني البشر جميعاً ـ كما رأينا ـ وشريعة الإسلام تهدف إلى تنظيم الأفراد والجماعات والشعوب والأمم في منظمة عالمية ، متحدة في العقيدة وفي المبادئ والأصول الكلية التي تحكم العلاقات . والشريعة الإسلامية تنتظم كافة العلاقات الإنسانية ، فردية كانت أم جماعية ، سواء فيما بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع الإسلامي ذاته ، أو بين المجتمع الإسلامي بوصفه وحدة قائمة بذاتها

---

(١) انظر : « المدخل إلى القانون الدولي » د. محمد عزيز شكري ، ص (١٧٣ ـ ١٧٤) ، « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، (٦٥ ـ ٦٦) ، وله أيضاً : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ، ص (١٨١) ، و « القانون الدولي » د. أبو هيف ، ص (٢٥٩) وما بعدها ، ومحمد حافظ غانم ، ص (٥١٧) وما بعدها ، « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٣١٧ ـ ٣١٨) .

(٢) « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٣١٨) . وراجع : « أصول القانون الدولي العام » د. محمد سامي عبدالحميد : ٢٨١/١ . ويجدر التذكير هنا بما ألمحنا إليه في الفقرة السابقة من أن كثيراً من القانونيين الغربيين يرون الاستفادة من أحكام الشريعة الإسلامية وبخاصة في تطوير أحكام القانون الدولي في شأن مركز الفرد .

وبين المجتمعات الأخرى المختلفة معها في العقيدة في وقت السلم ووقت الحرب على حد سواء .

وإذا أردنا استعمال المصطلحات القانونية الحديثة فإنه ينبني على هذا : **أنه يجتمع في الشريعة الإسلامية كل أحكام القانون الدولي وكل أحكام القانون الداخلي بفروعه المختلفة** ، أو بتعبير آخر : إن الشريعة الإسلامية قانون واحد يشمل القانون الدولي والقانون الداخلي معاً ، وينتظمهما في وحدة قانونية أو في نظام قانوني واحد . فالقانون الدولي والقانون الداخلي هما ـ في الشريعة الإسلامية ـ فرعان لنظام واحد ، دون أن يكون لأحدهما الصدارة على الآخر من حيث القوة القانونية ، فكلاهما يتساوى مع الآخر ، لأن طبيعة أحكامهما واحدة ، ولأن مصدر كلٍّ منهما واحد ، وهدف كل منهما واحد . والشريعة ليست نظاماً قانونياً داخلياً فحسب أدمجت فيه الأحكام والقواعد الدولية ، وليست نظاماً دولياً فحسب أدمجت فيه الأحكام والقواعد القانونية الداخلية . وإنما هي نظام وشريعة عالمية تنتظم العلاقات الداخلية والدولية معاً ، ويسري الفرع الداخلي منها في النطاق الإقليمي للدولة الإسلامية العالمية ، بينما تسري أحكام الفرع الدولي منها على العلاقات ما بين الدولة الإسلامية ، وبين غيرها من الدول الأخرى [1] .

ويذهب الدكتور حسني جابر إلى أن الشريعة الإسلامية قد قررت قاعدة أن

---

(١) « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (١٨٢ ـ ١٨٣) . وانظر أيضاً « الشخصية الدولية » د. محمد كامل ياقوت ، ص (٢٣٨) وما بعدها ، « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (٣٨) ، « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (٤٩ و ١٧٥) ، « ميثاق الأمم والشعوب » ص (٥) ، « قواعد العلاقات الدولية » ص (٣٢) ، « مجموعة بحوث فقهية » ، ص ١٧ ـ ١٨) ، « مصنفة النظم الإسلامية » ، ص (٣٢٠ ـ ٣٢٢) ، « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (٦٩ ـ ٧٠) .

القانون الدولي له الأولوية على القانون الداخلي عند التعارض ، والأصل في ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ ﴾ [1] .

فمناصرة الأقليات الإسلامية في الدول غير الإسلامية ، إذا تعرضوا لاضطهاد ديني ، هو واجب ، بناء على تشريع داخلي إسلامي يندرج في عموميات الجهاد ، إلا أن ذلك يمتنع إذا كان بين الدولة الإسلامية وبين إحدى تلك الدول معاهدة لا تمكّن المسلمين من تلك المناصرة كمعاهدة عدم اعتداء أو نحوها ... [2] .

إلا أننا نلاحظ حتى في هذه الحالة ، فإن ذلك لا يعني أولوية في قانون ثنائي ، وإنما هو سريان لحكم شرعي في العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم في الفرع الدولي من القانون أو الفقه الإسلامي .

وهذه الوحدة في النظام القانوني الإسلامي ليست مماثلة تماماً لنظرية وحدة القانون عند الغربيين ، لأنهم لا يكتفون بأن النظم القانونية المختلفة يربطها رباط الوحدة ، بل يبحثون بعد ذلك عن القاعدة الأساسية في البناء القانوني ، وعن مكان وجودها ، وذلك لكي يعترفوا للفرع القانوني الذي توجد فيه بالصدارة أو التفوق القانوني لأحكامه على سائر الأحكام في الفروع الأخرى . أما الأحكام في الشريعة الإسلامية فهي كلها متساوية ما دام مصدرها واحداً ، فالأحكام الواردة في القرآن الكريم كلها متساوية من حيث طبيعتها القانونية وكذلك الأحكام الواردة في السنة النبوية ، غير أن الاختلاف في القوة القانونية قائم على أساس التدرج في قوة المصدر كما جاء ذلك في

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٧٢) .

(٢) انظر : « القانون الدولي » د. حسني جابر ، ص (٣٩) .

حديث معاذ ﷺ [1] من ترتيب المصادر بحيث يكون القرآن الكريم أولاً ، ثـمَّ السـنة ، ثـمَّ الاجتـهاد بالرأي [2] .

كما أن النظر إلى مقاصد الشـريعة الإسـلامية مـن حيـث قصـد الشـارع في وضـع الشريعة ابتداءً إنما يقوم على حفظ مقاصدها ، وهذه المقاصد لا تعـدو ثلاثـة أقسـام : أحدهـا : أن تكـون ضروريـة ، والثـاني : أن تكـون حاجيـة ، والثـالث : أن تكـون تحسينية . والمقاصد الضرورية في الشريعة أصـل للحاجيـة والتحسـينية . فالضروريـات أهم هذه المقاصد ، لأنه يترتب على فقدها اختلال نظام الحياة ، وشيوع الفوضى بـين الناس وضياع مصالحهم ، وتليها الحاجيات ؛ لأنه يترتب على فقدها وقـوع النـاس في الحرج والعسر ، واحتمال المشقات . وتليها التحسينيات ، لأنه لا يترتب علـى فقدهـا اختلال نظام الحياة ولا الوقوع في الحرج ، ولكن يترتب على فقدها خروج الناس عن مقتضى الكمال الإنساني والمروءة وما تستحسنه العقول .

---

(1) عن معاذ بن جبل ﷺ أن رسول ﷺ سأله لما بعثه إلى اليمن : « **كيف تقضـي إذا عـرض عليك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسـول الله ﷺ ، قـال : فـإن لم تجـد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله تعالى ؟ قال : أجتهد رأيـي ولا آلـو . فضـرب رسـول الله ﷺ في صـدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ** » . أخرجه أبو داود في الأقضية : ٥/٢١٢ ـ ٢١٣ ، والـترمذي في الأحكـام : ٤/٥٥٦ ـ ٥٥٧ ، والدارمـي في المقدمـة : ١/٦٠ ، والطيالسـي في المسند برقم (١٤٥٢) ، والبيهقي في السنن الكبرى : ١٠/١١٤ ، والإمام أحمد : ٥/٢٣٠ ، وعبد بن حميـد في « المنتخب » ص (٧٢) ، والخطيب البغدادي في « الفقيه والمتفقه » : ١/١٥٤ . وجوَّد الحافظ ابن كثير إسناده ، وصححه عدد من العلماء ، وتلقوه بالقبول . انظر بالتفصيل : « المعتبر في تخريج أحاديث المنهـاج والمختصر » للزركشي ، ص (٦٣ ـ ٦٥) ، « تلخيص الحبير » لابن حجر : ٤/١٨٢ ـ ١٨٣ ، « إعـلام الموقعين » لابن قيم الجوزية : ١/٢٠٢ ـ ٢٠٣ ، « تفسير ابن كثير » : ١/٤ .

(2) انظر : « أحكـام القـانون الـدولي » ، ص (١٨٣) ، « القـانون الـدولي العام وقـت السـلم » د. حـامد سلطان ، ص (٢٢ ـ ٢٣) .

وعلى هذا فالأحكام التي شرعت لحفظ الضروريات أهم الأحكام وأحقّها بالمراعاة ، ثمَّ الأحكام التي شرعت لتوفير الحاجيات ، ثمَّ الأحكام التي شرعت للتحسينيات ، فهي مرتّبة من الأعلى إلى الأدنى (١) .

وتأسيساً على هذه الخاصية ؛ فإن أحكام العلاقات الدولية في الإسلام تستمد من مصادر التشريع الإسلامي كأي فرع من فروع الفقه . وهي المصادر الأصلية : « الكتاب والسنة والإجماع والقياس » ثمَّ المصادر التبعية الأخرى (٢) ، فلا فرق بين مصادر القانون الداخلي والخارجي (٣) .

ففي القرآن الكريم نجد أصول العلاقات الدولية في حال السلم والحرب وطريقة معاملة المسلمين لغير المسلمين في دار الإسلام وفي دار الحرب ؛ فكل ما يتعلق بأصل العلاقات وطبيعتها والمعاهدات والوفاء بها ... والجهاد وما يترتب عليه من آثار ... كل هذا نجد قواعده في كليّ الشريعة وعمدة الملة وهو القرآن الكريم . ثمَّ تأتي السنة

---

(١) انظر : « الموافقات » للشاطبي : ٢/٨ - ٢٥ ، « علم أصول الفقه » للشيخ خلاف ، ص (١٩٧ - ٢٠٨) « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي » د. أحمد الريسوني ، ص (١٢٥ - ١٢٩) .

(٢) في الشريعة الإسلامية علم قائم بذاته تدرس فيه مصادر التشريع ومناهج الاستنباط وهو علم أصول الفقه ، مما تضاهي به الشريعة الإسلامية بما فيه من دقة ومنهجية وقواعد . انظر : « شرح الكوكب المنير » لابن النجار ، تحقيق د. الزحيلي ، ونزيه حماد : ٢/٥ - ٧ ، « علم أصول الفقه » للشيخ خلاف ، ص (٢٠ - ٢٢) ، ولذلك لا نرى محلاً - هنا - لدراسة مصادر القانون الدولي بالتفصيل ، لأنها هي نفسها مصادر التشريع الإسلامي التي أومأت إليها ، فحسبنا هذه الإشارة .

ويميز الدكتور الغنيمي في أصول القانون الدولي الإسلامي بين المصادر وهي القرآن والسنة ، وبين السند الذي يشمل عنده أدلة الاجتهاد وأسانيد القياس والاستحسان ... وهو بذلك يبتدع أفكاراً وتقسيمات ويرتب عليها آثاراً لا نجدها عند فقهائنا . انظر : ص (١١٣) وما بعدها من « قانون السلام في الإسلام » .

(٣) انظر : « الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية » ، د. صبحي محمصاني ، ص (٥٢٧) .

النبوية القولية والعملية والتقريرية (١) ، فتبيّن هذه القواعد والأصول خير بيان ، وترسي قواعد وأصولاً جديدة (٢) . وقد ألمعنا ـ فيما سبق ـ إلى أبواب الجهاد والسِّير والمغازي والأمان والجزية في كتب الحديث والسنة . بل إن « علم السِّير » ، إنما سمي بهذا الاسم أخذاً من سيرة النبي ﷺ في معاملاته للآخرين .

وأما الإجماع (٣) والقياس (٤) ؛ فإنهما يستندان إلى المصدرين السابقين ، فالإجماع لا بد أن يكون مستنداً إلى دليل شرعي من الكتاب أو السنة يسمى « مستند الإجماع » (٥) ، لأن

---

(١) السنة القولية هي : أحاديثه ﷺ التي قالها في مختلف الأغراض والمناسبات ، مثل قوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » .

والعملية أو الفعلية : هي أفعاله ﷺ ، مثل أداء الصلوات الخمس بهيئاتها ... وجهاده ﷺ .

والتقريرية : هي ما أقره ﷺ مما صدر عن بعض أصحابه من أقوال وأفعال بسكوته وعدم إنكاره ، أو بموافقته وإظهار استحسانه ، كإقراره لمعاذ ﷺ في طريقة احتهاده .

انظر : « علم أصول الفقه » للشيخ خلاف ، ص (٣٦ ـ ٣٧) ، « أصول الفقه » لأبي زهرة ، ص (١٠٦) ، « السنة ومكانتها في التشريع » د. مصطفى السباعي (٤٧ ـ ٤٨) .

(٢) تبحث عامة كتب أصول الفقه عن حجية السنة ، وقد أفردها شيخنا عبدالغني عبدالخالق ـ رحمه الله ـ برسالة هي « حجية السنة » ، انظر فيه : ص (٤٤٣) وما بعدها « منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي » (أمريكا ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧ هـ) ، وانظر : « الرسالة » للشافعي ، ص (٧٣) وما بعدها ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، « السنة ومكانتها في التشريع » د. مصطفى السباعي ، ص (١٢٥) وما بعدها .

(٣) الإجماع عند علماء الأصول هو : اتفاق مجتهدي الأمة في عصر على أمر بعد وفاة النبي ﷺ .

انظر : « نهاية السول » للإسنوي : ٣/٢٣٧ ـ ٢٣٩ ، « كشف الأسرار على أصول البزدوي » للبخاري : ٣/٢٢٧ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣/٢٢٤ ، « شرح الكوكب المنير » لابن النجار : ٢/٢١١ ـ ٢١٣ ، ومراجع التحقيق في حاشيته .

(٤) القياس هو رد فرع إلى أصل بعلة جامعة . « شرح الكوكب المنير » : ٤/٦ . وانظر : تعريفات أخرى للقياس في : « المستصفى » للغزالي : ٢/٢٢٨ ـ ٢٢٩ ، « كشف الأسرار » : ٣/٢٦٨ ، « تيسير التحرير » : ٣/٢٦٤ ، « نهاية السول » : ٤/٢ ـ ٤ ، « إحكام الفصول في أحكام الأصول » للباجي ، ص (٥٢٨) ، « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : ٣/١٦٧ وما بعدها .

(٥) انظر : « مسلّم الثبوت » لابن عبدالشكور : ٢/٢٣٨ ـ ٢٣٩ ، « التمهيد في أصول الفقه » للكلوذاني : ٣/٢٨٥ =

المجتهد له حدود لا يسوغ له أن يتعداها ، وليس له حق إنشاء الأحكام ، لأن ذلك هو حق الشرع ، وسلطة المجتهدين لا تعدو أحد أمرين : أما بالنسبة لما فيه نص ؛ فاجتهادهم لا يتعدى تَفَهُّمَ النص ومعرفة ما يدل عليه من حكم ، وإذا لم يكن في الواقعة نص فاجتهادهم لا يتعدى استنباط حكمه بواسطة قياسه على ما فيه نص أو تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها العامة أو بالاستدلال بما أقامته الشريعة من دلائل [1] ، كالاستحسان [2] والاستصحاب [3] ومراعاة العرف [4] والاستصلاح أو المصالح المرسلة [5] .

وما بعدها ، « نهاية السول » للإسنوي : ٣٠٧/٣ ـ ٣١٤ مع تعليقات الشيخ بخيت المطيعي ، « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : ٢٣٦/١ ـ ٢٣٨ ، « أصول الفقه » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (٢٠٨ ـ ٢١١) .

(١) انظر : « علم أصول الفقه » عبدالوهاب خلاف ، ص (٤٨ و ٢١٦ ـ ٢١٧) ، وله : « السياسة الشرعية » ، ص (٤٣) ، « أصول الفقه » لأبي زهرة ، ص (٢٠٨ ـ ٢١١) .

(٢) الاستحسان عند الأصوليين : هو العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه . أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه . وعرَّفه الكرخي بأنه العدول عن حكم مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه يقتضي العدول عن الأول . وعرَّفه المالكية بأنه : القول بأقوى الدليلين .

انظر هذه التعريفات مع تعريفات أخرى في : « كشف الأسرار على أصول البزدوي » : ٣/٤ ـ ٤ ، « فتح الغفار بشرح المنار » لابن نجيم : ٣٠/٣ ـ ٣٢ ، « الفصول في أحكام الأصول » للباجي ، ص (٦٨٧) ، تحقيق د. عبدالمجيد تركي ، « الإحكام » للآمدي : ١٣٦/٤ ـ ١٣٨ .

(٣) الاستصحاب عند الأصوليين هو استبقاء الحكم الذي ثبت بدليل في الماضي قائماً في الحال حتى يوجد ما يغيره . أو هو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء .

انظر : « المستصفى » : ٢١٩/١ ـ ٢٢٢ ، « شرح الكوكب المنير » : ٤٠٥/٤ ، والمراجع بحاشيته ، « الإحكام » للآمدي : ١٠٤/٤ .

(٤) العرف هو : ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول . انظر : « نشر العَرْف في بناء بعض الأحكام على العُرف » لابن عابدين ضمن « مجموعة الرسائل » له : ١١٤/٢ ، « التعريفات » للجرجاني ، ص (١٩٣) ، « شرح القواعد الفقهية » للشيخ أحمد الزرقا ، ص (١٦٥ ـ ١٦٦) .

(٥) الاستصلاح هو : تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع بناء على مراعاة مصلحة مرسلة ، والمصلحة المرسلة هي : التي لم يقم دليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها ، وهي تلائم تصرفات الشرع

فإذا استعملنا التعبيرات التي يعرفها القانون المعاصر ، أمكننا أن نقول : إن مصادر القانون الدولي في الإسلام هي :

أولاً : النصوص الشرعية ، وهي : القرآن الكريم ، والسنة النبوية باعتبارهما مصدر الالتزام .

ثانياً : المعاهدات والمواثيق التي تبرم بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول .

ثمَّ ، الفقه : ويندرج تحته الفتاوى والتعليقات والآراء المستنبطة بالاجتهاد أو القياس .

وأخيراً : العرف ، وهو عند فريق من علماء القانون الدولي الوضعي من أكبر المصادر وأغزرها ، مع أنه في الإسلام مصدر ثانوي ، إلا أنه له أهميته وقيمته [1] .

=

بأن يوجد لها جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين .

انظر : « إرشاد الفحول » للشوكاني ، ص (٢٤٢) ، « الموافقات » للشاطبي : ٢/٨ ــ ١٢ ، « الاعتصام » : ٢/١١٣ ، « روضة الناظر » لابن قدامة ، ص (٨٦) ، « شرح الكوكب المنير » : ٤/٤٣٢ ـ ٤٣٣ ، « الإحكام » للآمدي : ٤/١٣٩ ـ ١٤٠ . وهذه المصادر التشريعية خصص لها الشيخ عبدالوهاب خلاف ـ رحمه الله ـ كتاباً قائماً بذاته فصّل فيه القول في مدى حجيتها وهو « مصادر التشريع فيما لا نص فيه » (الطبعة الثالثة ، ١٣٢٩ هـ دار القلم بالكويت) وللدكتور عبدالعزيز الربيعة كتاب « أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها » (الطبعة الثانية ، مطابع الرياض ١٤٠١ هـ) .

(١) « ميثاق الأمم والشعوب » ، ص (٥) بتصرف . وانظر : « دولة الإسلام والعالم » د. حميدالله ، ص (٤٢ ــ ٦١) ، « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (٤٠) ، « النظم الدولية في القانون والشريعة » د. عبدالحميد الحاج ، ص (٦٠) وما بعدها ، « مجموعة بحوث فقهية » د. عبدالكريم ، ص (٢١ ـ ٣٣) ، مقال آدمون رباط « من أجل نظرية في القانون الدولي الإسلامي » في المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٥٠ ، ص (٩ ـ ٢٠) من الترجمة العربية . « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (١٢٠) وما بعدها ، وجدير بالملاحظة أن بعض الكتاب قابل مصادر القانون الدولي الإسلامي بمصادر **القانون الدولي الحديث** ولحظ تشابهاً بين النصوص كمصدر

=

والنظرية الإسلامية في ذلك تتلافى الخلاف القائم بين القانونيين في طبيعة القواعد القانونية الدولية والمذاهب التي تفرقت وتعددت في تحديد الصلة بين القانون الدولي والقانون الداخلي وما يترتب على ذلك من آثار ومشكلات . وإن كان يجمعها مدرستان اثنتان : مدرسة ثنائية القانون ، ومدرسة وحدة القانون ، وإن كان ما جرى عليه العمل في علاقات الدول لا يؤدي إلى اعتماد نظرية منهما وكلتاهما تعرض لنقد شديد واعتراضات [1] .

٥ً . أساس الإلزام في القانون الدولي الإسلامي :

يقوم النظام الإسلامي على الالتزام الذاتي بقواعد العلاقات الدولية لأنه جزء من قانونه الداخلي ، أي ولو بدون معاهدة أو عرف دولي ، وبصرف النظر عن قوة الدولة الإسلامية وسيادتها وقدرتها على الدول الأخرى ، فالقانون الدولي الإسلامي يستند إلى إرادة الدولة الإسلامية ـــ شأنه في ذلك شأن أي قانون إسلامي آخر في البلاد ، وحتى الالتزامات المفروضة بمقتضى معاهدات ثنائية أو متعددة الأطراف

=

للقانون الدولي الحديث ومصادر التشريع الإسلامي الأصيلة وهي القرآن والسنة ، وجعل بعضهم ـ كالدكتور خدوري ـ السنة النبوية مرادفة للأعراف العربية والعادات القبلية وهذا منهج خطير وخلط كبير ، حيث جعلوا السنة والنصوص الشرعية بمستوى العادات وأقوال البشر وأحكامهم ومواثيقهم الدولية ، وقد سبق آنفاً في الكلام على خصائص مصادر الأحكام الدولية في الإسلام ما يرد على ذلك .

وانظر : « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (٧٢) و « القانون الدولي الإسلامي كتاب السِّير » ، ص (١٧ و ١٨) من المقدمة ، « القانون والعلاقات الدولية » د. صبحي محمصاني ، ص (٣٩) .

(١) انظر : « القانون الدولي » د. حامد سلطان ، ص (١٩ ـــ ٢٣) ، « مبادئ القانون الدولي » د. محمد حافظ غانم ، ص (٨٩) وما بعدها ، « النظم الدولية » د. عبدالحميد الحاج ، ص (١٩ ـــ ٢٢) ، « القانون الدولي » د. أبو هيف ، ص (٨٨ ـــ ٩٥) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٢٦ ـــ ٢٩) ، د. الشافعي محمد بشير ، ص (٣٤ ـ ٤٤) .

« دولية » فإن لها نفس الأساس . فهو التزام ذاتي سببه التكليف الشرعي باعتبار أن أحكام الشريعة الإسلامية خطاب ملزم للمسلم في ذاته ، فهو يطبق أحكام وقواعد السِّير في مجالها ، كما تطبق أي قاعدة شرعية أخرى في مجالها . وكلها على وجه الالتزام وعلى وجه حكمها الشرعي من الوجوب أو الندب أو الإباحة أو الكراهة أو التحريم [1] . فإنه ـ على سبيل المثال ـ إذا طلب العدو الأمان أو الذمة ، فيجب إجابته إلى ذلك فرضاً بنص القرآن الكريم على ذلك : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ [2] .

﴿ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [3] . وفي الحديث الصحيح عن سليمان بن بريدة عن أبيه في الدعوة إلى الإسلام قبل القتال « ... فإن هم أبوا ـ الإسلام ـ فاسألهم الجزية ، فإن أجابوكَ فاقْبَلْ منهم وكفَّ عنهم » [4] .

---

(١) يقول الدكتور مجيد خدوري في كتابه « السلم والحرب في شرعة الإسلام » ، ص (٦٨) : « إن القوة الملزمة لقانون الدول لم تكن على أساس الاتفاق المتبادل أو المعادلة بالمثل ، بل على أساس تفسير الدولة الخاص لمصالحها السياسية والأدبية والدينية ، معتبرة أن مبادئها الخلقية والدينية أرفع من مبادئ الآخرين » وهذا كلام ينطوي على صواب وخطأ ، فأما أن المبادئ الخلقية والدينية أرفع فهو حق ، لأن الإسلام دين الله الخالد وهو حق كله ولا يقارن بما تواضع عليه البشر . أما أن تكون المصلحة السياسية ... هي أساس الإلزام فهذا غير صحيح ، وقد رأينا أن أساس الإلزام هو الخضوع لأحكام الله تعالى وشرعه تحقيقاً لمقتضى الإيمان . وبه تتحقق مصالح البشر بعامة ، أما النظر إلى مجرد المصلحة فليس هناك ما يبرره في الإسلام . كما رأينا أن المسلمين يلتزمون بأدق المبادئ في تعاملهم مع الآخرين بعيداً عن الغدر والأنانية بخلاف ما عليه الدول الحديثة . وسيأتي مزيد بيان لهذا في ص (١٠٢٤) .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٦) .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (٦١) .

(٤) أخرجه الإمام محمد بن الحسن الشيباني في « السِّير » من كتاب الأصل ، ص (٩٣) ، وفي « السِّير الكبير » : ٣٨/١ ـ ٣٩ بشرح السَّرْخَسِيّ ، وأبو يوسف في « الخراج » ، ص (٢٠٩ ـ ٢١٠) . والحديث أخرجه الإمام مسلم في الجهاد والسير ، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم : ١٣٥٧/٣ ـ ١٣٦٨ .

وكذلك اعتبار عقد الأمان ملزماً لنا وحدنا دون من يعقد معهم من المشركين ، وكذلك لا ننتهز فرصة ضعف للإجهاز عليه ، ولا يجوز للمسلمين قتل الصبي أو المرأة في الحرب . ـ إلا في أحوال خاصة كما سيأتي ـ ولا يجوز الغدر بهم حتى ولو غدروا هم [١] .

وهذا الالتزام الخاص منشؤه أننا مخاطبون بأحكام الشريعة دونهم وهم ليسوا مخاطبين بفروعها ولا يلتزمونها [٢] . فالتزامنا بها التزام أصيل وناشئ عن خضوعنا لله تعالى في كل أعمالنا . وقد كانت الدولة الإسلامية في أوج قوتها وعنفوان سيادتها تلزم نفسها بأدق آداب الإسلام في القتال والمعاهدات [٣] ، ولو لم يلتزمها من تحاربهم ، إلا إذا ساغ في الشرع رد العدوان بمثله [٤] .

---

(١) لحديث « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » أخرجه أبو داود في البيوع باب الرجل يأخذ حقه : ١٨٥/٥ ، وانظر تخريجه بالتفصيل فيما سيأتي ص (٧٢٨) تعليق (٢) .

(٢) أجمع العلماء على أن الكفار مخاطبون بالإيمان وأصول الدين ، واختلفوا في تكليفهم بالفروع على مذاهب ، فمنهم من قال : هم مخاطبون بها ، ومنهم من نفى ذلك ، ومنهم من فرق بين الأوامر والنواهي فقال : يخاطب بالنواهي دون الأوامر : انظر بالتفصيل هذا الخلاف وما يترتب عليه في « أصول السَّرْخَسِيّ » : ٧٣/١ ـ ٧٨ ، « تيسير التحرير » : ١٤٨/٢ ـ ١٥٠ ، « التلويح على التوضيح » : ٢١٣/١ ـ ٢١٥ ، « تفسير القرطبي » : ١٢/٦ ، ١٤٦/٤ . « كشف الأسرار » : ٢٤٣/٤ ـ ٢٤٥ ، « البرهان في أصول الفقه » لإمام الحرمين الجويني : ١٠٧/١ ـ ١١٠ ، « شرح تنقيح الفصول » للقرافي ، ص (١٦٦ ـ ١٦٧) ، « الفروق » له أيضاً : ٢١٨/١ ، الفرق الحادي والأربعين ، « نهاية السول » : ٣٦٩/١ ـ ٣٨٣ . مع تعليقات الشيخ بخيت ، « شرح الكوكب المنير » ٥٠٠/١ ـ ٥٠٥ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ، ص (٩٨ ـ ١٠٠) ، « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول » للإسنوي ، ص (١٢٦ ـ ١٣٢) ، « القواعد والفوائد الأصولية » لابن اللحام ، ص (٤٩ ـ ٥٧) ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ٩٧/٣ ـ ١٠١ ، « شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب » للإمام أحمد بن علي المنجور ، ص (٢٦١ ـ ٢٦٦) ، « أصول الفقه » للشيخ أبو النور زهير : ١٨٤/١ ـ ١٩١ .

(٣) انظر : حكم القاضي جُميع بن حاضر بخروج الجيش المسلم من سمرقند لأنه فاجأ أهل البلدة وفتحها دون إنذار ودعوة في « فتوح البلدان » للبلاذري : ٥١٩/٣ ، « تاريخ الطبري : ٥٦٧/٦ ـ ٥٦٨ ، « الكامل في التاريخ » لابن الأثير : ١٢٦/٤ ـ ١٦٣ .

(٤) انظر : « مصنفة النظم الإسلامية » ، ص (٢٨٢ ـ ٣٢١) ، « المشروعية في النظام الإسلامي » د. مصطفى

وأساس الإلزام بهذه الأحكام - وسائر الأحكام - أنها أوامر الله سبحانه وتعالى لعباده ، فهو وحده الحاكم الآمر الواجب الطاعة ، وهو مقتضى الإيمان بالله وتوحيده وعبادته . ولذلك اتفق العلماء على أن الحاكم هو الله سبحانه وتعالى ، وأنه لا أحد يستحق أن ينفذ حكمه على الخلق إلا من كان له الخلق والأمر ﷻ ولذلك قال الإمام الغزالي :

« الحاكم هو المخاطِب ، فإن الحكم خطابٌ وكلامٌ ، فاعله كلّ متكلم فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر (أي صدور الخطاب من الله تعالى) ، أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر ، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه ، ولا مالك إلا الخالق ، فلا حكم ولا أمر إلا له . أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج ؛ فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم ، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم ، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً ، كان للموجَب عليه أن يقلب عليه الإيجاب ، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر ، فإن الواجب : طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته »[1] .

= كمال وصفي ، ص (٥١ - ٥٢) ، « دولة الإسلام والعالم » د. محمد حميدالله ، ص (١٤) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (١٢٨ - ١٢٩) ، « مجموعة بحوث فقهية » د. عبدالكريم زيدان ، ص (١٩) ، « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (٣٨) ، « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (١٠٥) وما بعدها ، « الحرب والسلام » تأليف محمد كمال إمام ، ص (٢٣ - ٢٤) .

(١) « المستصفى » للغزالي : ٨٣/١ ، ويبحث العلماء هذا في علم أصول الفقه تحت عنوان « الحاكم » وليس في هذا خلاف بينهم ، حتى قال صاحب « مسلّم الثبوت » ، ص (٢٥) : « لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة ، لا كما في بعض كتب المشايخ أن المعتزلة يرون أن الحاكم هو العقل ، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام » . وانظر أيضاً : « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : ٧٦/١ وما بعدها ، « نهاية السول » : ٢٥٨/١ وما بعدها ، « شرح الكوكب المنير » ٤٨٤/١ ، « بيان المختصر ، =

وقد أوسع العزُّ بن عبدالسلام ـ رحمه الله ـ هذا المعنى شرحاً في كتابه « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » حيث قال في قاعدة : من تجب طاعته ومن تجوز ، ومن لا تجوز طاعته :

« لا طاعة لأحد من المخلوقين إلا لمن أذن الله في طاعته ، كالرسل والعلماء ، والأئمة والقضاة والولاة والآباء والأمهات ، والسادات والأزواج ، والمستأجرين في الإجارات على الأعمال والصناعات ، ولا طاعة لأحد في معصية الله عزَّ وجلَّ لما فيها من المفسدة الموبقة في الدارين أو في إحداهما ، فمن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة له ، إلا أن يُكْرِه إنساناً على أمر يبيحه الإكراه ، فلا إثم على مطيعه ، وقد تجب طاعته لا لكونه آمراً ، بل دفعاً لمفسدة ما يهدده به من قتل أو قطع أو جناية على بُضع ... وكذلك لا طاعة لجَهَلَةِ الملوك والأمراء إلا فيما يعلم المأمور أنه مأذون له في الشرع .

« وتفرَّد الإله بالطاعة لاختصاصه بِنِعَم الإنشاء والإبقاء والتغذية والإصلاح الديني والدنيوي ، فما من خير إلا هو جالبه ، وما من ضير إلا هو سالبه . وليس بعض العباد أولى بأن يكون مطاعاً من بعضٍ ، إذ ليس لأحد منهم إنعامٌ بشيء مما ذكرته في حق الإله . وكذلك لا حكم إلا له : ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاه ﴾ [1] . » [2] .

وعلى هذا ؛ فما يوجد عند الدول الأخرى من قواعد في العلاقات الدولية لا يلزم الدولة الإسلامية ، ولا يعتبر من قواعد قانونها الدولي إلا إذا أرادته ورضيته صراحة

=

شرح مختصر ابن الحاجب » للأصفهاني : ١/٢٨٧ وما بعدها ، « أصول الفقه » للشيخ أبي زهرة ، ص (٢٩) ، « علم أصول الفقه » للشيخ أحمد إبراهيم ، ص (٣ ـ ٤) .

(١) سورة يوسف ، الآية (٤٠) .

(٢) « قواعد الأحكام » : ١/١٥٧ ـ ١٥٨ باختصار يسير . وانظر : « الإسلام وأوضاعنا السياسية » عبدالقادر عودة ، ص (٥١ ـ ٥٥) ، « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (١٢٨ ـ ١٢٩) .

كما في المعاهدات ، أو ضمناً كما في العرف . ومن البدهي أن إرادتها مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية ، فلا تملك الخروج عليها ، فإذا اختارت ورضيت بما هو خارج عن هذه الحدود كان رضاها باطلاً لا يلزمها بشيء ، حتى لو كان ما رضيت به مشروطاً عليها في معاهدة هي طرف فيها ، وعلى هذا فلو عقدت معاهدة بين المسلمين والكفار على ما لا يجوز ـ كمنع فك أسرى المسلمين ، وردّ مسلم أسروه وأفلت منهم ، وترك ما لَنا عندهم من مسلم أو غيره ، وعقد ذمة لهم بدون جزية أو أن يقيموا ببلاد الحجاز أو يظهروا الخمر بدار الإسلام ــ : فسد الشرط لأنه أحلَّ حراماً ، وفسد العقد لاقترانه بشرط مفسد [1] .

قال الإمام محمد بن الحسن : « وما يتعذر الوفاء به شرعاً لا يجوز إعطاء العهد عليه . فإن فعلوا ذلك فلينقضوا هذا العهد ... لأن هذا شرط مخالف لحكم الشرع ، وقد قال ﷺ : « **ما كان من شرطٍ ليس في كتاب الله فهو باطل ، وإن كان مائة شرط** » [2] .

أما في القانون الدولي : فقد نشأت مدارس متعددة لتفسير طبيعة القانون الدولي ومصادره وأساس الإلزام بقواعده ، « ويمكن أن تجمع النظريات المختلفة في إطار مدرستين رئيسيتين ؛ المدرسة الأولى هي المدرسة الإرادية أو الوضعية ، والمدرسة الثانية هي المدرسة الموضوعية [3] .

---

(١) « مجموعة بحوث فقهية » ص (١٩) ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٦٨/٢ ، « الإسلام عقيدة وشريعة » للشيخ محمود شلتوت ، ص (٤٥٦) . وانظر : « الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام » للقرافي ، ص (٣٦ ـ ٣٧) . وراجع شروط صحة المعاهدات فيما سيأتي ص (٦٦٩) ، و (٧١٥) وما بعدها .

(٢) أخرجه البخاري في الشروط ، باب الشروط في الولاء : ٣٢٦/٨ ، وفي مواضع أخرى ، وانظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ٧٨٨/٣ .

(٣) « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٩١) . وانظر : « القانون الدولي العام » د. حامد =

وبالمقارنة بين النظرية الإسلامية والقانون الوضعي في ذلك : نلمح شبهاً بين أفكار نظرية القانون الطبيعي التي تنتمي إلى المدرسة الموضوعية والأصول التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية ، فهناك إطار ثابت من القواعد الشرعية ، هو الذي وردت فيه النصوص القطعية أو المحكمة [1] . وهو ما يتفق مع فكرة وجود قواعد أبدية سرمدية ثابتة وخالدة مع الزمن التي يقوم عليها القانون الطبيعي . يبقى خلاف جوهري بين أفكار شرّاح القانون الطبيعي في جملتهم وبين الشريعة ، يتصل بمصدر هذه القواعد ؛ ففي الشريعة : المصدر هو إرادة الله تعالى ، أما في القانون الطبيعي : فهو طبيعة الأشياء أو مقتضيات العقل ، إلى غير ذلك من الأفكار [2] .

=

سلطان ، ص (١٣ ـ ١٧) ، « مبادئ القانون الدولي » د. محمد حافظ غانم ، ص (٧٢ ـ ٨٨) ، « المدخل إلى القانون الدولي » د. محمد عزيز شكري ، ص (٤٠ ـ ٤٧) ، « أصول القانون الدولي » د. محمد سامي عبدالحميد : ٢٢/١ وما بعدها ، « القانون الدولي العام » د. أبو هيف ، ص (٨٠ ـ ٨٧) د. محمود سامي جنينة ، ص (١٩ ـ ٢٥) ، إبراهيم العناني ، ص (٤ ـ ٥) .

(١) المُحْكَم في اصطلاح الأصوليين : هو ما أحكم المراد به قطعاً فلا يحتمل إلا وجهاً واحداً . أو هو ما دل على معناه الذي لا يقبل إبطالاً ولا تبديلاً بنفسه دلالة واضحة لا يبقى معه احتمال للتأويل . كالآيات الدالة على وجود الخالق سبحانه ، وكقوله عليه الصلاة والسلام : « **الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة** » . (أخرجه أبو داود في الجهاد : ٣٨٠/٣ ، وسعيد بن منصور في الجهاد : ١٤٣/٢ ، وأبو يعلى في المسند : ٢٢٥/٤ ، وأبو عبيد في « الإيمان » ، ص (٩٧) ، وعبدالرزاق : ٢٧٩/٥ ، وفيه يزيد بن أبي نشبة وهو في معنى المجهول . وانظر : « فتح الباري » : ٥٦/٦) .

انظر : « الفصول في الأصول » للجصاص : ٧٣/٣ ، « أصول السَّرْخَسِيّ » : ١٦٥/١ ، « ميزان الأصول في نتائج العقول » للسمرقندي ، ص (٣٥٢ ـ ٣٥٣) ، « كشف الأسرار » للبخاري : ٥١/١ ، « تفسير النصوص في الفقه الإسلامي » لأستاذي العلامة د. محمد أديب صالح : ١٧١/١ وما بعدها .

(٢) « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (١٣٠) ، وراجع أيضاً جملة آراء حيال هذا في « أصول القانون الدولي » د. محمد سامي عبدالحميد : ٦٩/١ ـ ٧٣ ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة » د. حامد سلطان ، ص (٤٦) ، « سلطات الأمن والحصانات » د. فاوي الملاح ، ص (٧٠٨ ـ ٧١١) .

وهذا الشبه بين القانون والشريعة إنما جاء نتيجة التأثير الإسلامي على أصحاب هذا الاتجاه الذين درسوا الثقافة الإسلامية وعلوم الإسلام ، وكانت فكرة القانون الطبيعي قد ملكت أفئدة رجال الدين والفلسفة والقانون في أوربا العصور الوسطى ، وكلهم نشأوا في بيئة إسلامية الثقافة ، ودرسوا الثقافة الإسلامية وكان رائدهم الأول توما الاكويني ، ثمَّ أمثال سوارز وإيالا وفيتوريا ، ويكفي للكشف عن ثقافتهم الإسلامية أنهم ما بين علماء في الفلسفة والتاريخ والقانون ، وأنهم من بيئة إسلامية الثقافة هي إسبانيا ، إحدى مراكز الإشعاع الإسلامي . وكذلك العالم الإيطالي (لينيانو) والأستاذ (جنتليس) الإيطالي بجامعة أكسفورد ، والأستاذ الألماني (بوقندورف) ، وكلها بيئة إسلامية الثقافة ، ثمَّ جاء من هولندا عالمها الشهير (غروسيوس) الذي تأثر بكتابات المسلمين وعلى الأخص الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، وإن كانوا يخفون مصادر تأثرهم خشية الإرهاب الديني الذي كانت تعيشه أوربا في تلك العصور [1] .

٦ً . الثبات في أصوله ومصادره ، والمرونة في تلبية الحاجات والوقائع المتجددة :

تقدم فيما سبق أن أحكام العلاقات الدولية في الإسلام تقوم أساساً على الوحي (القرآن والسنة) الذي تكفل الله تعالى بحفظه ، وأن المجتهدين في استنباطهم للأحكام يتقيَّدون بالنصوص الشرعية ، ويطبِّقون قواعد الشريعة في الاستنباط ، وهذا يعطي هذه الأحكام صفة الثبات والاستقرار [2] ، حتى ولو تغير الحكام أو اختلفت أنظمة

---

(١) انظر : « الشخصية الدولية » د. محمد كامل ياقوت ، ص (٢٧١ - ٢٧٣) ، وراجع « القانون والعلاقات الدولية » د. محمصاني ، ص (٤٢ ــ ٤٣) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (١٣٠) ، « الشرع الدولي » ، ص (١٧٤) ، « الغنيمي الوسيط في قانون السلام » ، ص (٣٨) ، « القانون بين الأمم » جيرهاردفان غلان : ٤٥/١ وما بعدها .

(٢) الثبات في اللغة مأخوذ من كلمة « ثَبَتَ » وهي بمعنى دوام الشيء ، يقال : ثبت ثباتاً وثبوتاً . أي رسخ واستقر وسكن ، ضد تزلزل واضطرب وزال . قال تعالى : ﴿ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا ﴾ سورة الأنفال ، آية =

الحكم ، لأن الأحكام الشرعية لا ترتبط بالهيئة الحاكمة وإنما ترتبط بالدين الإسلامي الذي لا يتغير ولا يتبدل .

وقد قامت الأدلة الشرعية على ذلك الثبات فقال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (1) .

وقال : ﴿ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ﴾ (2) .

وقال : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيم ﴾ (3) .

وقال : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ (4) . أي لا تبديل لدين الله . وهو خبر بمعنى النهي ، أي : لا تبدلوا دين الله (5) .

= (٤٥) أي : استقروا ولا تفروا . وقال : ﴿ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا ﴾ ، سورة النحل ، آية (٩٤) والثبوت هنا معنوي ، أي : فيضعف الإيمان بعد قوته . والثبات والتثبيت تارة يقال لما يثبت بالفعل فيقال لما يخرج من العدم إلى الوجود نحو أثبت الله كذا . وتارة لما يثبت بالحكم ، فيقال : أثبت الحاكم على فلان كذا . وتارة لما يكون بالقول ، فيقال : أثبت التوحيد وصدق النبوة .

وثبات الأحكام بمعنى : استقرارها واستمرارها ورسوخها ، وعدم تبديلها ، لأنها باقية محكمة لا يلحقها بعد وفاة النبي ﷺ نسخ ولا تغيير .

انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ١/٣٩٩ ، « الصّحاح » للجوهري : ١/٢٤٥ ، « لسان العرب » : ٢/١٩ ـ ٢٠ ، « مفردات القرآن » للراغب ، ص (٧٨) ، « القاموس القويم للقرآن الكريم » : ١/١٠٥ « الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية » ، ص (١٠٩ ـ ١١٠) .

(١) سورة الحجر ، الآية (٩) .

(٢) سورة يونس ، الآية (٦٤) .

(٣) سورة الأنعام ، الآية (١١٥) .

(٤) سورة الروم ، الآية (٣٠) .

(٥) انظر : « تفسير البغوي » : ٦/٢٧١ ، « المحرر الوجيز » لابن عطية : ١٢/٢٥٩ .

ونضرب بعض الأمثلة على هذا الثبات في مجال العلاقات الدولية لبيان ذلك الأثر الفريد الذي ينشئه ثبات أحكام هذه العلاقات ، فمن مبادئ العلاقات الدولية : احترام الكرامة الإنسانية في السلم والحرب ، والحفاظ على حقوق غير المسلمين في دار الإسلام ، والعدالة التي ينبغي أن تتغياها الحكومة المسلمة وتلتزم بها في التعامل مع المسلمين وغير المسلمين ، والوفاء بالعهود والمواثيق حتى مع الأعداء ، وعدم الغدر حتى ولو غدروا هم بنا ، والفضيلة والأخلاق في المعاملات ... وعالمية الدعوة الإسلامية ، وحق المسلمين ـ بل واجبهم ـ في الدعوة إلى دين الله تعالى ، لأن الإسلام كلمة الله الأخيرة لهذه البشرية فلا بد من إبلاغها لهم ، وحقيقة أن العلاقة التي تربط بين المسلمين هي آصرة العقيدة والإيمان ، وأنه لا ولاء بين المسلمين والمشركين والكفار ، وإن كان هذا لا يمنع من البر بهم والإحسان إليهم في المعاملة ، ووجوب إعداد المسلمين للقوة التي يحافظون بها على كيانهم ويرهبون بها عدوهم ، لأن الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة ... الخ .

وهذا الثبات فائدة عظمى ، لأنه يؤدي إلى اطمئنان الأفراد وأمنهم من المفاجآت والتقلبات ، ووضوحِ أسس العدالة والنظام للكافة من أهل دار الإسلام في الدولة الإسلامية والمقيمين الأجانب . وهذا كله يؤدي إلى الثقة والازدهار ، وينتج أفضل الظروف للتقدم الاجتماعي والاقتصادي وحسن العلاقات الدولية وسيادة الأخلاق والآداب والفضيلة بسبب معرفة كل ذي حقٍّ حقّه ، فتمتنع أسباب الصراع والاستغلال والغدر ، وغير ذلك مما يحرض على الرذيلة وانتهاز الفرص بسبب ضعف القانون والعدالة .

وهذا الثبات أيضاً يضبط الحركة البشرية والتطورات الحيوية ، فلا تمضي شاردة على غير هدى ـ كما وقع في الحياة الأوروبية عندما أفلتت من عروة العقيدة ـ فانتهت

تلك النهاية البائسة ذات البريق الخادع الذي يخفي في طياته الشقوة والحيرة والنكسة والارتكاس . كما أنه يقيم الميزان العدل الثابت الذي يرجع إليه الإنسان بكل ما يعرض له من ملابسات وظروف ، فيزن ذلك كله بهذا الميزان الثابت . قيمة هذا الثبات أنه مقوّم للفكر الإنساني ، مقوم منضبط بذاته يمكن أن ينضبط به الفكر الإنساني ، فلا يتأرجح مع الشهوات والمؤثرات .

إلا أن ثبات الأحكام لا يعني جمود الفقه وعجزه عن مواجهة الوقائع الجديدة وتلبية حاجات الأمة [1] هذه ، **فإن في مصادر التشريع الإسلامي مرونة وخصوبة وسعة تتنافى مع الجمود** ، فإن أحكام المعاملات والعلاقات الدولية جاءت في القرآن الكريم بنصوص تدل على أحكام أساسية ومبادئ عامة لا تختلف من بيئة إلى أخرى ، وتقتضيها العدالة في كل أمة ليكون أولو الأمر في سعة من أن يفرعوا ويفصلوا حسبما يلائم حالهم وتقتضيه مصالحهم من غير أن يصطدموا بحكم تفصيلي شرعه القرآن ، كما أن دلالة النصوص الشرعية ليست محصورة فيما يفهم من العبارة أو النص فحسب ، بل فيما يفهم من روحها ومعقولها ، ومن هنا كانت الدلالة دلالة منطوق ودلالة مفهوم [2] . كما أن النصوص التشريعية لم ترد بأحكام مجردة من عللها ومن

---

(١) وغني عن البيان أن نؤكد هنا مرة أخرى أن الثبات لا يعني الجمود الذي قال به شراح القانون الدستوري مثلاً بالنسبة للقواعد الدستورية ، لأن لفظ الجمود يلقي ظلالاً كريهة على الأحكام الشرعية ، وهي بريئة منها .

انظر : « المشروعية الإسلامية العليا » د. جريشة ، ص (١٩٠ – ١٩١) ، وراجع « نظام الحكم الإسلامي » لأستاذنا الدكتور محمود حلمي ، ص (١١٩ - ١٢٣) .

(٢) دلالة اللفظ العربي على الحكم تنقسم في نظر المتكلمين من الأصوليين إلى قسمين أساسيين هما : دلالة المنطوق ودلالة المفهوم ، فالأول هو دلالة اللفظ على حكم ذُكِرَ في الكلام ونُطِق به ؛ مطابقة أو تضمناً أو التزاماً . والثاني - المفهوم - هو دلالة اللفظ على حكم لم يُذْكر في الكلام ولم يُنْطق به . انظر بالتفصيل : « تفسير النصوص في الفقه الإسلامي » للعلامة المحقق الدكتور محمد أديب صالح : ٥٩١/١ وما بعدها .

المصالح التي شرعت من أجلها ، بل جاءت مقترنة بالعلة صراحة أو إشارة مما فتح باب القياس أمام المجتهدين ، ثمَّ جاء الإجماع والاجتهاد الجماعي كذلك وسائر مصادر التشريع التبعية ، بما فيها من مرونة وقابلية لتلبية الحاجات ومواجهة الوقائع والمستجدات ، لتحكم حياة الناس في كل العصور والأماكن .

ومن الأمثلة على هذه المرونة والحركة في النظام السياسي الإسلامي : شكل الحكومة الإسلامية ، فلم تحصر الشريعة شكل الحكومة في قالب ضيق ، وإنما فسحت له المجالات الصحيحة المتعددة ، واكتفت بمبادئ عامة رحيبة تضبط هذا الشكل السريعَ التغيُّرِ بطبيعته دون أن تحد من حركته الصحيحة ، ولعله من أجل ذلك تعمد رسول الله ﷺ ألا يحدد أبا بكر ﷺ خليفة له على الرغم من فضله على سائر الصحابة ...

وأيضاً : نجد الأمر نفسه في « الشورى » قاعدة للنظام السياسي الإسلامي ، فهي واجب لا بد من إقامته ، وإن كانت طريقته لم تحددها النصوص الشرعية ، أو لم تقصرها على طريقة واحدة لا تتعداها ، ليكون في ذلك سعة ومجالٌ لاختيار أمثل الطرق لإقامة الشورى .

كما أن الاجتهاد يحدد للدولة الإسلامية طريقة تعاملها مع الدول الأخرى من النواحي المالية والاجتماعية والسياسية في حال السلم والحرب ضمن القواعد الشرعية والأحكام الأساسية الثابتة . والأمثلة على ذلك كثيرة تعزُّ على الحصر .

ومن نافلة القول أن نؤكد على أن هذه المرونة لا تعني بأي حال من الأحوال خروجاً على حكم شرعي ثابت ، سواء كان كلياً أو جزئياً ، لأنها محكومة بضوابط دقيقة ، حتى لا يؤدي التطور إلى التشويه والتدهور والخروج على أحكام الله التي

يحتاج إليها البشر ، فإن المرونة والتطور يختلفان عن الهدم والانطلاق بلا حدود ، الأمر الذي تتخذه بعض الاتجاهات المعاصرة في الحياة الاجتماعية والقانونية [(١)] .

ومن هنا يمكن أن نصوغ هذه الخاصية بعبارة تجمع الثبات والمرونة في سياق واحد مع ضابط ذلك وميزانه ، فنقول مع الأستاذ سيد قطب ـ رحمه الله ـ : إنها خاصية « الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت » [(٢)] .

٧ً ـ أحكام العلاقات الدولية مقيدة بالمشروعية الإسلامية وقائمة على العدل الحقيقي :

تتقيد جميع الأحكام بالمشروعية الإسلامية ، التي تتضمن التضامن في تنفيذ ما أمر الله به وفي منع ما نهى الله عنه [(٣)] ، فقد قال الله تعالى :

﴿ وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ ... وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [(٤)] .

وقال : ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾[(٥)].

---

(١) انظر بالتفصيل : « المشروعية الإسلامية » ص (٢٨ ـ ٣١) ، « مصنفة النظم الإسلامية » ، ص (١٦٥ ـ ١٦٧) و (٣٢٠ ـ ٣٢١) كلاهما د. مصطفى وصفي ، « التشريع الجنائي الإسلامي » عبدالقادر عودة : ١/٧٢ ـ ٧٣ ، « الشخصية الدولية » د. محمد كامل ياقوت ، ص (٢٣٤) ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (٧٣ ، ١٤١ ، ١٤٢) ، « الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره » د. حسن عباس ، ص (٥٤ ـ ٦١ و ٢٠٤ ـ ٢٠٧) ، « خصائص التصور الإسلامي » سيد قطب ص (٨٥) وما بعدها ، « المشروعية الإسلامية العليا » د. علي جريشة ، ص (١٨٦ ـ ١٩١) ، « الرسالة الخالدة » عبدالرحمن عزام ، ص (٢٧٧ ـ ٢٧٩) .

(٢) « الخصائص » ص (٨٥) .

(٣) « المشروعية الإسلامية العليا » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (١٩) وما بعد .

(٤) سورة آل عمران ، الآيات (١٠٣ ـ ١٠٤)

(٥) سورة المائدة ، الآية (٢) .

ومن هنا تتميز أحكام العلاقات الدولية والتنظيم الدولي الإسلامي عنها في ظل **القانون الدولي الحديث** ، حيث تقوم في الإسلام على هذا التضامن ، فإن وحدة الأمة الإسلامية التي تسكن دار الإسلام إنما تظهر فيها أحكام الشريعة الإسلامية ، وهذه الوحدة المتماسكة لا يجوز أن يقوم بينها وبين غيرها علاقة الحرب إلا لأجل إعلاء كلمة الله تعالى ، فلا يجوز أن تشن على سائر البلاد حرباً بقصد الاغتناء الاقتصادي أو فتح الأسواق أو تأمين المواصلات أو غير ذلك ، وإنما الهدف الوحيد الذي يسوغ الحرب هو الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن الرجل يقاتل حمية ويقاتل رياء ، أي ذلك في سبيل الله ؟ فقال : « **من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله** »[1] .

وتؤدي هذه المشروعية إلى أن تقوم أحكام العلاقات الدولية على العدل الحقيقي ، بل تهدف إلى تحقيق أعدل سيرة ممكنة للحاكم المسلم في مجال العلاقات الدولية ، وتتنزه عن اعتبارات الأنانية والظلم والصراع على المصالح الذاتية ، وحتى في المعاملة مع الأعداء لا يجوز أن تحملنا العداوة لهم وبغضهم على أن نتنكب جادة العدل ، فإن شريعة الله تعالى هي شرعة الحق والعدل المطلق .

وقد أرست الآيات القرآنية هذا الأصل الكبير ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾[2] .

وقال تعالى : ﴿ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[3] .

---

(1) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا : ٦/٢٧ – ٢٨ ، ومسلم في الإمارة ، باب من قاتل ... برقم (٢٨١٠) :٣/١٥١٢ - ١٥١٣ .

(2) سورة النساء ، الآية (٥٨) .

(3) سورة المائدة ، الآية (٤٢) .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (1) .

كما حكت الآيات القرآنية واقعة عملية حيث تنزلت لتبرئ ساحة يهودي اتهم بالسرقة ، بل لتقيم ميزان العدالة الذي لا يميل مع الهوى ولا مع العصبية ، ولا يتأرجح مع المودة والشنآن أياً كانت الملابسات والأحوال ، وأمرت النبي ﷺ ألا يجادل عن الذين اتهموه بذلك لأنهم يختانون أنفسهم : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ أَرَاكَ اللَّهُ وَلاَ تَكُنْ لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيماً ، وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً ، وَلاَ تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّاناً أَثِيماً ... ﴾ (2) .

ثمَّ جاء الواقع التاريخي مَعلَماً شاهداً صادقاً على ذلك ، والأمثلة تعز على الحصر ، حسبنا منها الإشارة إلى ما سبق من حكم القاضي حاضرِ بن جُمَيْعٍ على جيش المسلمين في الخروج من سمرقند بعد فتحها دون إنذار ، تحقيقاً لهذا العدل المطلق (3) ، وإلى حادثة أخرى فريدة حين ردّ أبو عبيدة ﷺ على أهل الذمة في بلاد الشام ما جبي منهم من الجزية والخراج ؛ لأنه كان قد اشترط لهم أن يمنعهم ويدافع عنهم ، وهو لا يقدر على ذلك لما رأى تجمع الروم ، وقال لهم : إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه بَلَغَنا ما جمع لنا من الجموع ، وإنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم ، وإنا لا نقدر على ذلك ،

---

(1) سورة المائدة ، الآية (٨) .

(2) سورة النساء ، الآيات (١٠٥ ـ ١٠٧) . وانظر القصة في « سنن الترمذي » : ٣٩٥/١٨ ـ ٣٩٩ ، مع « تحفة الأحوذي » للمباركفوري ، « تفسير الطبري » ١٨٣/٩ ، « تفسير البغوي » : ٢٨٣/٢ ـ ٢٨٤ ، وانظر : ما كتبه الأستاذ سيد قطب ـ رحمه الله ـ بقلمه البليغ في « الظلال » : ٧٥١/٢ ـ ٧٥٣ .

(3) انظر فيما سبق ص (٢٨٣) ، تعليق (٣) .

وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصَرَنا ا لله عليهم . فلما قال لهم ذلك وردُّوا عليهم الأموال التي جبوها منهم ، قالوا : ردَّكم ا لله علينا ونصركم عليهم . فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يَدَعوا لنا شيئاً [1] . هذا ، بينما تقوم الدول الاستعمارية ــ في القديم والحديث ـ على الأنانية وحب الذات ، فتقوم باستغلال الشعوب الضعيفة واستنزافها ، شأنها في ذلك شأن الأناني في علاقته مع الناس ، مما يثير الصراع ويفشي الظلم ، ويسوغ الغدر ، ويبرر الواسطة ـ مهما كانت ـ بالغاية الأنانية التي تستهدف المصلحة الخاصة مهما كان الضرر الذي تلحقه بالغير . وواقع العلاقات الدولية اليوم شاهد ناطق بذلك ، وما قضايا المسلمين في بقاع كثيرة من العالم ببعيدة عنا [2] .

---

(١) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٤٩ ـ ١٥٠) .

(٢) انظر : « المشروعية في النظام الإسلامي » ، ص (٤٩) ، « مصنفة النظم الإسلامية » ، ص (٤٣ ــ ٥٦ ، ١٥٨ ـ ١٦٠ ، ٢٨٠) ، « دولة الإسلام والعالم » د. حميد ا لله ، ص (٣٠) .

الفصل الثاني

العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث .

المبـحث الأول : دار الإسلام ودار الحرب .

المبحث الثاني : أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب

المبحث الثالث : علاقة المسلمين بالذميين والمستأمنين .

تمهيد :

بعث الله تعالى رسوله محمداً ﷺ برسالة خاتمة تهدف إلى ردّ البشرية كلها إلى الله تعالى والخضوع لدينه ، ليكون ذلك سبيلاً إلى تحريرها حرية حقيقية كاملة ، عندما تتحرر من كل عبودية لغير الله تعالى . فانقسم الناس عندئذ قسمين :

منهم من فتح قلبه وعقله للهداية والنور ، فآمن بالرسول ﷺ وصدَّق بما جاء به من عند الله تعالى ، ومنهم من أغلق قلبه وعقله ، وجعل على بصره غشاوة ، فكفر وكذَّب ؛ فكانوا بذلك فريقين اثنين : ﴿ فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلاَلَةُ ﴾ (1) .

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ اتَّبَعُواْ الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّبَعُواْ الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ ﴾ (2) .

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (3) .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِيَ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً ﴾ (4) .

وعندما كتب الله تعالى النصر لنبيه ﷺ وأظهر دينه على الدين كله (5) ، وضرب

---

(1) سورة الأعراف ، الآية (٣٠) .

(2) سورة محمد ، الآية (٣) .

(3) سورة التغابن ، الآية (٢) .

(4) سورة النساء ، الآية (١٣٦) .

(5) انظر جملة أحاديث في إظهار الدين والبشارة بالمستقبل للإسلام في « سنن البيهقي » : ٩/١٧٧ ـ ١٨٢ .

الإسلام بجرانه [1] ، أصبح للمسلمين دولة تضم جميع المؤمنين بـا لله تعـالى الموحِّدين له ، ترفرف عليها راية التوحيد ، وتقيم الحقَّ والعدل بين الناس ، وتدعو إلى الإنصاف والقسط . لم يكن من أهدافها العلوّ في الأرض ولا مجرد بسط السيطرة والنفـوذ ، ولا إكراه الناس على الدين ، فتركتهم وما يختـارون ، عندمـا يخضعـون لسلطان الإسـلام وسيادة أحكامه ، بعد أن أزاحت العقبات من طريق الدعوة الإسلامية ، وخلّت بينهـا وبين الناس ليختاروا ـ عندما يكون لهم الاختيار ـ عن طواعية وإرادة .

وأقام الإسلام قواعد العلاقات الدولية بين الناس على افتراض أنهم إمَّا مؤمنون ، وإما معاهَدون ، وإما لا عهد لهم [2] . وفي هـذا يقـول عبـدا لله بـن عباس ـ رضي ا لله عنهما ـ : « كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ والمؤمنين ، كـانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه ، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه » [3] .

ويقول ابن قيم الجوزية ـ رحمه ا لله ـ : « فاستقرَّ أمر الكفار معه ﷺ بعد نزول سورة « براءة » على ثلاثة أقسام : محاربين له ، وأهلِ عهد ، وأهل ذمة . ثمَّ آلت حالُ أهل العهد والصلح إلى الإسلام ، فصاروا معه قسمين : محاربين له ، وأهل ذمة .

---

(1) الجِرَان : باطن العنق من البعير وغيره ، يقال : ألقى فلان على هذا الأمر جِرانَه : وطّن نفسه عليه . ومنه قول عائشة رضي ا لله عنها : « حتى ضرب الحق بجرانه » أي : ثبت واستقرَّ . انظر : « القاموس المحيط » : ٤٨٢/١ ، « النهاية » لابن الأثير : ٢٦٣/١ ، « المعجم الوسيط » : ١١٩/١ .

(2) انظر : « الرسالة الخالدة » للأستاذ عبدالرحمن عزام ، ص (١٥٦) ، وراجع : « مبادئ القانون الدولي » د. محمد حافظ غانم ، ص (٥٢) ، « نظام الحكم الإسلامي » د. محمود حلمي ، ص (١١ ــ ١٢) ، « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور » للمودودي ، ص (٣٠٠) . ونجد أصلاً لهذا التقسيم وإشارة له في « شرح السِّير الكبير » : ٣٠٦/١ ، و « المبسوط » للسرخسي : ٨٤/١٠ ـ ٨٦ .

(3) أخرجه البخاري في الطلاق ، باب نكاح من أسلم من المشركات : ٤١٧/٩ .

والمحاربون له خائفون منه ، فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام : مسلم مؤمنٌ به ، ومُسالمٌ له آمن ، وخائف محارب »[1] .

أ ـ **أما المسلمون المؤمنون** : فهم المعترفون بما جاء به النبي ﷺ والمصدِّقون بكل ما أخبر به . وصفهم الله تعالى في كتابه الكريم ، وحدَّد سماتهم فقال : ﴿ الٓمٓ ، ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ، أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[2] .

وقال سبحانه وتعالى : ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾[3] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُون ، الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ، أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيم ﴾[4] .

وإلى هذا أشار الإمام أبو جعفر الطَّحاوي في رسالته « بيان السنة والجماعة » التي نقل فيها ما كان يعتقده الإمام محمد بن الحسن وشيخاه أبو حنيفة وأبو يوسف ،

---

(١) انظر : « زاد المعاد في خير هدي العباد » لابن قيم الجوزية : ٣/١٦٠ بتحقيق الشيخ عبدالقادر الأرناؤوط.

(٢) سورة البقرة ، الآيات (١ ـ ٥) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (٢٨٥) .

(٤) سورة الأنفال ، الآيات (٢ ـ ٤) .

وتلقَّاها علماء السَّلف بالقبول ، فقال : « ونسمِّي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ، ما داموا بما جاء به النبيُّ ﷺ معترفين ، وله بكلِّ ما قال وأخبر مصدِّقين » [١] .

ويعقد الفقهاء مبحثاً لما يصير به الكافر مسلماً ، عند حديثهم عن الجهاد والقتال ، لما يترتب على ذلك من أحكام أخروية ودنيوية ، أهمها انتهاءُ القتال ، والعصمةُ في الدنيا ، ودخول الجنة في الآخرة [٢] . ولذلك قال الإمام محمد بن الحسن في « السِّير الكبير » :

« إن الكافر متى أظهر خلاف ما كان يعتقده فإنه يحكم بإسلامه . والأصل فيه : قولُ النبي ﷺ : « أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » [٣] . وقد كان يقاتل عَبَدَة الأوثان وهم كانوا لا يقولون ذلك ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ [٤] . فجعل ذلك علامة إيمانهم . ثمَّ حين دعا اليهود بالمدينة إلى الإسلام جعل علامة إيمانهم الإقرارَ برسالته ، حتى قال لليهوديِّ الذي دخل عليه يعوده : « اشهدْ أني رسول الله » فلما شهد ومات ، قال : « الحمد لله الذي أعتق بي نسمة من النار » [٥] .

وأما اليهود والنصارى اليوم بين ظهراني المسلمين ، إذا قال الواحد منهم : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ، فإنه لا يكون بذلك مسلماً ؛ لأنهم

---

(١) انظر : « شرح العقيدة الطَّحاوية » لابن أبي العز الحنفي : ٤٢٦/٢ ، تحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط .

(٢) انظر : « مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية » ، عثمان جمعة ضميرية ، ص (٢٦١ ـ ٢٦٤) .

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان ، باب ﴿ فإن تابوا وأقاموا الصلاة ... ﴾ : ٧٥/١ ، ومسلم أيضاً ، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله : ٣٥/١ .

(٤) سورة الصافات ، الآية (٣٥) .

(٥) أخرجه البخاري في الجنائز ، باب إذا أسلم الصبي فمات ، وهل يعرض على الصبي الإسلام ؟ بنحوه : ٢١٩/٣ .

جميعاً يقولون هذا . ولكنهم يقولون : هو رسول الله إلى العرب لا إلى بني إسرائيل [(١)] ، ويستدلون بقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً ﴾ [(٢)] ... فعرفنا أن هذا لا يكون دليل إسلامه حتى يضم إليه التبرُّؤ ، فإن كان نصرانيا قال : وأبرأ من النصرانية ، وإن كان يهودياً قال : وأبرأ من اليهودية » [(٣)] .

وهذا الإيمان يترتب عليه - كما سبق - عصمة الدم والمال والعرض ، ويجعل المؤمنين سواسية في الحقوق والواجبات ، فقد قال رسول الله ﷺ : « **من صلّى صلاتنا ، واستقبل قبلتنا ، وأكل ذبيحتنا فهو المسلم ، له ما لنا وعليه ما علينا** » [(٤)] .

وينبغي أن يلاحظ هنا أن **الإسلام يعتبر في آنٍ واحد عقيدةً وجنسية** ، فالمسلمون أينما كانوا إخوة في العقيدة والجنسية ، غير أن أحكام الإسلام الدنيوية لا نفاذ لها في غير دار الإسلام ، ولهذا اختلفت أحكام الدارين ، دار الإسلام ودار الحرب ، من هذه الناحية كما هو موضّح في أبواب متعددة من كتب الفقه كالنكاح والطلاق والوصية

---

(١) ومن هؤلاء فرقة تسمى « العيسوية » من اليهود . وانظر : « كشف الأسرار » لعلاء الدين البخاري : ١٥٧/٣ ، « بين الإسلام والمسيحية » لأبي عبيدة الخزرجي ، ص (٢٦٢ - ٢٦٣) و « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » لابن تيمية : ٢٨/١ وما بعدها .

(٢) سورة الجمعة ، الآية (٢) .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ١٥٠/١ - ١٥٥ ، ٢٢٦١/٥ - ١٢٢٦٧ ، والمعنى نفسه نقله البيهقي عن الإمام الشافعي في « شعب الإيمان » : ٢٢٤/١ - ٢٢٥ . وراجع بالتفصيل : « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٢١٣/٣ - ٢١٦ ، « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣١١/٩ - ٤٣١٥ ، « عقود الجواهر المنيفة في أدلة الإمام أبي حنيفة » للزبيدي : ١٩٤/١ ، « حاشية ابن عابدين » : ٢٢٦/٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٦٢) ، « زاد المعاد » لابن قيم الجوزية : ٦٣٨/٣ - ٦٣٩ ، « الإجماع » لابن المنذر ، ص (١٥٤) ، « الفروق » للكرابيسي : ٣٣٧/١ ، (طبعة وزارة الأوقاف بالكويت) ، « المحلى » لابن حزم : ٣١٦/٧ - ٣١٧ .

(٤) أخرجه البخاري في الصلاة ، باب فضل استقبال القبلة : ٤٩٦/١ .

والإرث والسِّير [1] ، وأما الأحكام الدينية من حيث أجزيتها الأخروية فالمسلم خاضع لها حيثما حلَّ ، ومسؤول عنها أمام من لا تخفى عليه خافية [2] .

وبما أن الإسلام لا يتعرف إلى فكرة الجنسيات وفقاً لمعناها الاصطلاحي السائد لدى التشريعات الوضعية ، أو غيرها من أسباب التمييز بين الناس [3] ، فإن جميع المسلمين يُعْتبرون متساوين في نظر الشريعة ، إذ تجري عليهم أحكامها ، مهما كان جنسهم أو لونهم أو عنصرهم ، وأينما كانت إقامتهم . فالعصبية الدينية هي التابعية الأصلية التي تعطي صفة المواطن الكاملة في دار الإسلام .

فإذا أقام المسلم في دار الإسلام وجب عليه اتّباع أحكام الشريعة الإسلامية في جميع

---

(١) انظر هذه الأحكام فيما سيأتي ص (٣٥٤) وما بعدها ، وفي : « شرح السِّير الكبير » : ٤/١٤٥٨ ـ ١٤٦٦ ، « البدائع » : ٩/٤٣٧٦ ــ ٤٣٨٢ ، « فتح القدير » : ٤/١٥٤ ــ ١٥٥ ، « تأسيس النظر » لأبي زيد الدَّبُوسِيّ ، ص (٧٩ ـ ٨٠) . وراجع رأي الشافعية في عدم اختلاف الأحكام باختلاف الدارين في « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ، ص (٢٧٧ ـ ٢٧٨) ، تحقيق أستاذنا العلامة الدكتور محمد أديب صالح .

(٢) مقال الشيخ أحمد إبراهيم في « مجلة القانون والاقتصاد » السنة الأولى ، عدد شعبان ١٣٤٩ هـ ، ص (١١) .

(٣) أوصت الدول النصرانية والمستشارون النصارى واليهود وأعوانهم بانتهاج سبيل أوربا باعتباره الطريق الوحيد للتخلص من مشاكل الحكم والإدارة والقضاء وغيرها في الدولة العثمانية ، فبادر أولئك المغلوبون على أمرهم من الحكام بتلقف جملة من القوانين والتشريعات الأوربية ، فصدرت عدة قوانين مستمدة من التقنين الفرنسي وغيره ، ومن ذلك « قانون الجنسية » الذي صدر في سنة (١٨٦٩ م) وكان ضربة وجهت إلى « أخوة الإسلام » بوصفها الرابطة التي كانت تربط بين المسلمين . فقد أعطى القانونُ المذكور المشاعر القومية والعواطف العنصرية دفعة هيأت « الرابطة القومية » لتحل محل « الرابطة الإسلامية » وبذلك خطت الدولة العثمانية خطواتها الواسعة نحو التمزق .

انظر : « النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمّة والكفار » للشيخ مصطفى بن محمد الورداني ، تحقيق د. طه جابر العلواني ، ص (٤١ ــ ٤٣) من مقدمة المحقق ، « القانون الدولي الخاص » ، د. مصطفى الحفناوي ، ص (٢٥ ـ ٢٧) .

الأمور ، فيلتزم بما توجبه من التزامات ، ويتمتع بما تعطيه من حقوق ، حسب شروطها الشرعية من دون تقييد ولا تخصيص . وفي هذه الحالة يرادف قانونُ المسلم الشخصي القانونَ الإقليميّ أو المحلي لدار الإسلام . فعليه : إذا عقد المسلم في دار الإسلام عقداً مع مسلم آخر أو ذميّ أو مستأمن ، فتطبق عليه الأحكام الشرعية وحدها .

هذا مع الإشارة إلى أنه توجد أحكام خاصة تتعلق بإسقاط المسلم من حقّ المنعة الشرعية أو العصمة بسبب الردة عن الإسلام ، أو بسبب البغي والعصيان ، أو بسبب ارتكاب جريمة تحلّ دم صاحبها ... [1]

فالمسلمون في دار الإسلام أمة واحدة ، تربط بينهم العقيدة والإيمان مهما اختلفت أقطارهم وتناءت بلادهم وتنوعت لغاتهم وأجناسهم ، فهم إخوة في الإيمان لا تفرقهم الأوطان ولا العصبيات ولا المذاهب ؛ لأن القاعدة التي ينطلق منها الإسلام في بناء المجتمع وإقامة الدولة الإسلامية ، وفي تمتع المسلم بالجنسية أو التابعية الإسلامية هي علاقة العقيدة مع علاقة القيادة الإسلامية ، أي : الإيمان وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها [2] ، وليست علاقة الأرض ، ولا علاقة الدم ، ولا علاقة الجنس ، ولا

---

(١) انظر : « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (٨٥ – ٨٦) . وراجع « التشريع الجنائي الإسلامي » عبدالقادر عودة : ٢٧٤/١ وما بعدها ، « الجنسية والموطن » د. هشام صادق ، ص (٢٥٩) .

(٢) وهذا ما يفهم من قول الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ حيث يقول : « إذا أسلم رجل من أهل الحرب ، فقتله رجل من المسلمين ، قبل أن يخرج إلى دار الإسلام ، خطأً ؛ فعليه الكفارة ولا دية عليه » ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأنّ تَقَوُّم الدم والمال إنما يكون بالإحراز في دار الإسلام ، فإن الدين دافع في حق من يعتقد » . انظر : « السِّير الكبير » : ١٢٦/١ و ١١٣٦/٥ مع شرح السَّرْخَسِيّ ، « الجامع الصغير » ص (٢٥٧) مع شرحه « النافع الكبير » لأبي الحسنات اللكنوي . (طبعة كراتشي بالباكستان) .

ومذهب محمد هو أيضاً رأي الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف ، وهو المشهور من مذهب مالك وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد ، وبه قال عطاء ومجاهد وعكرمة والأوزاعي وقتادة والثَّوْرِيّ وأبو ثور .

=

علاقة التاريخ أو اللغة أو الاقتصاد ، وليست هي مجرد القرابة أو الوطنيـة أو القومية ، وليست هي المصالح الاقتصادية ... ولذلك يقول الإمام السَّرْخَسِيّ : « إن المسلم من أهل دار الإسلام حيثما يكون » [1] .

ولهذا فإن المسلم في أيّ بلدٍ إسلامي ليس أجنبياً عن أي بلدٍ آخر ، لأن مدلول الأجنبي في الدولة الإسلامية أمسى مرادفاً لغير المسلم ، أما المسلم فهو مواطن له جميع حقوق المواطنين ، وتصان هذه الحقوق كلها بغاية الصيانة في نفسه وأهله وماله وعرضه ، وعليه كذلك جميع الواجبات المفروضة على المواطن أينما وجد ، من التعاون والتعاضد والتكافل والنصرة ، لقوله ﷺ : « **المسلمون تتكافأ دماؤهم ، وهم يدٌ على من سواهم ، يسعى بذمتهم أدناهم** » [2] .

=

وقال الشافعي ومالك وأحمد في رواية أخرى عنه : تجب عليه الدية والكفارة .

انظر بالتفصيل : « البدائع » ٤٣١٦/٩ و ٤٦٦٠/١٠ ، « فتح القدير » و « العناية » : ٣٥٥/٤ ـ ٣٥٦ ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٢٤٠/٢ ـ ٢٤٤ ، « مختصر اختلاف العلماء للطحاوي » ، اختصار الجصَّاص : ٤٧٦/٣ ـ ٤٧٨ ، « تفسير القرطبي » : ٣٢٤/٥ ، « الأم » : ٣٠/٦ ، « المغني » : ٣٤١/٩ ـ ٣٤٢ ، « الشرح الكبير » : ٣٣٤/٩ .

(١) انظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ٢٠٤٧/٥ و ٢٢٧٣ . وجاءت هذه العبارة في مواضع أخرى كثيرة ، وجميع بلاد المسلمين كبلدة واحدة . انظر : « عدة البروق » للونشريسي ، ص (٢٠٩) .

(٢) حديث صحيح روي من طرق عن عدد من الصحابة ، أخرجه الإمام محمد في « الأصل » ص (١٠٠) ، وأبو يوسف في « الرد على سير الأوزاعي » ص (٥٩ ـ ٦٠) ، والطيالسي في « المسند » ص (٢٩٩) ، وعبدالرزاق : ٢٢٦/٥ ، وأبو داود في الجهاد ، باب السرية : ٥٨/٤ وفي الديات ، باب أيقاد المسلم بالكافر ؟ : ٣٢٨/٦ ـ ٣٢٩ و ٣٣٠ ، وعلّقه الترمذي في السِّير : ٢٠٣/٥ ، والنَّسَائي في القسامة : ٢٤/٨ ، وابن ماجة في الديات : ٨٩٥/٢ ، وصححه الحاكم في « المستدرك » : ١٤١/٢ ، وابن حبان ص (٤١٥) من « موارد الظمآن » ، والإمام أحمد : ١١٩/١ ، وفي مواضع أخرى ، وأبو يعلى : ١٩٧/١ ، والبيهقي : ٢٩/٨ ، والطبراني في « الكبير » : ٢٠٦/٢٠ ، والدارقطني : ٩٨/٣ ، وابن أبي عاصم في « الديات » ص (٥٨) ، والبغوي في « شرح السنة » : ١٧٢/١٠ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال »
=

ولذلك قال الإمام محمد بن الحسن : « وإذا دخل المشركون دار الإسلام فأخذوا الذراري والنساء والأموال ، ثمَّ علم بهم جماعة المسلمين ، ولهم عليهم قدرة ، فالواجب عليهم أن يتبعوهم ما داموا في دار الإسلام ، لا يسعهم إلا ذلك ؛ لأنهم إنما يتمكنون من المقام في دار الإسلام بالتناصر . وفي ترك التناصر ظهورُ العدو عليهم ، فلا يحلّ لهم ذلك . فإن دخلوا بهم دار الحرب نُظِرَ : فإن كان الذي في أيديهم ذراري المسلمين ، فالواجب عليهم أن يتبعوهم إذا كان غالب رأيهم أنهم يقوَوْن على استنقاذ الذراري من أيديهم إذا أدركوهم ما لم يدخلوا حصونهم ، فأما إذا دخلوا حصونهم ، فإن أتاهم المسلمون حتى يقاتلوهم لاستنقاذ الذراري فذلك فضلٌ أخذوا به ، وإن تركوهم رَجَوْتُ أن يكونوا في سعة من ذلك .. » [1] .

وقد تواردت النصوص الشرعية في القرآن الكريم والسنة النبوية تدعو إلى وحدة الأمة المسلمة أو دار الإسلام ، وتنهى عن التفرق والتنازع ، فقال الله تعالى : ﴿ وَإِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾ [2] .

وقال سبحانه وتعالى : ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [3] .

=

ص (٢١٥) ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ١٢٣/١٥ ، وفي « شرح معاني الآثار » : ١٩٢/٣ ، وابن الجارود في « المنتقى » ص (٣٥١) . وأصل الحديث في الصحيحين عن علي بلفظ « **ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم ...** » .

(١) « شرح السِّير الكبير » : ٢٠٧/١ . ونقل ابن نجيم في « البحر الرائق » : ٧٨/٥ - ٧٩ هذا النصَّ عن « الذخيرة » لابن مازة الشهيد البخاري المتوفى سنة (٦١٦ هـ) . وفي « الفتاوى البزّازية » : ٣٠٨/٣ - ٣٠٩ المطبوع بهامش « الفتاوى الهندية » قال البزازي : « امرأة مسلمة سُبِيتْ بالمشرق ، وجب على أهل المغرب تخليصها من الأسر ، لأن دار الإسلام كمكان واحد » . وانظر أيضاً : « البحر الرائق » لابن نجيم : ٧٩/٥ ، « كشف الرمز عن خبايا الكنز » للحموي ، الجزء الأول ، ورقة (٩١) و « البزازية » : ٥٥٩/٣ .

(٢) سورة المؤمنون ، الآية (٥٢) .

(٣) سورة آل عمران ، الآية (١٠٣) .

وقال : ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [(١)] .

وقال رسول الله ﷺ : « **مَثَلُ المؤمنين في تراحمهم وتوادّهم وتعاطفهم كَمَثَل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحُمَّى والسَّهر** » [(٢)] .

وقال : « **من أتاكم وأمرُكم جميعٌ على رجلٍ واحدٍ ، يريد أن يشقّ عصاكم ويفرّق جماعتكم فاقتلوه** » [(٣)] .

وقرَّر النبي ﷺ هذا الأصل العظيم في أول ميثاق لدولة الإسلام في المدينة بعد الهجرة ، وجعله واقعاً عمليّاً بين « المؤمنين ومَنْ تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ... أنهم أمة واحدة دون الناس ، وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كلّ من بغى منهم ، وأن ذمة المؤمنين واحدة يجير عليهم أدناهم ، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس » [(٤)] .

ولا أحد يجادل ، بعد الوقوف على هذه النصوص الصريحة وأمثالها ، في أن المسلمين يجب أن يكونوا دائماً أمة واحدة تتمثل كذلك في دولة واحدة ـ ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ـ بل إن كيانهم وبقاءهم متوقف على هذه الوحدة .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية (١٠٥) .

(٢) أخرجه البخاري في الأدب ، باب رحمة الناس والبهائم : ٤٣٨/١٠ ، ومسلم في البر والصلة ، باب تراحم المسلمين وتعاطفهم وتعاضدهم : ١٩٩٩/٤ ـ ٢٠٠٠ .

(٣) أخرجه مسلم في الإمارة ، باب حكم من فرّق أمر المسلمين : ١٤٧٩/٣ .

(٤) مقتطفات من كتابه ﷺ بين المهاجرين والأنصار واليهود في المدينة ، انظر نصّ هذا الكتاب بالتفصيل وتخريج فقراته في « مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة » د. محمد حميد الله ، ص (٥٧ ـ ٦٤) . وانظر بالتفصيل الأدلة على وجوب الجماعة والنهي عن التفرق في « وجوب لزوم الجماعة وترك التفرق » ، ص (١٥ ـ ٨٦) تأليف جمال أحمد بادي ، طبعة دار الوطن بالرياض ، ١٤١٢ هـ .

ويترتب على هذه الوحدة لبلاد الإسلام أو دار الإسلام : أنه لا يجوز منع المسلم من دخول أي إقليم إسلامي آخر غير الإقليم الذي يقيم فيه أصلاً ، ولا يجوز لدولة إسلامية أن تُبْعِد مسلماً من أرضها ، لأن المسلم ـ كما سبق ـ لا يعتبر بأي حال أجنبياً عن دار الإسلام ، وإذا دعت الضرورة ـــ بشروطها وضوابطها الشرعية ـــ أن تضع الدولة قيوداً على دخول البلاد التي تحكمها ، فيجب أن يكون ذلك بقدر ما تستدعيه حالة الضرورة ، وبشرط أن لا يمكن دفع الضرر بوسيلة أخرى . ومع هذا ليس لدولة إسلامية أن تحرِّم دخول أرضها على رعايا دولة إسلامية أخرى ، ولا أن تمنعهم من الإقامة فيها بحجة ضرورة المحافظة على الأمن والنظام ، أو بأية حجة أخرى ، لأن في يد كل دولة من إجراءات الأمن ومن نصوص الشريعة ؛ ما يسدّ الحاجة ويدفع كل ضرورة ويمكّن الدولة من المحافظة على الأمن والنظام وحماية كل مرفق ، ومراقبة المشبوهين وأخذهم بنشاطهم المضاد لمصالح الدولة ، وإذا كان هذا كله في متناول الدولة ولا يعطل تنفيذُه قاعدة من قواعد الشريعة ، فليس للدولة أن تعدل عنه بحجة الضرورة إلى ما يعطّل قاعدة هامة من قواعد الشريعة ، وإذا كانت الدولة لا تستطيع إبعاد رعاياها ولا منعهم من دخول أرضها ، وتكتفي في دفع ما يصدر منهم بهذه الوسائل التي ذكرناها ، فأَولى بالدولة أن تكتفي بنفس هذه الوسائل في دفع غيرهم .

فعلى كل دولة إسلامية ـ إذن ـ أن لا تُبْعِدَ رعايا الدول الإسلامية الأخرى ، وأن لا تمنعهم من دخول أرضها ، وأن تعاملهم كرعاياها تماماً ، وإذا أتوا بما يخلّ بالأمن عاقبتهم بما يستحقون كما تعاقب رعاياها . وهذا هو الذي يتفق مع أغراض الشريعة الإسلامية ومراميها من توحيد دار الإسلام وجعلها دار أمن وسلام لكل مسلم وذميٍّ . أما الرأي المضاد لهذا ، فيؤدي إلى عيوب كثيرة ، منها عدم المساواة وإثارة النعرات الوطنية والجنسية ، وهذا ما يحاربه الإسلام ولا يرضاه .

ويترتب أيضاً على هذه الوحدة لدار الإسلام : أنه لا يجوز أن يكون بين بعض المسلمين تحالف يُقْصي الآخرين ويجعلهم في مرتبة أقلّ ، وكفى بعقد الإسلام حلفاً ، فقد بيَّن النبي ﷺ ذلك وأقرَّ ما تمَّ من أحلاف في الجاهلية مما كان راجعاً إلى التعاون على البر والتقوى وخدمة مبادئ الدعوة الإسلامية ودعم كيانها ، ونهى عن كل حلف يكون مفرِّقاً لوحدة المسلمين ومبنياً على عصبيات بغيضة ، فقال : « **لا حِلْفَ في الإسلام ، وأيّما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شِدَّة** » [1] .

وبذلك يحدد الإسلام أصول العلاقات بين المسلمين جماعاتٍ وأفراداً ، فتقوم هذه العلاقات على عقد الإسلام الذي يجعل المسلم ملتزماً بأحكام الله تعالى وأوامره ونواهيه في كافة معاملاته ، وينبثق عن هذا عصمة الدم والنفس والمال والعرض ، والمساواة بين المسلمين والتضامن فيما بينهم ، والنيابة المتبادلة التي تنشئ الترابط بينهم [2] .

---

(١) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة : ١٩٦١/٤ . وانظر : « شرح النووي على صحيح مسلم » : ٨١/١٦ - ٨٨ ، « فتح الباري شرح صحيح البخاري » لابن حجر : ٤٧٣/٦ ـ ٤٧٤ ، « المحاضرات المغربيات » للشيخ محمد الفاضل عاشور ، ص (١٨١ - ١٩٩) .

(٢) أصول هذه النبذة عن طبيعة العلاقة بين المسلمين مأخوذة من « المبسوط » : ٢٥/١٠ ، « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ٢١/١ ، ٢٤ ، « السِّير » للشيباني ، ص (١٠٠) ، « بدائع الصنائع » : ٤٣١٥/٩ - ٤٣١٨ .

ومن المؤلفات الحديثة التي عالجت هذا الجانب انظر بالتفصيل : « النظريات السياسية الإسلامية » د. محمد ضياء الدين الريس ، ص (٢٠٣ ـ ٢٠٥) ، « الرسالة الخالدة » عبدالرحمن عزام ، ص (١٥٦ ـ ١٦٠) ، « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (٦٧ و ١٦٤) ، « السياسة الشرعية » لخلاف ، ص (٣٠١) ، « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى وصفي ، ص (٣٣٠ ـ ٣٣٣) ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (١٥٤ و ٢١٧ ـ ٢٢٠) ، « التشريع الجنائي الإسلامي » عبدالقادر عودة : ٢٩٢/١ - ٢٩٣ و ٣٠٤ - ٣٠٥ ، تقديم الدكتور محمد حميدا لله لكتاب « أحكام أهل الذمّة » لابن قيم الجوزية : ٨٦/١ وما بعدها ، « نظرية الإسلام السياسية » للمودودي ، ص (٣٠٠ ـ ٣٠١) ، « قانون السلام في الإسلام » د. محمد طلعت الغنيمي ص (٩٥ و ٩٧) ، « في ظلال القرآن » لسيد قطب : ١٥٥٩/٣ - ١٥٦٠ . وقارن بـ « آثار الحرب » للزحيلي ، ص (٢٨٢ - ٢٨٤) ، واقرأ مناقشة حيال =

والمسلمون هم المواطنون الأصليون في هذه الدولة الإسلامية ، وهم الذين يستمتعون بكافة الحقوق السياسية أو العامة والخاصة فيها [1] .

ب ـ **أما المسالمون الآمنون** ، فهم الأجانب غير المسلمين الذين يقيمون في دار الإسلام أو الدولة الإسلامية إقامة دائمة أو مؤقتة ، على أساس عقد الذمّة أو عقد الأمان ، ويدخل فيهم أهل الموادعة وهم من أهل الحرب والكفر ، وقد ذكر هذا الإمام محمد في « السِّير الكبير » [2] . وقد أفردت لهم الشريعة الإسلامية معاملة خاصة لا يمكن إدراك مستواها الأخلاقي السّامي إلا عند موازنتها بمعاملة الأجانب في مختلف النظم التي سبقت دعوة الإسلام التي بعث الله تعالى بها نبيه محمداً ﷺ ، أو النظم التي عاصرتها ، أو تلك التي جاءت تالية لها [3] .

وغير المسلمين هؤلاء أصناف متنوعة من حيث علاقتهم بالمسلمين ، ولذلك يقول ابن قيم الجوزية :

« الكفار ؛ إما أهل حرب وإما أهل عهد . وأهل العهد ثلاثة أصناف : أهل ذمة ، وأهل هدنة ، وأهل أمان . وقد عقد الفقهاء لكل صنف باباً ، فقالوا : باب الهدنة ، باب الأمان ، باب عقد الذمّة .

=

هذا في « العلاقات الدولية في القرآن والسنة » د. محمد علي الحسن ، ص (٤٠٠ ـ ٤٠٦) ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ١/٣٤٥ ـ ٣٥٢ ، « الهدنة في الحروب وموقف الشريعة الإسلامية منها » د. علي محمد الموسى ، ص (٨٤ ـ ٨٥) رسالة دكتوراه في كلية الشريعة بالأزهر ، ١٩٧٨ م .

(١) انظر : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (٢١٧) .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٥/١٦٩٩ وما بعدها .

(٣) « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ، ص (٢١٧) ، « القانون الدولي العام وقت السلم » ص (٤٨٤ ـ ٤٩٠) كلاهما للدكتور حامد سلطان ، و « مبادئ القانون الدولي العام » د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٣٣٤ ـ ٣٤٥) .

ولفظ « الذمّة والعهد » يتناول هؤلاء كلهم في الأصل . وكذلك لفظ « الصلح » ؛ فإن الذمّة من جنس لفظ العهد والعقد ... وهكذا لفظ « الصلح » عامٌّ في كل صلح ، وهو يتناول صلح المسلمين بعضهم مع بعض ، وصلحهم مع الكفار .

ولكن صار في اصطلاح كثير من الفقهاء « **أهلُ الذمّة** » عبارة عمَّن يؤدي الجزية . وهؤلاء لهم ذمة مؤبَّدة ، قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله ؛ إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله ، بخلاف « **أهل الهدنة** » فإنهم صالحوا المسلمين على أن يكونوا في دارهم ، لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على أهل الذمّة ، لكن عليهم الكفُّ عن محاربة المسلمين . وهؤلاء يسمَّون « أهل العهد » و « أهل الصلح » و « أهل الذمّة » .

وأما المستأمن : فهو الذي يقدم بلاد المسلمين من غير استيطان لها ؛ وهؤلاء أربعة أقسام : رسُلٌ ، وتجّار ، ومستجيرون حتى يُعرض عليهم الإسلام والقرآن ، فإن شاءوا دخلوا فيه وإن شاءوا رجعوا إلى بلادهم ، وطالبو حاجة من زيارة أو غيرها . وحكم هؤلاء ألا يهاجروا [1] ولا يُقتلوا ، ولا تؤخذ منهم الجزية ، وأن يُعرض على المستجير منهم : الإسلامُ والقرآن ، فإن دخل فيه فذاك ، وإن أحبَّ اللحاق بمأمنه أُلحق به ، ولم يعرض له قبل وصوله إليه . فإذا وصل مأمنه عاد حربياً كما كان » [2] .

جـ ـ أما الحربيون أو المحاربون ، فهم القسم الثاني من الكفار والمشركين الذين سبقت الإشارة إليهم بأنهم الخائفون المحاربون للنبي ﷺ [3] . وهم أهل إحدى المنزلتين

---

(١) هكذا في الأصل . ولعلها : (يُهَاجُوا) . يقال : هاجه وأهاجه وهايجه ، أي آثاره وقاتَلَه . انظر : « المعجم الوسيط » : ١٠٠٢/٢ .

(٢) « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ٤٧٥/٢ ـ ٤٧٦ .

(٣) انظر فيما سبق ص (٣٠١) ، « زاد المعاد » لابن القيم : ١٦٠/٣ .

من النبي ﷺ كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما : « كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ والمؤمنين ؛ كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه ، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه »[1] .

وقد ألمعنا آنفاً إلى هذا الصنف الأخير من أهل العهد في الفقرة السابقة ، أما الحربيون فهم الأعداء من سكان دار الحرب أو بلاد الكفر الذين لا يدينون بالإسلام ، ويحاربون المسلمين ، أو ينتسبون إلى قوم محاربين لهم حقيقة وواقعاً أو حكماً وتوقعاً . وبعبارة أخرى : هم غير المسلمين الذين لم يدخلوا في عقد الذمّة ، ولا يتمتعون بأمان المسلمين ولا عهدهم . وهم أصناف : الكفار الذين يقاتلون المسلمين بالفعل ويكيدون لهم ، والكفار الذين أعلنوا الحرب على الإسلام وأهله ، بأن ضيّقوا على المسلمين وحاصروهم اقتصادياً ، أو فتنوهم عن دينهم ، أو ظاهروا أعداء الإسلام على المسلمين ، والكفار الذين ليس لهم عهد مع المسلمين ولو لم يحاربوا المسلمين ولم يظاهروا عليهم ، فهؤلاء كلهم يسمون في الاصطلاح الفقهي أهل الحرب أو الحربيين . ولا يشترط أن تكون الحرب قائمة فعلاً ، وإن كانت من الناحية التاريخية الواقعية قد ناصبت الدولة المسلمة العداء والخصام والحرب[2] .

والحربيون غير معصومين ، فدماؤهم وأموالهم مباحة للمسلمين ، ما لم يكن بينهم وبين دار الإسلام عهد أو هدنة ؛ لأن العصمة في الشريعة الإسلامية لا تكون إلا بأحد شيئين ؛ بالإيمان أو الأمان . وليس للحربيين إذا لم يكن لهم عهد أو أمان أن يدخلوا

---

(١) أخرجه البخاري في الطلاق ، باب نكاح من أسلم من المشركات : ٤١٧/٩ .

(٢) انظر : « بدائع الصنائع » :٤٣٧٥/٩ ، « المصباح المنير » : ١٢٧/١ ، « الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي » لابن عبدالهادي : ٧٤٤/٣ ، « الدرر السنية في الأجوبة النجدية » جمع الشيخ عبدالرحمن بن قاسم : ٣٩٧/٧ ، « الاستعانة بغير المسلمين » د. عبدالله الطريقي ، ص (١٣٢) .

دار الإسلام ولا أن يقيموا فيها ، فإذا دخلها أحدهم فهو مباح الدم والمال ، ويجوز قتله ومصادرة ماله ، كما يجوز أسره والعفو عنه [1] . ولذلك قال ابن المرتضى : « ودار الحرب دار إباحة ، يملك كلٌّ فيها ما ثبتت يده عليه ، ولا قصاص فيها ولا أَرْش ؛ إذ دماؤهم هدر ، ويملك بعضهم بعضاً ، ومالَه بالقهر ، إذ رقابهم معرضة للاسترقاق وأموالهم للأخذ » [2] .

ومما سبق نخلص إلى أنه أصبح يقيم على أرض الدولة الإسلامية : مسلمون ، وغير مسلمين من الذميين والمستأمنين . والذمي يختلف عن المستأمن ، فالأول من أهل دار الإسلام ويلتزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات [3] . وأما المستأمن فهو ليس من أهل دار الإسلام ، ولم يلتزم شيئاً من أحكام الإسلام ، وإنما دخل دار الإسلام ليقضي حاجة له ثمَّ يرجع إلى داره أو دولته .

ونخصص هذا الفصل لبيان دار الإسلام ودار الحرب ، ثمَّ أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب أو المسلمين وغير المسلمين ممن ليس لهم عهد أو ذمة ، ثمَّ نبحث في المبحث الثالث العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في دار الإسلام .

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٧٠٠/٥ ، « المبسوط » : ٩٢/١٠ ، « البدائع » : ٤٣١١/٩ ، « الأم » : ٢٠١/٣ ، « شرح السنة » للبغوي : ٧٧/١١ ، « المغني » : ٦١٢/١٠ ، « كشاف القناع » : ١٠٠/٣ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٣٣) ، « التشريع الجنائي الإسلامي » : ٢٧٧/١ ، « السيل الجرار » للشوكاني : ٥٧٦/٤ ، « النظم الإسلامية » د. إبراهيم العدوي ، ص (٣٠٦) ، « مبادئ القانون الدولي العام » د. محمد حافظ غانم ، ص (٥٥) .

(٢) « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » لأحمد بن يحيى بن المرتضى : ٤٠٧/٦ .

(٣) التزام أحكام الإسلام هو قبول ما يحكم به عليهم من أداء الحقوق وترك المحرمات وضمان المتلفات ونحو ذلك . انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٣٠/٩ ، « كشاف القناع » : ١٠٨/٣ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٩١/٢ .

المبحث الأول

دار الإسلام ودار الحرب

أساس تقسيم العالم :

ألمحنا فيما سبق إلى أن الإسلام دعوة عالمية موجهة للناس كافة ، وأن أحكامه تخاطب الناس جميعاً ، لا يختص بها قوم دون قوم ، ولا جنس دون جنس ، ولا إقليم دون إقليم ، وبذلك تهدف الشريعة الإسلامية إلى تكوين مجتمع إنساني واحد ، يخضع لنظام واحد ، لكن لما لم تمتدّ الشريعة وأحكامها إلى كافة أرجاء العالم ، ولم تكن لها السيادة الفعلية على العالم كلّه ، فقد قضت ظروف المكان والواقع أن لا تطبق الشريعة إلا على البلاد التي يدخلها سلطان المسلمين دون غيرها من البلاد ، فكانت من حيث الواقع إقليمية تطبق على البلاد التي تخضع لسلطة المسلمين .

وقد نظر الفقهاء إلى هذا الاعتبار فأوجدوا تقسيماً للعالم كلّه إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما : (الأول) يشمل كل بلاد الإسلام ، ويسمى « دار الإسلام » .

(والثاني) يشمل كل البلاد الأخرى ، ويسمى « دار الحرب » ، لأن القسم الأول يجب فيه تطبيق الشريعة الإسلامية . أما القسم الثاني فلا يجب فيه تطبيقها لعدم إمكان هذا التطبيق [1] .

---

(١) انظر : « التشريع الجنائي الإسلامي » عبدالقادر عودة : ١/٢٧٤ - ٢٧٥ ، « مبادئ القانون الدولي العام » ص (٥١) ، « المجتمعات الإقليمية الدولية » ص (٢٥) كلاهما للدكتور محمد حافظ غانم ، « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٢٨٥ - ٢٨٦) .

=

وعلى هذا فإن كلمة « الدار » في الفقه الإسلامي تطلق على الإقليم الذي يشكّل عنصراً من عناصر الدولة في القانون الدستوري والقانون الدولي : فالدولة ـ بالتعبير المعاصر ـ يطلق عليها الفقهاء اسم « الدار » [1] ، والدولة المسلمة يطلقون عليها اسم « دار الإسلام » في مقابل « دار الحرب » .

وفي هذا يقول العلاّمة ابن عابدين : « المراد بالدار الإقليم المختصُّ بقهر مَلِكِ إسلامٍ أو كُفْرٍ ... فليس المراد دار السكنى » [2] .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذا التقسيم بالبحث والبيان ، ورتّب عليه آثاراً في الأحكام الشرعية . ولذلك نعقد هذا المبحث لبيان معنى دار الإسلام ودار الحرب والأحكام المترتبة على اختلاف الدارين ، وذلك يشتمل على مطلبين اثنين :

=

وهذه القسمة الثنائية للمجتمعات أو الدور (دار حرب ودار إسلام) هي التي قال بها العلماء ، فقد نصوا على أن الدار لا تخلو من أن تكون دار كفر أو دار إسلام ، ولا دار لغيرهما . انظر : « المعتمد في أصول الدين » لأبي يعلى الفرّاء ، ص (٢٧٦) ، « الآداب الشرعية » لابن مفلح : ٢١٣/١ .

وأما الأوربيون فلهم تقسيم آخر للعالم . انظر : « اكتشاف المسلمين لأوربا » ، تأليف برنارد لويس ، ص (٦٩) ، « التقسيم الإسلامي للمعمورة » ، د. محيي الدين قاسم ، ص (٤٩) وما بعدها .

(١) الدال والواو والراء : أصل واحد يدل على إحداق الشيء بالشيء من حواليه . يقال : دَارَ يَدُورُ دَوَرَاناً . والدار : المنزل المسكون ، اعتباراً بدورانها الذي لها بالحائط . وتسمى البلدة داراً ، وتسمى الدنيا داراً والآخرة داراً ، إشارة إلى المَقَرَّين . والدار أيضاً : القبيلة . وهي كذلك : المحل يجمع البناء والساحة . ودار الإسلام : بلاد المسلمين . وبهذه المعاني أو أكثرها وردت كلمة « الدار » في القرآن الكريم والحديث الشريف . والجمع : دِيَار ، ودُوْرٌ ، وأَدْوُرٌ ، ودِيَارَةٌ . انظر : « الصّحاح » : ٦٥٩/٢ ـ ٦٦٠ ، « معجم مقاييس اللغة » : ٣١١/٢ ، « مفردات القرآن » ص (١٧٤) ، « لسان العرب » : ٢٩٥/٤ ـ ٣٠٠ ، « القاموس المحيط » : ٢٢٩/٢ ـ ٢٣١ ، « المصباح المنير » : ٢٠٢/١ ـ ٢٠٣ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ص (٣٣٢) ، « المعجم الوسيط » : ٢٠٢/١ ـ ٢٠٣ .

(٢) « حاشية ابن عابدين » : ١٦٦/٤ .

المطلب الأول

تعريف دار الإسلام ودار الحرب

أولاً . دار الإسلام :

دار الإسلام ـ عند الإمام محمد ـ هي الدار التي تكون تحت سلطة المسلمين ، وتظهر فيها أحكام الإسلام [1] ، ويأمن فيها المسلمون [2] . ويستوي أن يكون سكانها المقيمون على أرضها كلهم من المسلمين ، أو من غير المسلمين الخاضعين لسلطة الدولة الإسلامية (الذميين) ، أو من المسلمين والذميين .

وإذا تتبعنا ما جاء في « السِّير الكبير » وشرحه للسرخسي ، فإننا نجد أن **دار الحرب تصير دار إسلام بأحد أمور ثلاثة :**

(الأول) ـ إسلام أهل الحرب وإقامتُهم في دارهم . وفي هذا يقول : « إن أهل مدينة من أهل الحرب لو أسلموا وأقاموا في مدينتهم ، أصبحت مدينتهم دار إسلام حين أسلموا فيها » [3] .

ويقول أيضاً : « وكذلك لو غلب عليها المشركون ثمَّ استردَّها المسلمون ، وجلا عنها المشركون ، فإنِ اتخذها المسلمون داراً ومنزلاً لا يبرحونها ، صارت دار

---

(١) ظهور أحكام الإسلام يعني أن تكون هي الغالبة التي تعلو على غيرها ، فيكون لها السيادة والهيمنة . وأصل مادة « ظهر » تفيد معنى المعونة والعلوّ والظَّفَر . انظر : « المُغْرِب » : ٣٦/٢ ـ ٣٧ ، « الكليّات » : ١٧٢/٣ ـ ١٧٣ ، « مجمع بحار الأنوار » : ٤٩٨/٣ ـ ٥٠٢ .

(٢) وهو الذي نقله عنه الحاكم الشهيد في « الكافي » الذي لخّص فيه كتب ظاهر الرواية للإمام محمد ، كما سيأتي بعد قليل .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ٢٤٩/١ ـ ٢٥٠ .

الإسلام ؛ لأنها صارت في حكم دار الحرب حين غَلَبَ عليها المشركون ، فحين ظهر المسلمون عليها وعزموا على المقام فقد صارت دار إسلام » [١] .

(الثاني) ـ فتح بلاد أهل الحرب ، وإعلان السيادة عليها بإظهار أحكام الإسلام فيها . وفي هذا يقول السَّرْخَسِيّ : لو فتح المسلمون أرضاً من أرض العدو حتى صارت في أيديهم ، وهرب أهلها عنها ، صارت دار إسلامٍ بظهور أحكام الإسلام فيها [٢] .

وعلى هذا : إذا فتح المسلمون البلاد ولم تَجْرِ عليهم أحكام الإسلام ، فلا تصير دار إسلام .

وكذلك : لا تصير دار إسلام إلا بانقطاع يد أهل الحرب عنها من كلِّ وجهٍ ، لأن ما كان ثابتاً فإنه يبقى ببقاء بعض آثاره ، ولا يرتفع إلا باعتراض معنىً (مغيِّر) هو مثله أو فوقه [٣] .

وقال أيضاً : تصير الدار دار إسلام بإجراء حكم المسلمين فيها ، وأهل الشرك يصيرون أهل ذمة بإجراء حكم المسلمين عليهم [٤] .

---

(١) المصدر نفسه . وهذا أيضاً ما نصَّ عليه الشافعية . انظر : « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (١٣٧) .

(٢) قال الحصكفي في « در المنتقى شرح الملتقى » (٦٣٨/١) : « ولا خلاف أن دار الحرب تصير دار إسلام بإجراء بعض أحكام الإسلام فيها » .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ١٠٠٤/٣ ـ ١٠٠٦ و ١٢٥٣/٤ و ١٢٥٧ ، « المبسوط » : ٢٣/١٠ و ١١٤ . وانظر أيضاً : « الفتاوى الهندية » : ٢٣٢/٢ ، « الفتاوى البزازية » : ٣١١/٣ ــ ٣١٢ بهامش المجلد السادس من « الفتاوى الهندية » ، « كشاف اصطلاحات الفنون » : ٢٥٦/٢ .

(٤) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢١٦/٥ و ٢١٩١ و ٢١٩٧ ، « المبسوط » : ٢٣/١٠ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٢/٢ ، « الدر المختار » : ١٧٥/٤ ، « در المنتقى » : ٦٣٤/١ . وانظر عند الشافعية : « روضة الطالبين » : ٤٣٣/٥ ، « تحفة المحتاج » : ٢٦٩/٩ .

وعلى هذا : تكون الدار دار إسلام ولو كان أهلها كلُّهم غير مسلمين ـ كما تقدم ـ لأن السيادة للدولة الإسلامية وأحكام الإسلام . ولذلك قال الإمام محمد : لو أن جنداً من المسلمين دخلوا دار الحرب وعليهم أمير مِنْ قِبَل الخليفة ، فنزلوا على مدينة من مدائنهم ... فإن أَبَوا الإسلام ، فدعاهم المسلمون إلى إعطاء الجزية فأجابوا إلى ذلك ... وقالوا : أعطونا العهد على أن نكون في موضعنا لا نبرح ، فإن كان المسلمون إذا أقاموا معهم يَقْوَوْنَ على أهل الحرب وكانوا ممتنعين منهم ، فلا بأس بأن يجعلهم الأمير أهل ذمة ، ويجعل عليهم أميراً من المسلمين يحكم بحكم المسلمين ، وبإجراء الحكم عليهم يصيرون ذمة ، ومدينتهم تصير مدينة الإسلام ... وإن لم يَقْدِر المسلمون على إجراء حكم الإسلام فيها إلا إذا أعانهم أهل الذمة فلا ينبغي للأمير أن يجيبهم إلى عقد الذمة ، لأن المسلمين إذا لم يقدروا على إجراء الحكم إلا برضاء أهل الذمة كان أهل الذمة هم الذين يُجْرون أحكام المسلمين ، وأحكام المسلمين لا يجريها إلا المسلمون [١] .

(الثالث) ـ أن يأمن المسلمون في الدار بأمان الإسلام الأول ، حتى ولو غلب أهل الكفر على الدار . وفي هذا يقول الإمام محمد : لا تصير الدار دار حرب إذا نقض أهلُ الذمة العهدَ وحاربوا المسلمين وغلبوا على مدينتهم فكان حكمهم فيها جائزاً ، غير أن فيها ناساً من المسلمين آمنين ، لأن الدار لم تصر دار حرب . ألا ترى أن المسلمين فيها آمنون ، وهي دار الإسلام التي كانت عليها بَعْدُ على حالها [٢] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢١٩١/٥ ـ ٢١٩٣ . وانظر : « مجمع الأنهر » : ٦٥٩/١ . وراجع « أحكام الديار » د. عابد السفياني ، ص (١٨ ـ ٢٠) . وبهذا يظهر أن بعض البلاد الأوربية التي يقيم فيها المسلمون الجمع والأعياد ويعلنون إسلامهم ، وهم في أمن من أن يفتنوا في دينهم : لا تعتبر دار إسلام ، لأن السلطان ليس للمسلمين ، والأحكام لا تنفذ هنا بقوة المسلمين . وانظر : « مجلة القانون والاقتصاد » ، عدد ذي الحجة ، ١٣٥٤ هـ ، ص (٢٠٣) ، تعليق (١) .

(٢) « الأصل » للإمام محمد ، كتاب السِّير ، ص (٢١٧) .

ويقول السَّرْخَسِيّ : إن الموضع الذي لا يأمن فيه المسلمون هو من جملة دار الحرب ، فإن دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين . وعلامة ذلك : أن يأمن فيه المسلمون (١) .

تعريفات أخرى :

وهذه المعاني التي سلفت عن الإمام محمد ـ رحمه الله ـ قال بها فقهاء الحنفية وغيرهم من الفقهاء الآخرين . ولعله مما يؤكد ذلك ويزيده وضوحاً أن نعرض بعض هذه التعريفات .

قال الكاساني : « لا خلاف بين أصحابنا ـ الحنفية ـ في أن دار الكفر تصير دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها » (٢) .

وقال الزَّاهديُّ : « دار الإسلام : هي ما غلب فيه المسلمون وكانوا فيه آمنين » .

وعرَّفها الحاكم الشهيد في « الكافي » بأنها « ما يجري فيه حكم إمام المسلمين من البلاد » (٣) .

وقال المالكية : دار الإسلام هي ما تجري فيه أحكام المسلمين (٤) .

وقال الشافعية : كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام من أهله بلا خفير ولا مُجيْر ولا بَذْل جزية ، ونَفَذَ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة ، إن كان فيهم ذميّ ، ولم يقهر أهلُ البدعة فيها أهل السنة فهي دار الإسلام (٥) .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١٢٥٣/٤ ، « المبسوط » : ٩٣/١٠ و ١١٤ .

(٢) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٧٤/٩ .

(٣) انظر هذين التعريفين في « در المنتقى شرح الملتقى » : ٦٣٤/١ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » : ٢٥٦/٢ ، « الكليّات » للكفوي : ٣٤١/٢ .

(٤) انظر : « المقدمات الممهدات » لابن رشد : ١٥٣/٢ .

(٥) « أصول الدين » للإمام أبي منصور البغدادي ، ص (٢٧٠) .

وقال بعضهم : كلُّ محلٍ قدر أهله فيه على الامتناع من الحربيين صار دار إسلام [1] . أو هي كل بلاد يستطيع سكانها المسلمون أن يُظْهروا فيها أحكام الإسلام [2] .

وعرَّفها الحنبلية بمثل ذلك أيضاً ، فقال أبو يعلى : « هي كلُّ دار كانت الغَلَبَة فيها لأحكام الإسلام دون أحكام الكفر » [3] .

وقال ابن قيم الجوزية : وكانت دار الهجرة زَمَنَ رسول الله ﷺ هي دار الإسلام ، فلما أسلم أهل الأمصار صارت البلادُ التي أسلم أهلُها بلادَ الإسلام [4] .

وقال أيضاً : دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجَرَتْ عليها أحكام الإسلام ، وما لم تَجْرِ عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإنْ لاصَقَها ، فهذه « الطائف » قريبة إلى مكة جداً ولم تَصِرْ دار إسلام بفتح مكة ، وكذلك الساحل .. » [5] .

ومن المعاصرين ؛ يقول الفقيه القانوني عبدالقادر عودة ــ رحمه الله ــ « تشمل دار الإسلام البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام ، أو يستطيع المسلمون أن يُظْهِروا فيها أحكام الإسلام . فيدخل في دار الإسلام : كلُّ بلد سكانه كلُّهم أو أغلبهم مسلمون ، وكلُّ بلدٍ يتسلّط عليه المسلمون ويحكمونه ولو كانت غالبية السكان من غير المسلمين ، ويدخل في دار الإسلام كلُّ بلد يحكمه ويتسلّط عليه غير المسلمين ما

---

(١) انظر : « نهاية المحتاج » للرملي : ٨٢/٨ .

(٢) انظر : « أسنى المطالب شرح روض الطالب » للشيخ زكريا الأنصاري : ٢٠٤/٤ .

(٣) « المعتمد في أصول الدين » لأبي يعلى ، ص (٢٧٦) ، وهو نفسه في « الآداب الشرعية » لابن مفلح : ٢١٣/١ .

(٤) « أحكام أهل الذمة » لابن القيم : ٥/١ .

(٥) المصدر السابق : ٣٦٦/١ .

دام فيه سكان مسلمون يُظْهِرون أحكام الإسلام ، أو لا يوجد لديهم ما يمنعهم من إظهار أحكام الإسلام » [١] .

ويقول الشيخ عبدالوهاب خلاّف ـ رحمه الله ـ في تقرير مذهب جمهور العلماء حول دار الإسلام : « وهي الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام ، ويأمن مَنْ فيها بأمان المسلمين ، سواء أكانوا مسلمين أم ذميين » [٢] .

ويقول الشيخ أحمد إبراهيم ـ رحمه الله ـ عن دار الإسلام : « هي البلاد التي تكون تحت سلطان المسلمين ، تجري فيها أحكامهم الإسلامية ، وتنفذ بقوة الإسلام ، وتقام شعائرهم فيها كذلك ، والأساس الذي ينبى عليه أن الدار دار إسلام هو المنعة والسلطان » [٣] .

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة ـ رحمه الله ـ : « دار الإسلام هي الدولة التي تُحْكم بسلطان المسلمين ، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين » [٤] .

وقال السيد محمد رشيد رضا في بيان رأي بعض المعاصرين في دار الإسلام ،

---

(١) « التشريع الجنائي الإسلامي » : ١/٢٧٥ ـ ٢٧٦ مشيراً إلى « بدائع الصنائع » و « أسنى المطالب » ، وانظر : « مبادئ القانون الدولي » د. محمد حافظ غانم ، ص (٥١) .

(٢) « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية » ص (٧١) ، وانظر : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (١١٢) ، « مجموعة بحوث فقهية » د. عبدالكريم زيدان ، ص (٥٠) ، « العلاقات الدولية في الإسلام » د. وهبة الزحيلي ، ص (١٠٤ ـ ١٠٥) ، « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٢٨٥) .

(٣) انظر : « مجلة القانون والاقتصاد » العدد الثاني ، السنة السادسة ، ذو الحجة ، ١٣٥٤ هـ ، ص (٢٠٣) بتصرف يسير .

(٤) « العلاقات الدولية في الإسلام » للشيخ أبي زهرة ، ص (٥٣) ، وانظر له أيضاً : « الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي » : ١/٣٤١ ـ ٣٤٣ .

ووصفه بأنه أقرب الآراء إلى نصوص جمهور الفقهاء : « إن كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام ونفذت فيه أحكامه ، وأقيمت شعائره ، قد صار من دار الإسلام » [1] .

ثانياً ـ دار الحرب :

أما دار الحرب ـ عند الإمام محمد ـ فهي : البلاد التي ظهرت فيها أحكام الشرك عند غَلَبَة أهل الحرب عليها [2] .

ولذلك قال : « إذا كانت دار من دور أهل الحرب قد وادع المسلمون أهلها على أن لا يُجْري عليهم المسلمون أحكامهم فهذه دار الحرب » . وعلَّل السَّرْخَسِيّ هذا بأن الدار تصير دار إسلام بإجراء أحكام المسلمين فيها ، وحكم المسلمين غير جارٍ في هذه الدار المذكورة ، فكانت دار حرب . ولذلك قال أيضاً : دار الحرب ما يجري فيه حكم الكفار [3] .

وقال : الموضع الذي لا يأمن فيه المسلمون على أنفسهم من جملة دار الحرب ، فإن دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين ، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون [4].

ولا يخرج عن هذا ما ذكره بعض علماء الحنفية من أن دار الحرب : ما يجري فيه أمر رئيس الكفار من البلاد ، أو هي ما خافوا فيه من الكافرين [5] .

---

(١) « تفسير المنار » : ٣٧١/١٠ . ثمّ ذكر ثلاثة آراء أخرى ، وليس لها أي مستند ، وليست في حقيقتها تعريفاً للدار .

(٢) « السِّير الكبير » : ٢٥١/١ و ٢٠٧٠/٤ ، ٢١٩٧ ، « المبسوط » : ١١٤/١٠ ، وانظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٥/٩ ، « در المنتقى » ٦٣٤/١ ، « مجمع الأنهر » : ٦٥٩/١ .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ٢١٦٥/٥ ، « المبسوط » : ١١٤/١٠ .

(٤) « شرح السِّير الكبير » : ١٢٥٣/٤ .

(٥) انظر : « در المنتقى » : ٦٣٤/١ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » : ٢٥٦/٢ ، « الكليّات » : ٣٤١/٢ .

وهذا أيضاً ما ذهب إليه جمهور الفقهاء في تعريف دار الحرب ؛ فقال الإمام مالك في سياق كلامٍ له عن مكة قبل الفتح : « وكانت الدار يومئذ دار حرب ، لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ » [1] .

وقال ابن القاسم - وقد سئل عن التجارة إلى بلاد الحرب - : كان مالك يكرهه كراهية شديدة ويقول : لا يخرج إلى بلادهم حيث تجري أحكام الشرك عليه [2] .

ومن هذا أخذ المالكية تعريف دار الحرب بأنها ما تجري فيه أحكام الكفر [3] .

وأما الشافعية ؛ فقد عرَّف أبو منصور البغدادي دار الحرب بأنها ما كان ضدّ دار الإسلام ، فهي كل دار لم تظهر فيها دعوة الإسلام من أهلها ، ولم ينفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذميٌّ [4] .

وقال الحنابلة : دار الحرب هي ما غلب عليها أحكام الكفر [5] . وقالوا : الحربيُّ منسوبٌ إلى الحرب ، وهو القتال ، والتَّباعُد والبَغْضَاء أيضاً . يقال : قُتِل حال الحرب ، أي القتال . ودار الحرب : أي دار التَّباعُد والبغضاء ، فالحربيُّ سمي بذلك بالاعتبار الثاني [6] .

---

(١) « المدونة » للإمام مالك ، رواية سحنون : ٢٢/٢ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٧٠/٣ .

(٣) انظر : « المقدمات الممهدات » لابن رشد : ١٥١/٢ ، « فتاوى الشيخ عليش » : ٣٧٧/١ .

(٤) انظر : « أصول الدين » للبغدادي ، ص (٢٧٠) .

(٥) انظر : « الإقناع » للحجاوي مع « كشاف القناع » : ٣٨/٣ ، « المقنع » مع « الإنصاف » للمرداوي : ١٢١/٤ ، « المبدع شرح المقنع » : ٣١٣/٣ ، « الفروع » : ١٩٧/٦ ، « الآداب الشرعية » : ٢١٣/١ ، كلها لابن مفلح .

(٦) انظر : « المطلع على أبواب المقنع » للبعلي ، ص (٢٢٦) .

وبعد هذه التعريفات يجدر بنا أن نسوق بعض **تعريفات المتأخرين والمعاصرين**. وفي ذلك زيادة بيان وفائدة :

قال الأستاذ عبدالقادر عودة : « دار الحرب : تشمل كلَّ البلاد غير الإسلامية التي لا تدخل تحت سلطان المسلمين ، أو لا تظهر فيها أحكام الإسلام ، سواء كانت هذه البلاد تحكمها دولة واحدة أو تحكمها دول متعددة ، ويستوي أن يكون بين سكانها المقيمين بها إقامة دائمة مسلمون أو لا يكون ، ما دام المسلمون عاجزين عن إظهار أحكام الإسلام »[1] .

وقال الشيخ عبدالوهاب خلاّف : « دار الحرب : هي الدار التي لا تجري فيها أحكام الإسلام ولا يأمن مَنْ فيها بأمان المسلمين »[2] . وقال في تعريف آخر ارتضاه : « دار الحرب هي الدار التي تبدَّلت علاقتها السلمية بدار الإسلام بسبب اعتداء أهلها على المسلمين أو على بلادهم أو على دعوتهم أو دعاتهم »[3] .

وقال الشيخ محمد أبو زهرة : اختلف الفقهاء في تعريف دار الحرب على رأيين :

(أحدهما) ـ أن دار الحرب هي الدار التي لا يكون فيها السلطان والمَنَعَة للحاكم المسلم ، ولا يكون عهدٌ بينهم وبين المسلمين ..

(والرأي الثاني) أن كون السلطان والمَنَعَة لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب ،

---

(١) « التشريع الجنائي الإسلامي » : ٢٧٧/١ .

(٢) « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية .. » ، ص (٧١) وهو يقرر في هذا مذهب جمهور العلماء . وانظر : « أحكام أهل الذمة » لابن قيم الجوزية : ٣٦٦/١ ، « مجموعة بحوث فقهية » د. عبدالكريم زيدان ، ص (٥١) .

(٣) « السياسة الشرعية » ص (٧٧) . وهو التعريف الذي تبناه الدكتور حامد سلطان . انظر : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ، ص (١١٥) .

بل لا بدَّ من تحقق شروط ثلاثة لتصير الدار دار حرب ؛ أن تكون المنعة لغير المسلمين ، وأن يكون الإقليم متاخماً للديار الإسلامية بحيث يتوقع منه الاعتداء ، وألاّ يبقى المسلم أو الذمي مقيماً في هذه الديار بالأمان الإسلامي الأول [1] .

وهو يميل إلى هذا الرأي الثاني ، إلا أنه يقرر أنه لا معنى لشرط المتاخمة أو المجاورة حالياً وهذا الرأي يتفق مع اعتبار أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، كما ذهب إليه أيضاً الشيخ عبدالوهاب خلاف ـ رحمهما الله ـ .

ثالثاً . تغيُّر صفة دار الإسلام :

تقدم آنفاً أن دار الحرب تصير دار إسلام عندما يفتحها المسلمون ويُظْهِرون فيها أحكام الإسلام . أي أنها تصير دار إسلام بمجرد إجراء أحكام الإسلام بالإجماع [2] .

ولكن : هل تتحول دار الإسلام فتزول عنها هذه الصفة ، فتصبح دار حرب ، عندما تنحسر عنها السيادة الإسلامية ؟

هذا ما ينبغي بحثه في هذه الفقرة ، ولذلك نبين أولاً صورة المسألة تفصيلاً ثمَّ نستقرئ رأي الإمام محمد بن الحسن لنوازن بينه وبين آراء سائر الفقهاء .

وصورة هذه المسألة على ثلاثة أوجه :

(الأول) ـ أن يتغلب أهل الحرب على بلدة من بلاد الإسلام فيسيطروا عليها .

---

(١) انظر : « العلاقات الدولية » ص (٥٣ ـ ٥٤) ، « الجريمة والعقوبة » : ١/٣٤٠ ـ ٣٤٣ ، كلاهما للشيخ أبي زهرة . وراجع « العلاقات الدولية في الإسلام » د. وهبة الزحيلي ، ص (١٠٥ ـ ١٠٦) .

(٢) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٤/٩ ، « در المنتقى » : ٦٣٤/١ ، « الفتاوى البزازية » : ٣١٢/٣ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٢/٢ .

(الثاني) ـ أن يرتدَّ أهل بلد من بلاد المسلمين عن الإسلام ، ويغلبوا على هذا البلد ، ويمتنعوا فيه ، ويُجْرُوا أحكام الكفر فيه .

(الثالث) أن يَنْقُضَ أهلُ الذمة العهدَ ويتغلّبوا على البلد أو الدار [1] .

٢ ـ رأي الإمام محمد بن الحسن :

قال الإمام محمد بن الحسن ـ وهو قول أبي يوسف أيضاً ـ : تصير البلاد دار حرب إذا ظهرت فيها أحكام الكفر ، سواء اتصلت بدار الحرب فكانت مجاورة لها أو لم تتصل ، وسواء بقي أحد من أهلها المسلمين أو الذميين آمناً بأمان الإسلام الأول أم لا .

وذلك لأن البقعة ـ البلاد ـ إنما تنسب إلى المسلمين أو إلى الكفار باعتبار القوة والغَلَبَة ، فكل موضع ظهر فيه حكم الشرك فالقوة في ذلك الموضع للمشركين ، فكانت دار حرب ، وكل موضع كان الظاهر فيه حكم الإسلام فالقوة فيه للمسلمين ، فكانت دار إسلام .

وعلى ذلك ، فإن وجه قول أبي يوسف ومحمد هو القياس ، فإن دار الحرب تصير دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها ، ولو بقي فيها كافر أصلي ، ولم تكن متصلة

---

(١) انظر هذه الصور في : « الأصل » للإمام محمد ، كتاب السِّير ، ص (٢١٧ ـ ٢٢٠) ، « شرح السِّير الكبير » : ١٩١٤/٥ و ١٩٤١ ، « الجامع الصغير » ص (٢٤٩) ، « المبسوط » : ١١٣/١٠ ـ ١١٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٦/٩ ، « مختصر الطّحاوي » ص (٢٩٤) ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٢/٢ ، « فتاوى قاضي خان » : ٥٨٤/٣ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٧٤/٤ ، « البحر الرائق » : ٢٣٠/٣ ـ ٢٣١ ، « الفروق » للكرابيسي : ٣٤٠/١ ، وانظر عند الشافعية : « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (١٣٨) ، وراجع أيضاً : « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٢٩/٢ ـ ٢٣٠ ، « رحمة الأمة » للدمشقي ، ص (٣٥٢) .

بـدار الإسـلام ، بـأن كـان بينهمـا بلـد لأهــل الحــرب ، فكــذا عكســه ، اعتبــاراً لإحداهما بالأخرى [1] .

ويقرر العلامة الكاساني حجة هذا القول بأن الأصل في تسـمية الـدار وأحكامهـا أن تكون مشتقة من الحقيقة المقررة لمعنى الإسلام ولمعنى الكفر ، وذلك بظهور أحكام الإسلام أو أحكام الكفر ، فيقول : « وجه قولهما ـ محمد وأبـو يوسـف ـ : أن قولنـا دار الإسلام ودار الكفر إضافة الدار إلى الإسلام وإلى الكفر ، وإنمـا تضـاف الـدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيهـا ، كمـا تسـمى الجنـة دار السَّـلام لوجود السلامة فيها ، وتسمى النار دار البَوَار لوجود البـوار فيهـا . وظهـور الإسـلام والكفر بظهور أحكامهما ، فإذا ظهر أحكـام الكفـر في دار فقـد صـارت دار كفـر ، فصحَّت الإضافة ، ولهذا صارت الدار دار إسـلام بظهـور أحكـام الإسـلام فيهـا مـن غـير شـريطة أخـرى ، فكـذا تصـير الـدار دار كفـر بظهـور أحكــام الكفــر فيهــا . وا لله أعلم » [2] .

وبهذا أفتى بعض علماء الحنفية في واقعة التتار لما اسـتولوا علـى بعـض البـلاد ، فقال ابن نُجَيْم : « وفي زماننا بعد فتنة التتار العامة صارت هـذه الولايـات الـتي غلبـوا

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبـير » : ١٩١٤/٥ ، « الأصـل » كتـاب السِّـير ، ص (٢١٧) ، « المبسـوط » : ١١٤/١٠ ، « جـامع الفصولـين » : ١٣/١ ، « فتـاوى قـاضي خـان » : ٥٨٤/٣ ، « الفتـــاوى البزازية » : ٣١١/٣ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٢/٢ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٧٤/٤ ــ ١٧٥ ، « در المنتقى شرح الملتقى » : ٦٣٤/١ ، « ملتقى الأنهـر » : ٦٥٩/١ ــ ٦٦٠ ، « كشـاف اصطلاحـات الفنون » للتهـانوي : ٢٥٦/٢ عازيـاً لـ « جـامع الرمـوز » للقهستاني ، « فقـه الملوك ومفتـاح الرتـاج » للرحبي : ٤٦٢/١ ـ ٤٦٣ .

(٢) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٧٥/٩ . وانظر : « الجريمة والعقوبة » للشيخ محمـد أبـو زهـرة ، ص (٣٤١) ، وراجع « فتاوى الإمام رشيد رضا » : ٣٧٣/١ ، جمعها د. صلاح الدين المنجد .

عليها وأجْرَوا أحكامهم فيها ، كخوارزم وما رواء النهر ، وخراسان ونحوها ، صارت دار حرب في الظاهر »[1] .

٢ً ـ رأي الإمام أبي حنيفة :

وقال الإمام أبو حنيفة : تصير الدار دار حرب بشروط ثلاثة مجتمعة ، ذكرها الإمام محمد عنه في كتاب « الزيادات » :

(الأول) : ظهور أحكام الكفر في هذه البلاد على سبيل الاشتهار ، بأن يحكم الحاكم بحكمهم ، ولا يرجعون إلى قضاة المسلمين ، ولا يحكم فيهم بحكم الإسلام ، بأن يكون القانون المسيطر قانوناً غير إسلامي ، والأحكام التي تنفذ أحكاماً مناقضة للأحكام الإسلامية ، بأن كان الإسلام يحرِّم الربا ، والقوانين المسيطرة تبيحه ، والقرآن الكريم يحرِّم الزنا ، والقوانين تبيحه ، ويحرّم الخمر والخنزير والقمار ، والقوانين المنفّذة تبيح هذه الخبائث للجميع .

وظاهر هذا : أنه لو أُجريت أحكام المسلمين وأحكام أهل الكفر ، لا تكون الدار دار حرب . كما يقول العلامة ابن عابدين .

(الشرط الثاني) : أن تكون الدار متاخمة لدار الحرب ، متصلةً بها مجاورةً لها ، بأن لا يتخلّل بينهما بلدة من بلاد الإسلام يلحق منها المَدَدُ للمسلمين ، وبذلك تكون ممنوعة على المسلمين بهذا الاتصال الجغرافي ؛ فلو كان إقليم غير إسلامي قد أحاطت به الأقاليم الإسلامية ، ولا سلطان لأحدٍ عليها لا تُعَدُّ دياراً غير إسلامية . يقول ابن عابدين : وظاهر هذا أن البحر ليس فاصلاً ، ونقل عن بعضهم أن سطح البحر له

---

(١) « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » لابن نجيم : ٣/٢٣٠ ـ ٢٣١ ، ونقله الشلبي في حاشيته على « تبيين الحقائق » : ٣/٢٨٥ .

حكم دار الحرب . وقال آخرون : إن البحر المالح ليس لأحد القَبِيْلين لأنه لا قهر لأحد عليه .

وقال أيضاً : وبهذا ظهر أن ما في بلاد الشام من جبل تيم الله المسمَّى بجبل الدروز وبعض البلاد التابعة ، كلُّها دار إسلام ، لأنها وإن كانت لها حُكّام دروز أو نصارى ولهم قضاة على دينهم ، وبعضهم يُعْلِن بشتم الإسلام والمسلمين ، لكنهم تحت حكم ولاة المسلمين ، وبلاد الإسلام محيطة ببلادهم من كل جانب ، وإذا أراد وليُّ الأمر تنفيذ أحكامنا فيهم نفّذها .

(الشرط الثالث) : أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذميٌّ آمناً بالأمان الأول ، وهو أمان المسلمين . أي : زوال الأمان الأول الذي كان ثابتاً للمسلم بإسلامه وللذميٌّ بعقد الذمة قبل استيلاء الكفار على البلاد ، بحيث لا يبقى أحدهم آمناً إلا بأمان المشركين .

بمعنى أن لا تكون إقامة أحدهم وأمانه في البلاد ثابتاً بمقتضى انتمائه لأهل الإسلام وللدولة الإسلامية ، بل تكون إقامته بعهد من حكومة هذا الإقليم ، بألاّ تكون ولايته الإسلامية هي التي تحكم إقامتهم ، بل تكون إقامته بولاية أخرى فعليَّة غير ولايته الأصلية الحكمية [1] .

وحجة أبي حنيفة في هذا : أن الحكم إذا ثبت بعلّةٍ فما بقي شيء من العلة يبقى الحكم ببقائه ، فلما صارت البلدة دار إسلام بإجراء أحكامه ، فما بقي شيء من أحكامه وآثاره : تبقى دار إسلام [2] .

---

(١) انظر المراجع السابقة في التعليقتين ، « فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج » للرحبي : ٤٦٣/١ .

(٢) « جامع الفصولين » لابن قاضي سماونة : ١٣/١ .

ويزيد الإمام الكاساني وجهة نظر الإمام أبي حنيفة بياناً فيقول : « وجْهُ قولِ أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ : أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ، ليس هو عين الإسلام والكفر ، وإنما المقصود هو الأمن والخوف .

ومعناه : أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق ، والخوف للكَفَرَة على الإطلاق فهي دار الإسلام ، وإن كان الأمان فيها للكَفَرَةِ على الإطلاق والخوف للمسلمين على الإطلاق فهي دار الكفر . والأحكام مبنيَّة على الأمان والخوف ، لا على الإسلام والكفر ، فكان اعتبار الأمان والخوف أَوْلى ، فما لم تقع الحاجة للمسلمين إلى الاستئمان بقي الأمن الثابت فيها على الإطلاق ، فلا تصير دار كفر .

وكذا الأمن الثابت على الإطلاق لا يزول إلا بالمتاخمة لدار الحرب ، فيتوقف صيرورتها دار حرب على وجودهما ـ زوال الأمن والمتاخمة ـ ، مع أن إضافة الدار إلى الإسلام احتمل أن يكون لِمَا قلتم ـ أبو يوسف ومحمد ـ واحتمل أن يكون لما قلنا ، وهو ثبوت الأمن فيها على الإطلاق للمسلمين ، وإنما يثبت للكَفَرَة بعارض الذمَّة والاستئمان ، فإن كانت الإضافة لِمَا قلتم تصير دار كفر بما قلتم ، وإن كانت الإضافة لما قلنا لا تصير دار كفر إلا بما قلنا . فلا تصير ما به دار الإسلام بيقين دار كفر بالشك والاحتمال ، على الأصل المعهود أن الثابت بيقين لا يزول بالشك والاحتمال [1] . بخلاف دار الكفر حيث تصير دار الإسلام لظهور أحكام الإسلام ،

---

(١) اليقين لا يزول بالشك ، نصُّ قاعدة فقهية من القواعد الكليَّة ، يتفرع عليها كثير من المسائل . انظر : « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٥٧) وما بعدها ، وللسيوطي ، ص (٥٣) وما بعدها ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ٢/٢٥٥ وما بعدها ، « شرح القواعد الفقهية » للزرقا ، ص (٣٥ ـ ٤١) ، « درر الحكام شرح مجلة الأحكام » لعلي حيدر : ١/٢٠ .

لأن هناك الترجيح لجانب الإسلام ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « **الإسلامُ يَعْلـو ولا يُعْلى** » [1] ، فزال الشك .

على أن الإضافة إن كانت باعتبار ظهور الأحكام ، لكن لا تظهر أحكام الكفر إلا عند وجود هذين الشرطين ، أعني المتاخمة وزوال الأمان الأول ، لأنها لا تظهر إلا بالمَنَعَة ، ولا مَنَعَةَ إلا بهما ، والله سبحانه وتعالى أعلم » [2] .

ويذكر الإمام السَّرْخَسِيّ **ما بين قول الصاحبين وقول أبي حنيفة من فـرق** ، بعد اجتماعهما في أن العبرة في صفة الدار هو القوة والغَلَبة ، فيقول :

« ولكنْ أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ يعتبر تمام القَهْرِ والقوَّة ، لأن هذه البلدة كانت من دار الإسلام مُحْرِزَةً للمسلمين ، فلا يبطل ذلك الإحراز إلا بتمام القهر من المشركين ، وذلك باستجماع الشرائط الثلاث . لأنها إذا لم تكن متصلة بدار الشرك فأهلها مقهورون بإحاطة المسلمين بهم من كل جانب ، فكذلك إن بقي فيها مسلمٌ أو ذميٌّ آمنٌ . فذلك دليلُ عدمِ تمام القهر منهم . وهو نظير ما لو أخذوا مال المسلم في دار الإسلام : لا يملكونه قبل الإحراز بدارهم لعدم تمام القهر [3] .

---

(١) روي موقوفاً على ابن عباس بسند صحيح ، فرواه البخاري في الجنائز تعليقاً : ٢١٨/٣ ، ووصله الطّحاوي في « شرح معاني الآثار » : ٢٥٨/٣ . وروي مرفوعاً بسند حسن عند أبي يعلى الخليلي في « الفوائد » والروياني في « المسند » ، ورواه أيضاً الدارقطني : ٢٥٢/٣ ، والبيهقي في « السنن » : ٢٠٥/٦ ، وفي « دلائل النبوة » : ٣٦/٦ ، وأبو نعيم في « الدلائل » أيضاً ، ص (٣٢١) والطبراني في « الصغير » و « الأوسط » ، وانظر « نصب الراية » : ٢١٣/٣ ، « فتح الباري » : ٢٢٠/٣ ، « تلخيص الحبير » : ١٢٦/٤ ، « تغليق التعليق » لابن حجر : ٤٩٠/٢ ، « فيض القدير » : ١٧٩/٣ ، « إرواء الغليل » : ١٠٦/٥ ـ ١٠٩ .

(٢) « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٥/٩ ـ ٤٣٧٦ .

(٣) انظر فيما سيأتي ص (١٢٦٦) وما بعدها .

ثمَّ ما بقي شيء من آثار الأصل فالحكم لـه دون العـارِض ، كالمحلَّـة إذا بقـي فيهـا واحد من أصحـاب الخِطَّة [1] ، فـالحكم لـه دون السكان والمشـترين . وهـذه الـدار كانت دار إسلام في الأصل ، فإذا بقي فيهـا مسـلم أو ذمـيٌّ فقـد بقـي أثـر مـن آثـار الأصل ، فيبقى ذلك الحكم . وهذا أصلٌ لأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ ...

وكذلك حكم كلِّ موضع معتبرٌ بما حوله ، فإذا كان ما حول هذه البلدة كلُّـه دار إسلام لا يُعْطَى لها حكم دار الحرب ، كمـا لـو لم يظهـر حكـم الشرك فيهـا ، وإنما استولى المرتدُّون عليها ساعة من نهار .. » [2] .

وحكم البلاد التي انحسرت عنها السيادة الإسلامية باستيلاء الكفار كانت واقعة فتوى في القرون السابقة عندما استولى الكفار التّتار على بعض بلاد المسـلمين ـ كمـا سلف آنفاً ـ فأفتى بعضهم بأنها بلاد إسلام استناداً إلى ما تقـدم مـن رأي الإمـام أبـي حنيفة ، ومن أقدم ما يمكن أن يكون شاهداً لذلك ما نقله الإمام حافظ الدين البـزَّازي الشهير بابن البزاز الكَرْدَرِي (٨٢٧ هـ) عن السـيد الإمـام أبـي شـجاع [3] ، قـال : « والبلاد التي في أيدي الكَفَـرَة اليـوم (القـرن الخـامس الهجـري) لا شـك أنهـا بـلاد الإسلام لعدم اتصالها ببـلاد الحـرب ، ولم يظهـروا فيهـا أحكـام الكفـر ، بـل القضـاة

---

(١) الخِطَّة والخِطّ : ما يختطه الإنسان لنفسه من الأرض ونحوها ، أو المكان المُختَطّ للعمارة . انظـر : « المعجـم الوسيط » : ٢٤٤/١ .

(٢) « المبسوط » للسرخسي : ١١٤/١٠ . والعبارة الأخيرة عن استيلاء المرتدين فيها تقرير لحكم مسـألة تغيُّر الدار في هذه الصورة ، وهي إحدى الصور الثلاث التي تنـدرج تحت المسـألة ، ومـن خلالهـا كـان شـرح السَّرْخَسِيّ لرأي الإمام محمد ، رحمهما الله .

(٣) هو محمد بن أحمد بن حمزة بن الحسين العَلَويّ (نسبة إلى علي بـن أبي طـالب ﷺ) المشـتهر بالسـيد أبي شجاع ، كان معاصراً للسغدي والماتريدي من أعلام الحنفية في القرن الخامس للهجـرة ، وكـان المعتبر في الفتـوى في زمـانهم أن يجتمع خَطُّهـم عليهـا . انظـر : « الجواهـر المُضِيَّـة » : ٢٨/٣ ، « الفوائـد البهيـة » ص (١٥٥) .

مسلمون ... والملوك الذين يطيعونهم عن ضرورة مسلمون ، والذين يطيعونهم لا عن ضرورة فطاعتهم موادعة ، وأما البلاد التي عليها والٍ مسلمٌ من جهتهم يجوز إقامة الجُمَع والأعياد وأَخْذ الخراج وتقليد القضاة ... وطاعته للكفرة إما موادعة أو مخادعة ... وقد تقرَّر أنه ببقاء شيء من العلة يبقى الحكم ، وقد حكمنا ـ بلا خلاف ـ بأن هذه الديار قبل استيلاء التّتار كانت من ديار الإسلام ، وبعد استيلائهم ، فإن إعلان الأذان والجُمَع والجماعات والحكم بمقتضى الشرع والفتوى والتدريس : ذائع بلا نكير من ملوكهم . فالحكم بأنها من بلاد الحرب لا جهة له ... » (1) .

ثمَّ نقل عن شمس الأئمة عبدالعزيز الحلواني شيخ الحنفية في وقته (٤٤٨ هـ) أنه قال : « إنما تصير الدار دار حرب بإجراء أحكام الكفر ، وأن لا يُحْكَم فيها بحكم من أحكام الإسلام ، وأن تتّصل بدار الحرب ، وأن لا يبقى فيها مسلم ولا ذميٌّ آمناً بالأمان الأول ، فإذا وجدت الشرائط كلُّها صارت دار حرب . وعند تعارض الدلائل والشرائط يبقي ما كان على ما كان ، أو يترجّح جانب الإسلام احتياطاً . ألا ترى أن دار الحرب تصير دار إسلام بمجرد إجراء أحكام الإسلام إجماعاً ؟ » (2) .

ويتفرع على كون الدار تحولت إلى دار حرب : أن الحدود والقصاص لا يجري فيها ، وتنعكس الأحكام إذا صارت دار إسلام . وقال بعض المتأخرين : إذا تحققت تلك الشروط الثلاثة في مصر من أمصار المسلمين ، ثمَّ حصل لأهله الأمان ، ونُصِب فيه قاضٍ مسلمٌ ينفذ أحكام المسلمين ، عاد إلى دار الإسلام ، وكذلك إذا افتتحه

---

(1) « الفتاوى البزازية » للبزازي : ٣/٣١١ ـ ٣١٢ بهامش المجلد السادس من « الفتاوى الهندية » .

(2) المصدر نفسه : ٣/٣١٢ . ونقل نحو هذا الكلام التمرتاشي عن الإمامين الاسبيجابي والعمادي . انظر : « در المنتقى شرح الملتقى » : ١/٦٣٤ ، ونقله أيضاً التهانوي عنهما في « كشاف اصطلاحات الفنون » : ٢/٢٥٦ عازياً لكتاب « جامع الرموز » للقهستاني .

الإمام وأعاده إلى حوزة المسلمين ، وعندئذ فلو جاء أهل هذه البلاد قبل قسمتها أخذوها بغير شيء (مجاناً) ، وبعد القسمة يأخذونها بالقيمة . كما أنها تعود إلى ما كانت عليه في حكم الخراج أو العشر ، إلا إذا كان الإمام وضع عليها الخراج قبل ذلك فإنها لا تعود عَشْرِيَّة ، لأن تصرُّف الإمام صدر عن ولاية شرعية فلا يحتمل النقض . والله أعلم [1] .

وفي هذا يقول الإمام محمد : « وإن ظهر المشركون على أرضٍ من أراضي المسلمين فصارت دار شرك ، ثمَّ غلب المسلمون عليها ؛ فَمَنْ حضر من أصحابها قبل القسمة أخذها بغير شيء ، ومَنْ حضر بعد القسمة أخذها بقيمتها أن أحبَّ ، لأن الأرض مال المسلم كسائر الأموال » [2] .

٣ . وذهب الإمام مالك والشافعي وأحمد :

إلى القول بما ذهب إليه الإمام محمد وأبو يوسف في أن دار الإسلام تصير دار كفر بغلبة أحكام الكفر عليها وظهورها [3] .

وذهب بعض المالكية إلى أنها لا تصير دار كفر إذا كانت تقام فيها الشعائر ، فقال الشيخ محمد بن عرفة الدسوقي (١٢٣٠ هـ) : « إن بلاد الإسلام لا تصير دار حرب

---

(١) انظر : « حاشية ابن عابدين » : ١٧٥/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٢/٢ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٦/٩ ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٩٥) .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٩٥٧/٥ .

(٣) انظر : « المدونة » للإمام مالك : ٢٢/٢ ، « المقدمات الممهدات » : ١٥١/٢ ، « فتاوى الشيخ عليش » : ٣٧٧/١ ، « المغني » ومعه « الشرح الكبير » : ٤٠٣/٦ ـ ٤٠٤ ، « الإنصاف » للمرداوي : ١٢١/٤ ، « كشاف القناع » : ٣٨/٣ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٣٠/٢ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » للدمشقي ، ص (٣٥٢) ، « أحكام الديار » ، د. عابد السفياني ، ص (٤٣) وما بعدها .

بمجرد استيلاء الكفّار عليها ، بل حتى تنقطع إقامة شعائر الإسلام عنها ، وأما ما دامت شعائر الإسلام أو غالبها قائمة فيها فلا تصير دار حرب » [1] .

وذهب بعض الشافعية إلى أن دار الإسلام التي كان يسكنها المسلمون ثمَّ استولى عليها الكفار وغلبوا عليها فأظهروا فيها أحكامهم تبقى دار إسلام ولا تتحول إلى دار كفر .

وفي هذا يقول الشيخ زكريّا الأنصاري (٩٢٦ هـ) : « إن البلد الذي يسكنه مسلمٌ دارُ إسلام ، فيحرم أن يهاجر منه ، لئلا يصيّره بذلك دار حرب » [2] .

وقال ابن حجر الهيتمي (٩٧٤) : « ما حُكِم بأنه دار إسلام لا يصير بعد ذلك دار كُفْرٍ مطلقاً ... ويتعذّر عَوْدُه دار كفر ، وإن استولى عليه الكفار » [3] .

وقال شمس الدين الرَّمْلِيُّ (١٠٠٤ هـ) عن رجل أسلم في دار الحرب : « .. لو قدر على الامتناع من الحربيين والاعتزال ثَمَّ ، ولم يَرْجُ نُصْرةَ المسلمين بالهجرة إليهم ، كان مقامه واجباً ، لأن محلّه دار إسلام ، فلو هاجر صار دار حرب .. ويؤخذ من هذا : أن كلَّ محل قدر أهله فيه على الامتناع من الحربيين صار دار إسلام . وحينئذ فيتّجه تعذُّر عوده دار كفرٍ وإن استولوا عليه ، كما صرَّح به خبر « **الإسلامُ يَعْلُو ولا يُعْلى** » [4] ، فقولهم : لصار دار حرب : المراد صيرورته

---

(١) « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٨٨/٢ .

(٢) انظر : « شرح منهج الطلاب » : ٢٤٤/٤ ، ومعه حاشية البجيرمي ، « أسنى المطالب شرح روض الطالب » : ٢٠٤/٤ كلاهما للشيخ زكريا .

(٣) « تحفة المحتاج شرح المنهاج » لابن حجر الهيتمي مع حواشيه : ٢٦٨/٩ ـ ٢٦٩ . وانظر مناقشة هذا الرأي في « أحكام الديار » ، ص (٥١ ـ ٥٣) .

(٤) حديث حسن ، تقدم تخريجه آنفاً ، ص (٣٣١) .

كذلك صورةً لا حُكْماً ، وإلاّ لزم أن ما استولوا عليه من دار الإسلام يصير دار حربٍ ، وهو بعيدٌ » [1] .

وأفتى به أيضاً مسلمي أرغون بالأندلس بعد استيلاء النصارى على بلادهم ، فقال : « .. بل لا تجوز الهجرة منه ، لأنه يرجى بإقامتهم به إسلامُ غيرهم ، ولأنه دار إسلام فلو هاجروا منه صار دار حرب » [2] .

ومن قبل هؤلاء جميعاً أشار الإمام الرافعي القزويني (٦٢٣ هـ) إلى ذلك فقال : « دار الإسلام ثلاثة أَضْرُبٍ : (أحدها) دار يسكنها المسلمون ، و (الثاني) دار فتحها المسلمون ، و (الثالث) دار كان المسلمون يسكنونها ثمَّ جَلَوا عنها وغلب عليها الكفّار » . فقد جعلها دار إسلام رغم غلبة الكفار عليها ، ثمَّ ذكر تنزيل ذلك على حال معينة فقال : « وأما عَدُّ الأصحاب الضَرْبَ الثالث دارَ إسلامٍ ، فقد يوجد في كلامهم ما يقتضي أن الاستيلاء القديم يكفي لاستمرار الحكم . ورأيت لبعض المتأخرين تنزيل ما ذكروه على ما إذا كانوا لا يمنعون المسلمين منها ، فإن منعوهم فهي دار كفر » [3] .

وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨) رحمه الله عن بلد « ماردين » هل هي بلد حربٍ أم بلد سِلْمٍ ... ؟ فأجاب :

« وأما كونها دار حرب أو سلم ، فهي مركّبة : فيها المعنيان ، ليست بمنزلة دار

---

(١) « نهاية المحتاج » للرملي : ٨٢/٨ . وانظر المعنى نفسه في : ٤٥٤/٥ ، « مغني المحتاج » : ٢٣٩/٤ ، « حاشيتا قليوبي وعميرة » : ٢٢٧/٤ .

(٢) « فتاوى الرملي » : ٥٣/٤ ـ ٥٤ بهامش « الفتاوى الكبرى » لابن حجر الهيتمي ، « نهاية المحتاج » : ٤٥٤/٥ .

(٣) « العزيز شرح الوجيز » للرافعي : ٤٢٣/٦ ـ ٤٢٤ ، وهو في مختصره « روضة الطالبين » للنووي : ٤٣٣/٥ ـ ٤٣٤ .

السِّلم التي تجري عليها أحكام الإسلام ؛ لكون جندها مسلمين . ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفَّار ؛ بل هي قسم ثالث يُعَامَل المسلم فيها بما يستحقُّه ، ويقاتَل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه » [1] .

رابعًا ـ مناط الحكم على الدار ، وشرعية التقسيم :

أ ـ مناط الحكم على الدار : يمكن أن نخرج من استقراء آراء الفقهاء في معنى دار الإسلام ودار الحرب بخلاصة جامعة في العلة التي بني عليها تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر ، هي مناط الحكم [2] على الدار ووصفها بإحدى الصفتين .

فقد أصبح ظاهراً جلياً أن هذا المناط هو غلبة الأحكام وظهورها بحيث تكون لها السيادة ، فإذا كانت الغلبة والسيادة لأحكام الإسلام فالبلاد دار إسلام ، وإذا كانت الغلبة والسيادة لأحكام الكفر فهي دار حرب أو كفر . ولا فرق بين دار الكفر والحرب ، ولم يكن سبب التسمية بدار الحرب هو حالة وقوع الحرب فعلاً ، بل تسمى بذلك ولو لم تكن حرب فعلية ، باعتبار ما بينهما من تباعد ، ولذلك يسمونها دار كفر أو دار شرك أو دار حرب ، ويعنون بها حقيقة واحدة .

---

(١) « فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٢٨/٢٤٠ ـ ٢٤١ .

(٢) المناط في اللغة : اسم مكان من الإناطة ، وهي التعليق والإلصاق . يقال : نُطْتُ الحَبْل بالوتد أَنُوطُه نَوْطاً : علّقته . وعند الأصوليين : المناط هو علة الحكم . أي العلة التي يرتّب عليها الحكم أو يربط بها وجوداً وعدماً . وعبّر عن هذه العلة بالمناط من باب المجاز اللغوي ، لأن الحكم لما علّق بها كان كالشيء المُحَسّ الذي تعلق بغيره ، فهو من باب تشبيه الأشياء المعنوية بالمحسّة . وصار ذلك عرفاً في اصطلاح الفقهاء والأصوليين بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره . انظر : « الصّحاح » للجوهري : ٣/١١٦٥ ، « لسان العرب » : ٧/٤٧١ ـ ٤٢٠ ، « ميزان الأصول » للسمرقندي ، ص (٥٧٩ ـ ٥٨٠) ، « كشف الأسرار » للبزدوي : ٣/١٨٤ ـ ١٨٨ ، « شرح تنقيح الفصول » للقرافي ، ص (٣٨٨) ، « المستصفى » للغزالي : ٢/٢٣٠ ، « شرح الكوكب المنير » لابن النجار : ٤/١٩٩ ـ ٢٠٠ ، « شرح مراقي السعود » للشنقيطي ، ص (١٩٠) .

وهذا المعنى نصَّ عليه جمهور الفقهاء فيما نقلناه عنهم في تعريف الدار ، ومن ذلك قول السَّرْخَسِيِّ : « إن الدار إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغَلَبة » [1] .

وهو الذي بسطه الكاساني فقال : « فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر .. ، وتصير الدار دار كفر بظهور أحكام الكفر » [2] . ولم يعتبروا وقوع حالة الحرب لتصحَّ التسمية بذلك ، ولهذا قال الحنابلة : « الحربيُّ منسوب إلى الحرب وهو القتال ، والتباعد والبغضاء أيضاً ، ودار الحرب : أي دار التباعد والبغضاء ، فالحربيّ سُمِّي بذلك بالاعتبار الثاني ـ أي التباعد والبغضاء ـ » [3] .

ب ـ رأي بعض المعاصرين في إنكار تقسيم العالم : وقد عمد بعض الكاتبين المعاصرين إلى مهاجمة تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب . وكان أول من اتجه هذا الاتجاه هم غير المسلمين ، حيث اعتبره بعضهم ناشئاً عن تصور يتطابق مع نزعة تميل إلى السيطرة العالمية لا ينسجم مع مبدأ المساواة القانونية بين الأمم . ثمَّ قال : وفي وقتٍ كانت هذه الفكرة مرفوضة من نفس أولئك الذين دخل الإسلام معهم في صراع : نجم التقسيم الأساسي للعالم إلى « دار الإسلام » و « دار الحرب » ، مع ما يتفرع عنه من تقسيم قابل للتطبيق في القانون الداخلي وفي الخارج على السواء ، ألا وهو تقسيم الناس إلى مؤمنين وكفّار .. على أنه لا بدَّ من القول بأن هذا التصور لم يكن متّسقاً مع الإسلام ، وإن كان منسجماً تماماً مع أفكار العصر الذي أنتجه . وقد انتهت هذه الثنائية الواضحة بالانفجار على

---

(١) « المبسوط » للسرخسي : ١١٤/١٠ .

(٢) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٧٥/٩ ، وانظر : « أحكام الديار » ، د. عابد محمد السفياني ، ص (١٥) ، وما بعدها .

(٣) « المطلع على أبواب المقنع » للبعلي ، ص (٢٢٦) .

المستوى الدولي كَرَدٍّ فعلٍ ضد مفهوم الإمبراطورية النصرانية آنذاك ، وارثة فكرة السِّلم الروماني [1] .

ثمَّ عمَّق هذا الاتجاه بعض الكتاب المسلمين المعاصرين وحاولوا دعمه ببعض التعليلات وبأقوال الفقهاء . ويمكن أن نوجز خلاصة رأيهم في تقسيم الدنيا إلى دارين بما يلي في نقاط متتابعة .

١ً ـ إن هذا التقسيم مبني على أساس الواقع لا على أساس الشرع ، وهو من محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري .

٢ً ـ إنه تقسيم طارئ بسبب قيام حالة الحرب ، فهو ينتهي بانتهاء الحرب والأسباب التي دعت إليه . ودار الحرب هي التي لم تكن في حالة سلم مع الدولة الإسلامية . وهذا أمر عارض يبقى بقيام حالة الحرب .

٣ً ـ إن الدنيا بحسب الأصل هي دار واحدة ، كما هو رأي الشافعي .

٤ً ـ ولذلك قال الشافعي مع جمهور الفقهاء : إن الحدود تجب على المسلم أينما وقع سببها ، أما الحنفية فإنهم اعتبروا أنَّ الدنيا داران . ولذا لم يوجبوا إقامة الحدود على المسلم في دار الحرب ...

٥ً ـ إن الأحكام التي اختلفت بسبب وصف الدار إنما كانت أثراً من آثار الحرب الدائرة بين المسلمين وغيرهم ، أو بسبب مجرد قيام حالة الحرب [2] .

---

(١) انظر : « من أجل نظرية في القانون الدولي » لإدمون رباط ، ترجمة الدكتور إبراهيم عوض ، ص (٣٠ ـ ٣١) . وهو بحث بالفرنسية منشور في « المجلة المصرية للقانون الدولي » عام (١٩٥٠) ص (١ ـ ٢٣).

(٢) انظر : « العلاقات الدولية في الإسلام » لأبي زهرة ، ص (٥١) ، وبحثه عن « نظرية الحرب » ص (١٤ ـ ١٥) منشور بالمجلة المصرية للقانون الدولي ، المجلد الرابع عشر ، ١٩٥٨ . ففيهما تقرير أن =

٦ً - والخلاصة في رأيهم : « أن أساس اختلاف الدارين هو انقطاع العصمة .. وأن مناط الاختلاف هو الأمن والفزع كما بيّنه أبو حنيفة . فالدار الأجنبية أو دار الحرب : هي التي لم تكن في حالة سلم مع الدولة الإسلامية . وهذا أمر عارض يبقى بقيام حالة الحرب وينتهي بانتهائها » .

ثمَّ ينتهي إلى النتيجة التي يريد تقريرها فيقول : « وبذلك يلتقي القانون الدولي والشريعة الإسلامية في اعتبار أن الدنيا دار واحدة ، وأن الحرب أمر عارض يقيم حالة عداء مؤقت بين بلدين ، فإذا ما انتهت الحرب زالت معها هذه الحالة . وحينئذ يتضح لكل إنسان أن كلمة (الحربي) بحسب اصطلاح الفقهاء المسلمين ، لا يلزم أن ترادف كلمة (عدو) دائماً »[1] .

جـ - شرعية التقسيم والرد على المنكرين : تلكم هي خلاصة القول في رأيهم في تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب ، لم يكن لنا فيها أي إضافة أو نقص ، وإنما جعلناها مرتبة متسلسلة لنعود إليها بإبداء بعض الملاحظات حيالها ، لنرى مدى دلالتها على ما يريدون الوصول إليه أو عدم الدلالة على ذلك :

١ً - إن هذا التقسيم الذي وضعه الفقهاء للعالم تقسيم أصيل وإن لم يَجْرِ به الاصطلاح في عهده ﷺ ، فهو لم يكن ابتداعاً ابتدعه الفقهاء . بل إن أصوله

=

التقسيم كان بحكم الواقع لا بحكم الشرع . أما سائر النقاط الأخرى أعلاه فهي خلاصة رأي أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي في كتابيه « آثار الحرب » ص (١٨١ و ١٩٤ - ١٩٥) و « العلاقات الدولية في الإسلام » ص (١٠٩ و ١١٣ - ١١٦) .

(١) « آثار الحرب في الفقه » ص (١٩٥ - ١٩٦) ، « العلاقات الدولية » ص (١١٦) . ويلاحظ أن فقهاء القانون الدولي كان لهم نظرة لهذا التقسيم تتسم بالدقة فوصفوا هذا المصطلح بأن فيه سهولة ويسرًا وضبطًا . انظر : « أحكام القانون الدولي » ، د. حامد سلطان ، ص (١١٥) .

في القرآن الكريم وفي السنة النبوية ، شأنه في ذلك شأن كثير من التقسيمات في الفقه الإسلامي .

ففي القرآن الكريم نجد تقسيم الناس إلى مؤمنين وكفار ، ولكل من هذين القسمين بلاد أو دار تجمعهم ، كقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ ﴾ [1] . وقوله : ﴿ سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ ﴾ [2] ، وقوله : ﴿ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ ﴾ [3] ... وغيرها من الآيات كثير .

وفي السنة النبوية وفي الآثار عن الصحابة جاء هذا المعنى واضحاً باسم دار الشرك ودار السنة ، ودار الإسلام ، ودار الهجرة ، وهذه الثلاثة الأخيرة تعني حقيقة واحدة ، وتنوعت فيها التسمية بتنوع الوصف . وهذه طائفة من الأحاديث والآثار في ذلك :

- عن جابر بن زيد قال : قال ابن عباس : « إن رسول الله ﷺ ، وأبا بكر ، وعمر كانوا من المهاجرين ، لأنهم هجروا المشركين . وكان من الأنصار مهاجرون ، **لأن المدينة كانت دار شرك** ، فجاءوا إلى رسول الله ﷺ ليلةَ العقبة » [4] .

وعن بُرَيْدَةَ قال : كان رسول الله ﷺ إذا أَمَّر أميراً على جيش أو سريَّةٍ أوصاه .. ثمَّ قال : « **وإذا لقيت عدوَّك من المشركين فادعُهُمْ إلى ثلاث خصال ، فأيَّتُهنَّ ما أجابوك فاقبل منهم وكُفَّ عنهم ، ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبلْ منهم وكُفَّ عنهم ، ثمَّ ادعهم إلى التحوُّل من دارهم إلى دار المهاجرين** .. » [5] . فالدار

---

(١) سورة الحشر ، الآية (٩) .

(٢) سورة الأعراف ، الآية (١٤٥) .

(٣) سورة هود ، الآية (٦٥) .

(٤) أخرجه النسائي في كتاب البيعة ، باب تفسير الهجرة : ٧/١٤٤ ـ ١٤٥ .

(٥) أخرجه مسلم في الجهاد ، باب تأمير الإمام الأمراء .. ٣/١٣٥٧ ، ومحمد بن الحسن في « الأصل » =

الأولى هي دار المشركين ، والثانية هي دار المهاجرين وهي دار الإسلام ، التي جاءت في رواية الإمام محمد بن الحسن للحديث بلفظ فقال : « ... **وادعوهم إلى التحول إلى دار الإسلام** » .

وعن سليمان بن بريدة أن عمر ﷺ بعث سلمة بن قيس على جيشٍ فقال : « **فإذا لقيتم عدوكم من المشركين فادعوهم إلى ثلاث خصال : ادعوهم إلى الإسلام ، فإن أسلموا فاختاروا دارهم فعليهم في أموالهم الزكاة** .. » [1] .

وعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن عبدالرحمن بن عوف قال لعمر بن الخطاب : يا أمير المؤمنين : إن الموسم (الحج) يجمع رَعَاع الناس وغوغاءهم ، وإني أرى أن تمهل حتى تَقْدم المدينة ، فإنها دار الهجرة والسنة .. » [2] .

وفي كتاب خالد بن الوليد لأهل الحِيْرة : « وجعلتُ لهم أيّما شيخ ضَعُفَ عن العمل ، أو أصابته آفة ، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدَّقون عليه : طُرِحتْ جزيته ، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام ، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام ، فليس على المسلمين النفقة على عيالهم » [3] .

ففي هذه الأحاديث والآثار وفي غيرها أيضاً جاء اسم « دار الهجرة » و « دار الإسلام » و « دار السنة » و « دار الشرك » كما رأينا ، فقد كانت هذه المسميات

=

ص (٩٣) ، وفي « الآثار » ص (١٨٩) بلفظ « ... وادعوهم إلى التحوّل إلى دار الإسلام » وهذا نص صريح في تسميتها دار إسلام .

(١) رواه أبو يوسف في « الخراج » ص (٢١٠) .

(٢) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار ، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة : ٢٦٤/٧ .

(٣) رواه أبو يوسف في « الخراج » ص (١٥٥ ـ ١٥٦) . وانظر : « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٩٨) ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ص (٣٨١) .

موجودة منذ عهد الرسول ﷺ وعهد الصحابة ، وحتى لو لم تستعمل مصطلحاً شائعاً مشتهراً ، « فإن الأحكام التي طبّقها الفقه بعد ذلك على الوحدة التي سماها « دار الإسلام » ، والأخرى التي سمّاها « دار الحرب » كانت موجودة في عهده ﷺ ، واستمدَّ الفقه منها تقنينه لما أُطلق عليه كل من الاسمين ، فلا دلالة إذن للقول بأن هذه التسمية طارئة مستحدثة ، ولا سند للقول بعدم شرعية تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب »[1] .

٢ً - ومن استقراء أقوال الفقهاء في تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب يظهر أنه لا علاقة لحال الحرب بأصل التقسيم ، إذ هو - كما سبق - عند جمهور الفقهاء مبنيٌّ على سيادة الأحكام . ولذلك فإن بناء التقسيم على أصل العلاقات سلماً أو حرباً فيه عكسٌ للقضية ، فإن العلاقات إنما تتحدد بناء على وصف الدار وموقف أهلها من الإسلام ودعوته . ولذلك فإن « تقسيم الدور الأصلية ثابت عند الفقهاء ومحل إجماع ، وليس له علاقة بقضية الحرب والسِّلم حتى يمكن أن تتغير الأوصاف ، فإن الأوصاف الأصلية وهي دار الإسلام ودار الكفر ، لا تزال ما دام هناك مسلمون وهناك كفار ، فلا يجوز أن تخلط هذه المفاهيم بعضها ببعض .. »[2] .

٣ً - وأما أن الدنيا دار واحدة عند الشافعي - كما نقله الدَّبُوْسِيّ عنه واحتج به بعض المعاصرين - فهذا من حيث الأحكام التي وقع الخلاف فيها بينه وبين الحنفية ، فهي دار واحدة من حيث التزام المسلم بالأحكام أينما كان ، ويوضح هذا ويؤكّده أن الشافعية يقسمون الديار إلى دار إسلام ودار كفر ، ويقولون بوجوب الهجرة أحياناً من دار الكفر إلى دار الإسلام ، وأحياناً باستحبابها حسب حاله ، ويتحدثون عن

---

(١) انظر : « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٢٨٩) .

(٢) « مجلة مجمع الفقه الإسلامي » العدد السابع ، الجزء الرابع (١٤١٢ هـ) ، من مداخلة للدكتور عابد السفياني .

مسائل اختلاف الدارين وأنه لا يؤثر في الأحكام . وعلى هذا فالتقسيم عندهم متفق عليه ، وكتبهم كلها شاهدة بذلك .

٤ً - أما اختلاف بعض الأحكام بين دار الإسلام ودار الحرب عِند القائلين بذلك كالحنفية - فلا علاقة له بقيام الحرب كما هو ظاهر واضح . فإن الحنفية لما قالوا بامتناع تطبيق العقوبة على المسلم الذي ارتكب موجبها وهو في دار الحرب ، علّلوا ذلك بأنه لا ولاية للحاكم المسلم على دار الحرب ، وتطبيق العقوبة يقتضي الولاية ، فلما وقعت الجريمة غير موجبة للعقوبة وقتها لم تجب العقوبة بعد عودته ، لأنها وقعت أصلاً غير موجبة . وسيأتي ذلك كله مدعوماً بنصوصهم وأدلتهم .

٥ً - ويزكّي هذا الذي تقدم ويؤيّده أن رأي الحنفية في درء الحد عن المسلم الذي ارتكب ما يوجب العقوبة في دار الحرب لا يختلف باختلاف حال الحرب وحال السلم والأمن أو الموادعة ، فهو قد يكون آمناً عندهم بعقد الأمان ولا يؤثر ذلك على درء الحدّ ، بل غالباً ما لا يكون دخوله إلا بأمان . وعندئذ يظهر أن اختلاف الأحكام لم يكن بسبب قيام حالة الحرب وإنما بسبب عدم الولاية والسلطة .

٦ً - أما توفر الأمن والسلام فإنه لا يؤثر في التقسيم أيضاً ، إذ قد يكون المسلم آمناً في دارهم بعقد أمان . ومع ذلك فإن دارهم دار كفر وحرب ولا فرق في التسمية ، وإن كان بعضهم قد جعلها دار كفر لا دار حرب اسماً .

واشتراط الإمام أبي حنيفة الأمان للمسلمين لتكون الدار دار إسلام ، لا ينصبُّ على أصل وصف الدار وتقسيم العالم إلى دارين ، وإنما هو في شروط تغيُّر صفة الدار من دار إسلام إلى دار كفر ، حيث قال : لا تصبح دار كفر إلا بالشروط الثلاثة مجتمعة ، فإذا بقي المسلمون آمنين بالأمان الأول لم تَصِر الدار دار حرب . فهما قضيتان مختلفتان لا يجوز الخلط بينهما ، ولا يدل رأيه على ما أراده المعاصرون أو فهموه من رأيه في ذلك .

٧ً - أما أن كلمة « الحربي » لا يلزم أن ترادف كلمة « عدو » - كما انتهى إليه بعض المعاصرين - فهذا كلام عجيب غريب ، يصادم آيات القرآن الكريم ومدلولات اللغة العربية ، فإن الحربيَّ عدو للمسلمين ، وعدوّ المسلمين محارب لهم حقيقة أو حكماً . ولذلك فإن محاولة تأويل النصوص وتمييع الأحكام من أجل أن نظهر أمام أعدائنا من الكفار بأننا أصدقاء لهم ، هذا كله يتناقض مع أحكام الدين ، وهو في الوقت نفسه لا يقنع أولئك القوم ، ويعرفون أنه مجاملة أو انهزامية فحسب ، فهم قد « درسوا قضية ديار الحرب وديار الإسلام ، وكيف يقسم الفقهاء المسلمون الدار إلى دارين ... وهل لدى المسلمين استعداد لأن يتنازلوا عن هذه القسمة ويعترفوا بالنظام العالمي الجديد ؟ » [1] .

والأمر الذي ينبغي أن يكون واضحاً هو أنه « لا مكان لما يسمى بالنظام العالمي الجديد أمام القسمة الثابتة التي تجعل للمسلمين دارهم وشريعتهم وولاءهم وتميُّزهم وتوجُّهَهم » [2] .

وقد ألمحنا في مفتتح هذه الرسالة إلى خطورة المنهج التبريري في البحث ومحاولة التقريب - ولو بالتعسف والتمحّل - بين القانون والشريعة ، هذه المحاولة التي ينمُّ عنها النتيجة التي وصل بعضهم إليها فقال : « وبذلك يلتقي القانون الدولي والشريعة الإسلامية في اعتبار أن الدنيا دار واحدة .. » .

خامسًا . دار العهد والموادعة :

ألمحنا فيما سبق إلى اتفاق العلماء على أن البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام وتخضع للسيادة الإسلامية تكون دار إسلام . وهذا يشمل ما إذا أسلم أهل البلاد

---

(١) المصدر السابق ، ص (٢٨٠) من مداخلة للدكتور طه جابر العلواني .

(٢) المصدر نفسه ص (٢٩٤) من مداخلة الدكتور عابد محمد السفياني .

وأقاموا بدارهم ، وما إذا فتحت البلاد عنوة وأجرى المسلمون فيها أحكام الإسلام ، وما إذا دخل أهل البلاد في ذمة المسلمين وخضعوا لأحكام المسلمين ، فإن أهل الذمة من أهل دار الإسلام ، ويشمل أيضاً البلاد التي فتحت صلحاً على أن تكون الأرض للمسلمين ويقرُّ أهلها فيها ويوضع عليهم الخراج . وما عدا ذلك من البلاد فهي دار كفر أو حرب .

واتفقوا أيضاً على تقسيم العالم أو الديار إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما ، هما دار الإسلام ودار الحرب ، ولا دار لغيرهما [1] .

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن دار الحرب تقسم إلى قسمين : دار حرب لا يوجد بيننا وبينها معاهدة أو موادعة وميثاق ، ودار حرب بيننا وبينهم موادعة ومعاهدة . وهذه يجعلها الإمام محمد ـ رحمه الله ـ من جملة دار الحرب ، ويجعلها بعض الكاتبين المعاصرين داراً مستقلة يسميها دار العهد [2] .

١ ً. رأي الإمام الشيباني :

تناول الإمام محمد بن الحسن الموادعة والمعاهدة في أبواب كثيرة [3] ، وتحدث عن أهل الموادعة وأن دار الموادعة ليست داراً مستقلة ، بل هي دار حرب وبنى على ذلك مسائل فقهية كثيرة ، وجاء تعليلها عند السَّرْخَسِيّ بأن دار الموادعة دار حرب .

قال الإمام محمد :

« لو أن أهل دار من دور الحرب وَادَعُوا المسلمين على أن يؤدُّوا إليهم كلّ سنة

---

(١) انظر : « المعتمد في أصول الدين » لأبي يعلي ، ص (٢٧٦) ، « أحكام أهل الذمة » لابن القيم : ٤٧٥/١ ـ ٤٧٦ ، « الآداب الشرعية » لابن مفلح : ٢١٣/١ . وفيما سبق ص (٣١٦ ـ ٣١٧) .

(٢) انظر : « منهج الإسلام في الحرب والسلام » عثمان جمعة ضميرية ، ص (٥٨) .

(٣) انظر فيما سيأتي فصل « المعاهدات الدولية » ص (٦٣٦) وما بعدها .

خراجاً ، أو شيئاً معلوماً في كلِّ سنة على أن لا يُجْري المسلمون عليهم أحكام الإسلام ، ولا يكونوا ذمة لهم ، ثمَّ إن رجلاً منهم خرج إلى دار الإسلام بأموال كثيرة على تلك الموادعة فهو آمن » .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن هذا الرجل الذي خرج إلى دار الإسلام حربيٌّ على حاله إلا أنه آمن ، ولم يصر ذميًّا ؛ لأن حكم المسلمين غير جارٍ على أهل الموادعة .. ولم تصر الدار دار إسلام بتلك الموادعة لعدم جريان حكم الإسلام ، فكانت دار حرب [1] .

ويقول الإمام محمد أيضاً : « لو أن رجلاً من الموادعين قتل رجلاً منهم في دار الموادعة لم يكن عليه القصاص ، ولو قتل مستأمن مستأمناً في دارنا يجب عليه القصاص » .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك فيقول : « لأن أهل الموادعة لم يلتزموا شيئاً من حكم الإسلام ، فإنهم وادعونا على أن لا تجري عليهم أحكامنا ، فكانت دارهم دار حربٍ على حالها » [2] ..

ويقول أيضاً : « لأنهم بالموادعة ما خرجوا من أن يكونوا أهل حربٍ وإن كانوا موادعين حين لم ينقادوا لحكم الإسلام . ألا ترى أنهم بعد مضيٍّ مدة الموادعة يعودون حرباً للمسلمين ؟ » [3] .

٢ً - رأي بعض المعاصرين :

وذهب بعض الكاتبين المعاصرين إلى أن دار العهد دار مستقلة متميزة عن دار الإسلام ودار الحرب ، فهي قسم ثالث . وكان من أول من ألمح إلى استقلال هذه

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢١٥٧/٥ و ٢١٦٥ .

(٢) المصدر نفسه : ١٨٥٧/٥ و ١٨٩٣ .

(٣) « شرح السِّير الصغير » : ضمن المبسوط للسرخسي : ٨٨/١٠ - ٨٩ و ٩٧ .

الدار أصحاب « دائرة المعارف الإسلامية » من المستشرقين حيث جاء فيها : « إلى جانب دار الحرب ودار الإسلام تعترف بعض المذاهب بوجود قسم ثالث هو دار الصلح ، أو دار العهد ، التي لا تكون تحت الحكم الإسلامي ، ولكنها في حال تبعية للإسلام ... والمَثَلان التاريخيان عن مثل هذا الوضع وعن أصل الفكرة كلّها ـ على ما يظهر ـ هما نجران والنّوبة ...

والأرجح أن هذه الفكرة بصورةٍ غامضة كانت أيضاً الأساسَ الذي قبلت فيه العلاقات مع الدول المسيحية والمبنية على معاهدات باعتبار أنها أمر ممكن ، والموقف الشرعي بالنسبة لهذه المسألة وَضَعَه الماوردي من الناحية الرسمية ... وإن هذا الموقف شاذ وغامض » [1] .

ثمَّ ألمح إلى شيء من هذا أيضاً نجيب أرمنازي [2] ، ثمَّ عمَّق هذا الاتجاه بعد ذلك الشيخ محمد أبو زهرة ـ رحمه الله ـ حيث قال : « دار العهد : حقيقة اقتضاها الفرض العلمي ، وحقّقها الواقع ، فقد كان هناك قبائل ودول لا تخضع خضوعاً تاماً للمسلمين ، وليس للمسلمين فيها حكم ، ولكنْ لها عهد محترمٌ ، وسيادة في أرضها ، ولو لم تكن كاملة في بعض الأحوال » [3] .

---

(١) انظر : « الموسوعة الإسلامية الميسرة » : ١/٣٦٤ ـ ٣٦٦ ، ترجمة د. راشد البراوي . وهي تجمع المواد الإسلامية التي حرّدها المترجم من « دائرة المعارف الإسلامية » التي أشرف على تحريرها المستشرق هـ . أ . جب وغيره .

(٢) انظر كتابه « الشرع الدولي في الإسلام » ص (٥٠) .

(٣) « العلاقات الدولية في الإسلام » لأبي زهرة ، ص (٥٥) . وانظر له أيضاً : البحث نفسه في « المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية » ، ص (٢٧٩ ـ ٢٨٠) ، « نظرية الحرب » ص (١٤) بالمجلة المصرية للقانون الدولي ، المجلد الرابع عشر ، ١٩٥٨ . وتبنى هذا الاتجاه في التقسيم أيضاً : أستاذنا الدكتور الزحيلي في كتابيه « آثار الحرب » ص (١٧٥ ـ ١٧٦) و « العلاقات الدولية » ص (١٠٧ ـ ١٠٨) وزاد نسبة هذا الرأي لأبي يعلى الحنبلي . ثمّ تابعهما د. محمد الدسوقي في « الإمام محمد بن الحسن وأثره
=

ثمَّ أردف يقول : « وقد قال بعض الفقهاء إن هذه الديار تدخل في عموم دار الإسلام ، لأن المسلمين لم يعقدوا هذه العهود إلا وهم أهل المَنَعَة والقوة .. ولكن الفقهاء الذين حرّروا القول في القانون الدولي الإسلامي كالشافعيّ في « الأم » ومحمد ابن الحسن الشيباني ، قرّروا أن دار العهد نوع آخر »[1] .

وخلص بعد ذلك إلى أنه « يجب أن يلاحظ أن العالم الآن تجمعه منظّمة واحدة قد التزم كلُّ أعضائها بقانونها ونُظُمها . وحُكْمُ الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية عملاً بقانون الوفاء بالعهد ، الذي قرره القرآن الكريم ، وعلى ذلك : لا تُعَدُّ ديارُ المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حَربٍ ابتداءً ، بل تعتبر دار عهد »[2] .

مناقشة هذا الرأي :

ويمكن أن نعود إلى ما سبق عرضه من رأي المعاصرين باستقلال دار العهد ، فنبدي ملاحظات سريعة بجملة حياله ، لعلها تضع الأمر في نصابه .

١ً ـ القول بوجود دار مستقلة هي دار العهد ، يناقض ويخالف ما استقرَّ عليه تقسيم الفقهاء للعالم إلى دارين : دار حرب ودار إسلام ، وأنه لا ثالث لهما . وأن

في الفقه » ص (٣٣٠) والدكتور عبدالحميد الحاج في « النظم الدولية » ص (١٨٢ ـ ١٨٣) ، وانظر أيضاً : « القانون الدولي الإسلامي ـ كتاب السير للشيباني » د. مجيد خدوري ، ص (٢٢ ـ ٢٣) .

(١) « العلاقات الدولية » لأبي زهرة ، الموضع نفسه .

(٢) « العلاقات الدولية في الإسلام » لأبي زهرة ، ص (٥٧) . واعتبار الدول التي ترتبط بميثاق الأمم المتحدة دار عهد قال به أيضاً الدكتور الزحيلي في « العلاقات الدولية » ص (١٠٨ ـ ١٠٩) ، وعبدالحميد الحاج في « النظم الدولية في القانون والشريعة » ، ص (١٨٣ ـ ١٨٤) . وإلى قريب من هذا أيضاً ذهب الأستاذ علاّل الفاسي المغربي في كتابه « مقاصد الشريعة ومكارمها » ص (٢٢٩) .

أهل الصلح إما أن يكونوا خاضعين لحكم الإسلام فتكون دارهم دار إسلام لأنهم أهل ذمة ، وإما أن لا يكونوا خاضعين لأحكام الإسلام وللسيادة الإسلامية فتكون دارهم دار حرب . وتنتفي الدار المستقلة للعهد .

٢ً - إن نسبة هذا القول للإمام الشافعي في « الأم » نسبة غير دقيقة ، إذ أن كلام الإمام الشافعي عن « بلاد أهل الصلح » [١] ، إنما ينصبُّ على قضية أخرى غير تقسيم الديار ، وهي بيان حال أهل الصلح على أن تؤخذ منهم الجزية ويجري عليهم حكم الإسلام . وهذا يعني أن دارهم أصبحت دار ذمة وهم أهل ذمة ، فهم إذن من أهل دار الإسلام ، وليسوا أهل دار مستقلة . ومما يجدر ذكره أنَّ أحداً من هؤلاء المعاصرين لم ينقل أيَّ كلمة عن الإمام الشافعي تؤيد ما ذهبوا إليه ، واكتفوا بعزو هذا الرأي له فحسب .

٣ً - وأما نسبة هذا القول لأصحاب الشافعي أيضاً فهي نسبة غير صحيحة أيضاً ، بل هي تتناقض مع ما نسبه بعض هؤلاء المعاصرين أنفسهم للشافعية من أنهم يعتبرون الدنيا كلها داراً واحدة وليست دارين . فكيف نجعل الواحدة ثلاثة ؟

٤ً - أما الاعتماد على كلام الماوردي وتقسيمه للأرض التي استولى عليها المسلمون ، فهو في غير ما نحن فيه ، لأن كلامه ينصبُّ على ملكية الأرض دون تقسيم الديار [٢] . وحسبك أن الذين نسبوا هذا إليه واعتمدوه أساساً لهذا القول ، قد أقرّوا بأنه لا يجعلها داراً مستقلة حيث قالوا : « أمَّا أنَّ هذا الموقف شاذٌّ وغامضٌ : فظاهرُ الوضوحِ ، والماورديُّ نفسه عندما يحسب بلاد الإسلام فإنه يدرج فيها دار الصلح هذه » [٣] .

---

(١) انظر : « الأم » للشافعي : ١٠٣/٤ - ١٠٤ .

(٢) انظر : « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (١٣٧ - ١٣٨) .

(٣) انظر : « الموسوعة الإسلامية الميسَّرة » : ٣٦٥/١ ترجمة د. راشد البراوي .

٥ً ـ وأما الاعتماد على كلام أبي يعلى أيضاً ، فهو كلام الماورديّ نفسه ، ويَرِدُ عليه ما قلناه آنفاً . بل إن أبا يعلى يصرِّح في كتاب آخر له بأن الدار لا تخلو أن تكون دار كفر أو دار إسلام [١] . أي ولا ثالث لهما كما تقدم آنفاً ، وبذلك ينتفي وجود دار مستقلة تسمى دار العهد .

٦ً ـ والأمثلة التي ضربها أصحاب هذا الاتجاه واعتبروها سابقة في ذلك ، هي أيضاً في غير محلِّ النزاع . لأن الصلح مع أهل نجران ـ الذي اعتمدوه مثلاً ـ إنما وضع هؤلاء النصارى في مركز آخر ، فهم أهل ذمة يخضعون لحكم الإسلام ، وقد أقرَّهم النبي ﷺ في بلادهم لقبولهم الجزية ، وجاء ذلك صريحاً في كتاب الصلح لهم : « إذْ كان له ﷺ عليهم حُكْمُه .. » . وعلى هذا فهي من دار الإسلام ، وليست داراً مستقلة [٢] .

٧ً ـ وإن من أوضح ما يردُّ على هذا التقسيم الذي اعتمدوا فيه على كلام الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، هو ما سبق آنفاً من تصريح الإمام محمد وشارح كلامه « السَّرْخَسِيّ » ، بأن الموادعة لا تقتضي زوال صفة الحرب ، وأن دار الموادعة هي دار حرب ، لأن أحكام الإسلام لا تجري عليهم . وهذا أوضح من الشمس في رابعة النهار .

٨ً ـ أما النتيجة التي وصل إليها فضيلة الشيخ أبو زهرة ـ ثمَّ تابعه عليها بعضهم فيما كتبوه كما أشرنا ـ في اعتبار دار المخالفين الذين التزموا بميثاق المنظمة الدولية : دارَ عهد ، فهي مبنية على أساس وجود دار مستقلة عن دار الإسلام ودار الحرب . وقد تبيَّن لنا أنه لا وجود لها أصلاً ، لأنها إما أن تكون خاضعة لأحكام الإسلام فهي

---

(١) انظر : « المعتمد في أصول الدين » لأبي يعلى ، ص (٢٧٦) .

(٢) انظر بالتفصيل فيما سيأتي ص (٧١٥ ـ ٧٥٢) .

من دار الإسلام ، أو لا تكون خاضعة فهي دار حرب . وعندئذ يكون قياسهم على غير أصل ، فيفقد أهمَّ أركانه ولا يُعْتَدُّ به .

ثمَّ إن هذه المنظمة الدولية ومواثيقها ، في حقيقة نشأتها وأصلها إنما أنشئت مع سابقتها « عصبة الأمم » لحرب دار الإسلام واقتسام ممتلكاتها ـ كما ألمحنا فيما سبق ـ [1] وعندئذ فهي أيضاً لا ترفع عن أعضائها صفة دار الحرب . مع ملاحظة أن دار الحرب لم تُسمَّ حقيقة بهذا الاسم لأنها في حرب فعلية مع المسلمين ، بل لأن الحرب متوقَّعة منها ، وباعتبار ما بينها وبين دار الإسلام من تباعد ـ كما تقدم النصُّ عليه عن ابن مفلح ـ كما أن اليهود الذين اعتدوا على ديارنا وسلبوها وشرّدوا أهلها وناصبوهم العداء ، هم أيضاً من الذين تجمعهم المنظمة الدولية تلك ، بل هم المسيطرون على أهم أجهزتها [2] ، ولا أظن أحداً من أصحاب الرأي السابق يعتبر دولة يهود دار عهد . وهذا يُضْعِف رأيهم وقياسهم أيضاً .

ومن ناحية أخرى : إذا كانت الدول الموقِّعة على ميثاق المنظمة الدولية كلها دار عهد ، فإن المآل أن دار الحرب لا وجود لها ، وهذا يتنافى مع أصل التقسيم للعالم ، إذ لا علاقة لحال الحرب بهذا التقسيم أصلاً ، كما أنه لا يمكن أن يكون العالم داراً

---

(١) انظر فيما سبق ، ص (٢١٢ ـ ٢١٣) مع التعليق والمراجع المشار إليها . ونذكر هنا ما صرّح به الزعيم الصهيوني « ناحوم زوكوف » في المؤتمر الصهيوني المنعقد في مدينة « كارلساد » عام ١٩٢٢ م قائلاً : « إن عصبة الأمم يهودية خلقناها بعد صراع دام خمسة وعشرين عامًا » . كما ألقى « لوسيان وولف » مندوب الجمعيات اليهودية إلى اجتماع مجلس عصبة الأمم بجنيف مزيدًا من الضوء بقوله : « إن هذه العصبة تتفق قراراتها مع أنبل التقاليد اليهودية وأقدسها ، وإن واجب اليهود المقدس أن يؤيدوا هذه العصبة بجميع الوسائل الممكنة » . انظر : « الخلفية التوراتية للموقف الأمريكي » للأستاذ إسماعيل الكيلاني ، ص (٨١) ، تعليق (١) .

(٢) انظر إحصائية مهمة حيال ذلك في « خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية » للقائد عبدالله التل ، ص (٢١٦ ـ ٢٢١) .

واحدة إلا إذا عمَّت الشريعة البشرية كلَّها . وفي الواقع لم يتحقق هذا بعد . ومع هذا كلِّه ، فإن القضية قد لا يكون من السهولة البتُّ فيها برأي عاجل . والله أعلم .

وبهذا نختم هذه الفقرة وبها نختم هذا المطلب عن دار الإسلام ودار الحرب لننظر بعد ذلك في بعض المسائل والأحكام المتعلقة باختلاف الدارين . والله الموفق .

المطلب الثاني

الأحكام التي تختلف باختلاف الدارين

اختلاف الدارين ـ أعني دار الإسلام ودار الحرب ـ يوجب تباين الأحكام عند الإمام أبي حنيفة وصاحبه الإمام محمد بن الحسن . واحتجَّا في ذلك بأن تباين الدارين ، حقيقةً وحكماً ، نازل منزلة الموت ، والموت قاطع للأملاك . فكذا تباين الدارين . لأن هذا المِلْك في الأصل إنما يثبت بالاستيلاء على المملوك ، والاستيلاء ينقطع بتباين الدار حقيقة وحكماً . أما الحقيقة : فبالخروج عن يد المالك . وأما الحكم : فبانقطاع يده من الولايات والتصرفات .

وعند الإمام الشافعي وجمهور العلماء : لا يوجِبُ تباينَ الأحكام ، لأن الدور والأماكن لا حكم لها ، وإنما الحكم لله تعالى ، ودعوةُ الإسلام عامة على الكفار ، سواء كانوا في أماكنهم أو غيرها [1] .

---

(١) انظر : « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ، ص (٢٧٧ ـ ٢٨٧) بتحقيق أستاذنا العلامة المحقق د. محمد أديب صالح . وأصل كلام الزنجاني ينصب على الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي . ولكن مذهب محمد كمذهب شيخه ، ومذهب الجمهور يتفق مع مذهب الشافعي كما سيأتي في الأمثلة . وراجع أيضاً « تأسيس النظر » للدبوسي ، ص (٧٩ ـ ٨٠) ، « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٧٦/٩ وما بعدها .

ويتفرع على هذا الأصل العام فروع كثيرة ومسائل متعددة ، منها ما يتعلق بالأحكام والعلاقات الدولية ومنها ما يتعلق بالقانون الداخلي . وفيما يلي نذكر القاعدة العامة التي تحكم ذلك ، وطائفة من الأحكام التي تختلف باختلاف الدارين :

القاعدة العامة في علاقة المسلمين بالحربيين في دار الحرب :

أرسى الإمام محمد ـ رحمه الله ـ قاعدة عامة تحكم تصرفات المسلم المستأمن في دار الحرب ومعاملاته فقال : « إذا دخل الرجل المسلم بأمانٍ إلى دار الحرب لم يحلَّ له أن يُخْفِرَ ذمته [1] ، ولا ينقض عهده ، ولا يغدر بهم . وعليه أن يَفِيَ لهم كما يَفُونَ له ، أما إذا كان أسيراً في أيديهم ليس بمستأمن ، فله أن يقتل منهم ما استطاع ، ويأخذ من أموالهم ما استطاع » [2] .

ولذلك قال فقهاء الحنفية في بيان هذا وتفصيله : إذا دخل المسلم بلاد الحرب بأمانٍ للتجارة أو نحوها ، فإنه لا يجوز له أن يتعرَّض لهم بشيء من أموالهم ودمائهم وأعراضهم ؛ لأنه لما دخل إليهم مستأمناً ضمن لهم بهذا الاستئمان أن لا يغدر بهم ، وأن لا يتعرض لهم بشيء ، وأن لا يأخذ شيئاً من أموالهم إلا بطيب أنفسهم . فإذا خالف ذلك كان هذا منه غدراً للأمان ونقضاً للعهد ، وهذا محرَّمٌ ، جاءت النصوص الشرعية بالتشديد فيه [3] . فإن غَدَرَ بهم وأخذ مالهم وأخرجه إلى دار الإسلام كُرِه للمسلم أن يشتري منه شيئاً من هذا المال إذا كان يعلم ذلك ، لأنه حصَّله بسببٍ من أسباب التملك محظورٍ ، فهو كسب خبيث يجب أن يخرجه من ملكه بالتصدُّق به .

---

(١) خَفَر بالعهد : وفىَّ به . وأَخْفَرَ : غدر به .

(٢) انظر : « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٣٨) ، « السِّير الكبير » : ١٤٨٦/٤ .

(٣) انظر هذه النصوص وما يتعلق بها فيما سيأتي ص (٧٢٥ ـ ٧٣١) .

ويَرِدُ على هذه القاعدة استثناءٌ يبيح له أَخْـذَ المال وقَتْل النفس دون استباحة العِرْض ، وذلك فيما إذا غَدَر به ملك الكفّار فأخذ ماله أو حَبَسه ، أو غـدر بـه أحـدٌ من رعيته أو سلطته و لم ينهه عن هذا الغدر ، فيكون ذلك بموافقته ، فيحل لـه عندئـذ أخذ المال وقتل النفس [1] .

وبعد هذا نعرض رأي الإمام محمد في بعض مسائل اختلاف الدارين .

أولاً - حكم التعامل بالربا في دار الحرب :

وعلى هذا الأصل أو القـاعدة يتفـرع حكـم التعـامل بالربـا [2] والمعـاملات الماليـة المحظورة في دار الإسلام كما سيأتي .

---

(١) انظر : « المبسـوط » : ١٠/٦٥ و ٩٦ ، « شـرح السِّير الكبير » : ٤/١١٥ ـ ١١٦ ، « الرد على سِيَر الأوزاعي ، ص (١٢٦) ، « الهداية وشروحها » : ٤/٣٤٧ - ٣٤٨ ، « مجمع الأنهر » ومعه « در المنتقى شرح الملتقى » : ١/٦٥٥ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٣٢ ، « تبيين الحقـائق » : ٣/٢٦٦ ، « الفـروق » للكرابيسـي : ١/٣٢٥ و ٣٢٧ ، « حاشية ابـن عـابدين » : ٤/١٦٦ ، « اللبـاب شـرح الكتـاب » : ٣/١٣٤ - ١٣٥ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٦٣ و ١٩٢ - ١٩٤) .

(٢) الربا في اللغة : الزيادة والنمـاء والعُلُوّ . ويطلق في الشـريعة على زيـادة مخصوصـة . وهـو فيهـا نوعـان : (أحدهما) ربا الجاهلية ، ويسمى ربا الديون ، كأن يكون لشـخص على آخر ديـن بسـبب القـرض أو نحوه ، فـإذا حـلَّ الأجـل وطالبـه ربُّ الدَّيـن قـال المديون : زدني في الأجـل مقـابل زيـادة في الدراهـم (الدين) . (والنـوع الثـاني) ربـا البيـوع ، وهـو ثـابت في الأصنـاف الستة الـتي جـاءت في الحديـث : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُرّ بالبر ... مثلاً بمثل ، سواء بسواء ، يداً بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » . وهو قسمان : ربا فضل وربـا نسيئة ، والأول أن يبيعـه درهماً بدرهمين مثلاً ، أو صاعاً من بُرّ بصاعين منه مع تعجيـل البدلين ، والثـاني أن يبيعـه دينـاراً بعشـرة دراهم أو صاعاً من قمح بصاع من شعير مع تأخير أحد البدلين . انظر : « معجم المصطلحات الاقتصاديـة في لغة الفقهاء » د. نزيه كمـال حمـاد ، ص (١٤٠) ، « الربـا والمعـاملات المصرفيـة » د. عمـر المـترك ، ص (٣٧ - ٤٥) .

تحرير محل النزاع :

أجمع الفقهاء : على أن المسلم لا يجوز له أن يتعامل بالربا أخذاً أو إعطاءً في دار الإسلام ، أو في موضع تجري فيه أحكام المسلمين ، كأن يكون المسلمون في عسكرهم بدار حربٍ ، وسواء كان ذلك مع مسلم أو مع ذمي أو مستأمن ؛ إذ لا يجوز من المعاملات مع غير المسلمين إلا ما يجوز بين المسلمين أنفسهم .

وأجمعوا أيضاً : على أنه لا يحلُّ للمسلم أن يدفع الربا للحربي في دار الحرب ، كما لا يحلُّ له أن يفعل ذلك في دار الإسلام ، وأنه في معاملاته مع المسلم في دار الحرب كما لو كان في دار الإسلام لأنه ملتزم بأحكام الإسلام حيثما كان [١] .

ثمَّ اختلفوا فيما وراء ذلك ، ويظهر هذا الاختلاف فيما إذا دخل المسلم دار الحرب بأمان ثمَّ بايعهم ببيع ربوي أو تعامل معهم بالربا فأخذ منهم الربا . فذهب الإمام محمد بن الحسن إلى جواز ذلك ، وهو مذهب بعض السلف ورواية عن الإمام أحمد ، وذهب الجمهور إلى تحريمه . ولذلك نعرض هذين المذهبين .

أ ـ قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني : « إذا دخل المسلمُ دار الحرب بأمانٍ فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالَهم بِطيب أنفسهم بأي وجهٍ كان » [٢] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٤١٢/٤ - ١٤١٣ ، ١٤٩٠ - ١٨٨٤ ، « المبسوط » : ٥٨/١٤ و ٩٥/١٠ ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٨٠) ، « فتح القدير » : ٤٨٣/٢ ــ ٤٨٥ و ٣٩٩/٧ ، « تبيين الحقائق » : ٩٧/٤ ، « البحر الرائق » : ١٨٨/٦ ، « الفتاوى الخيرية » : ٩٣/١ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٨٨/٤ ، « المقدمات الممهدات » : ١٥٦/٢ و ١٥٩ ، « الأم » : ١٨٣/٤ ، « تكملة المجموع » : ١٥٨/١١ ، « المبدع » : ١٥٧/٤ ، « كشاف القناع » : ٢٥٩/٣ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، كتاب البيوع - ص (٥٩) ، وكتاب الجهاد والجزية ، ص (٦٠ و ٦٣) ، « التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين » د. نزيه حمّاد ، ص (٢٢٩ - ٢٣٠) بحث منشور بمجلة كلية الشريعة بجامعة الكويت ، ربيع الآخر ، ١٤٠٨ هـ .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٤١٠/٤ ، وانظر أيضاً : (١٤٨٦) ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٨١) .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن أموالهم لا تصير معصومةً بدخوله إليهم بأمان ، ولكنه ضَمِن بعقد الأمان ألاّ يخونهم ، فعليه التحرُّز عن الخيانة . وبأيِّ سبب طيَّب أنفسهم حين أخذ المال ، فإنما أخذ المباحَ على وجهٍ مَنَعَه من الغدر ، فيكون ذلك طيِّباً له ، الأسيرُ والمستأمنُ في ذلك سواء . حتى لو باعهم درهماً بدرهمين ، أو باعهم مِيْتَةً بدراهم ، أو أخذ منهم مالاً بطريق القمار ، فذلك كلُّه طيِّبٌ له .

وذلك كلّه قول أبي حنيفة ومحمد ـ رضي الله عنهما ـ .

وقال سفيان الثَّوْرِيّ : يجوز ذلك للأسير ، ولا يجوز للمستأمن ، وهو قول أبي يوسف رحمه الله .

ولكنّا نقول : المستأمن إنما يفارق الأسير في الأخذ بغير طيب أنفسهم ، فأما في الأخذ بطيب أنفسهم فهو كالأسير ، لأن الواجب عليه ألاّ يغدر بهم ، ولا غَدْرَ في هذا [1] .

وقال الإمام محمد أيضاً : « ولو أن المستأمن فيهم باعهم درهماً بدرهمين إلى سنة ، ثمَّ خرج إلى دارنا ، ثمَّ رجع إليهم ، أو خرج من عامهِ ثمَّ رجع إليهم فأخذ الدراهم بعد حلول الأجل لم يكن به بأس ، لأن أحكام المسلمين لا تجري عليهم هناك » [2] .

والأصل في هذا الحكم : الأحاديث ، والآثار ، والقياس . ومن ذلك :

١ ـ أن النبي ﷺ قال يوم حجَّة الوداع : « **ألاَ إنَّ كلّ ربا كان في الجاهلية فهو موضوع ، وأول ربا يوضع هو ربا العباس بن عبدالمطلب** » [3] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١٤١٠/٤ ـ ١٤١١ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٤٨٦/٤ ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٨١) ، وانظر : « مشكل الآثار » للطحاوي : ٢٤٨/٨ .

(٣) أخرجه أبو داود في البيوع ، باب آكل الربا : ٩/٥ ـ ١٠ ، والترمذي في التفسير : ٤٨٠/٨ ـ ٤٨١ وفي =

وقد اختلف الناس في وقت إسلام العباس ـ رضي الله تعالى عنه ـ فقال بعضهم : كان أسلم قبل وقعة « بدر » ، وقال بعضهم : أُخذ أسيراً يوم بدر فأسلم ثمَّ استأذن رسول الله ﷺ في الرجوع إلى مكة فأَذِن له ، فكان يُرْبي بمكة إلى زمن الفتح ، وقد نزلت حرمة الربا قبل ذلك . ألا ترى أن النبي ﷺ قال للسَّعدين يوم خيبر : « **أَرْبَيْتُما فرُدَّا** » [1] ؟

وقوله تعالى : ﴿ لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ [2] ، نزلت في وقعة أُحد ، وكان ذلك قبل فتح مكة بسنتين ، ثمَّ لم يُبْطل عليه رسول الله ﷺ يوم الفتح شيئاً من معاملاته إلا ما لم يتمَّ بالقبض ، فتبيَّن أنه يجوز عقد الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب ، وأن البقعة إذا صارت دار الإسلام قبل القبض فإنه يمتنع ـ بحكم ذلك ـ العقدُ [3].

وقال أيضاً عقب رواية ابن عباس في وضع الربا : « وهذا لأن العباس ﷺ بعدما أسلم رجع إلى مكة وكان يُرْبي ، وكان لا يُخْفِي [4] فِعْلَه عن رسول الله ﷺ ، فما لم

= مواضع أخرى وقال : « حديث حسن صحيح » ، والنسائي في « التفسير » : ٥٣٣/١ وفي عشرة النساء من « السنن الكبرى » ، وابن ماجة في المناسك : ١٠١٥/٢ ، والطَّحاوي في « مشكل الآثار » : ٢٤٧/٨ ، والطبراني في « الكبير » : ٥٨/١٨ ، من حديث عمرو بن الأحوص . وله شاهد عند الإمام أحمد : ٧٣/٥. وأخرجه الإمام مسلم من رواية جابر في الحج ، باب حجة الوداع : ٨٨٩/٢ .

(١) أخرجه الإمام مالك في « الموطأ » : ٦٣٢/٢ مرسلاً . ورواه ابن وهب عن الليث بن سعد ، وعمرو بن الحارث عن يحيى بن سعيد بلاغاً ، ووصله ابن عبدالبر ، ورواه يعقوب بن شيبة وغيره بإسناد صحيح . انظر : « التمهيد » لابن عبدالبر : ١٠٦/٢٤ ، « شرح الزرقاني على الموطأ » : ٢٧٦/٣ . السَّعدان هما : سعد بن أبي وقاص وسعد بن عبادة ـ رضي الله عنهما ـ قال لهما ذلك لما أمرهما أن يبيعا آنية من المغانم من ذهب أو فضة فباعا كل ثلاثة بأربعة عيناً ...

(٢) سورة آل عمران ، الآية (١٣٠) .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٤٨٧/٤ ـ ١٤٨٨ .

(٤) في الأصل : « وكان يخفي » . والسياق يقتضي زيادة « لا » حتى يستقيم المعنى .

يَنْهَهُ عنه دلَّ أن ذلك جائز ، وإنما جعل الموضوع (الساقط) من ذلك ما لم يقبض حتى جاء الفتح ، وبه نقول [1] ، وفيه نزل قوله تعالى : ﴿ **وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا** ﴾ [2] .

وقال الإمام أبو جعفر الطَّحاوي : إن إسلام العباس ﷺ كان قبل فتح خيبر على ما يدل عليه حديث الحجَّاج بن عِلاط السُّلَمي [3] ، وقد كان الربا حينئذ في دار الإسلام حراماً على المسلمين ... ثمَّ قال رسول الله ﷺ في خطبته في حجّة الوداع : « **وربا الجاهلية موضوع** ... » فكان في ذلك ما قد دلَّ على أن الربا قد كان بمكة قائماً لما كانت دار حربٍ حتى فُتِحَتْ ، لأن ذهاب الجاهلية إنما كان بفتحها ، وكان في قول رسول الله ﷺ ما يدل على أن ربا العباس قد كان قائماً حتى وضعه رسول الله ﷺ ، لأنه لا يضع إلا ما قد كان قائماً ، لا ما قد سقط قبل وضعه إيَّاه . وكان فتح خيبر سنة سبع من الهجرة ، وكان فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة ، وكانت حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة .

ففي ذلك ما قد دلَّ أنه كان للعباس رباً إلى أن كان فَتْحُ مكة ، وقد كان مسلماً قبل ذلك ، وفي ذلك ما قد دلَّ على أن الربا قد كان حلالاً بين المسلمين وبين المشركين بمكة لما كانت دار حرب ، وهو حينئذ حرام بين المسلمين في دار الإسلام . وفي ذلك ما قد دل على إباحة الربا بين المسلمين وبين أهل الحرب في دار الحرب [4] .

---

(١) « المبسوط » : ٥٧/١٤ .

(٢) سورة البقرة ، الآية (٢٧٨) .

(٣) انظره في « شرح مشكل الآثار » : ٢٤٢/٨ ـ ٢٤٤ . ورواه أيضاً عبدالرزاق في « المصنف » : ٤٦٦/٥ ـ ٤٦٩ ، والإمام أحمد : ١٣٨/٣ ـ ١٣٩ ، والبيهقي : ١٥١/٩ .

(٤) انظر : « شرح مشكل الآثار » للطحاوي : ٤٤٢/٨ ـ ٤٥٢ ، « مختصر اختلاف العلماء » له أيضاً ، اختصار الجصَّاص : ٤٩٢/٣ . وبمثل هذا استدل ابن رشد الجدّ المالكي لمذهب الإمام . انظر : « المقدمات الممهدات » : ٩/٢ ـ ١٠ ، وراجع : « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٧١/١ ، .

٢ - واستدل الإمام محمد أيضاً بما ذكر مكحول [1] عن رسول الله ﷺ أنه قال : « **لا ربا بين أهل الحرب** » قال أبو يوسف : وأظنه قال : « **وأهل الإسلام** » ، وفي لفظ آخر ذكره السَّرْخَسِيّ قال: « **لا ربا بين المسلمين وبين أهل الحرب في دار الحرب** » [2].

قال السَّرْخَسِيّ : « وهذا الحديث وإن كان مرسلاً ، فمكحول فقيه ثقة ، والمرسل من مثله مقبول . وهو دليل لأبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ في جواز بيع الدرهم بالدرهمين من الحربي في دار الحرب » [3] .

٣ - واستدل أيضاً بحديث بني قَيْنُقَاع ، فإن النبي ﷺ حين أجلاهم قالوا : إن لنا ديوناً لم تَحِلَّ بعد . فقال : « **تعجَّلوا وضَعُوا** » ولما أجلى بني النضير قالوا : إن لنا ديوناً على الناس ، فقال : « **ضَعُوا وتَعجَّلوا** » [4] . قال السَّرْخَسِيّ : ومعلومٌ أن مثل

---

(١) هو مكحول الشامي ، أبو عبدالله ، ويقال : أبو أيوب ، الفقيه الدمشقي ، روى عن النبي ﷺ مرسلاً وروى عن عدد من الصحابة ، ذكره ابن سعد في الطبقة الثالثة من تابعي أهل الشام . كان ثقة ، روى له مسلم وأصحاب السنن ، توفي سنة (١١٨) . انظر : « تهذيب التهذيب » لابن حجر : ٢٥٨/١٠ ـ ٢٦٠ .

(٢) ذكره أبو يوسف في « الرد على سِيَر الأوزاعي » ص (٩٧) قال : إن بعض المشيخة حدثنا عن مكحول عن رسول الله ﷺ . قال الزيلعي عنه : « غريب » . وقال الشافعي : « ليس بثابت فلا حجة فيه » . انظر : « نصب الراية » : ٤٤/٤ ، « الأم » للشافعي : ٣٢٦/٧ ، « معرفة السنن والآثار » للبيهقي : ٢٧٦/١٣ ، « تكملة المجموع شرح المهذب » مع المجموع للنووي : ١٥٩/١١ ، « فتح القدير » لابن الهمام : ٣٠٠/٥ . وعن الاحتجاج بالمرسل انظر : « كشف الأسرار » للبزدوي : ٢/٣ وما بعدها ، « نزهة الخاطر العاطر » لابن بدران : ٣٢٤/١ ـ ٣٢٦ ، « تدريب الراوي » للسيوطي : ١٩٨/١ ـ ٢٠٧.

(٣) « المبسوط » للسرخسي : ٥٦/١٤ .

(٤) « السِّير الكبير » : ١٤١٢/٤ . وأخرج القطعة الأخيرة منه الواقدي في « المغازي » : ٣٧٤/١ ، والبيهقي : ٢٨/٦ ، والدارقطني : ٤٦/٣ ، والحاكم : ٥٢/٢ وصححه فتعقبه الذَّهَبِيّ فقال : « مسلم بن خالد الزنجي ضعيف ، وعبدالعزيز ليس بثقة » . وعزاه الهيثمي في « المجمع » : ١٣٠/٤ للطبراني في « الأوسط » وقال : فيه الزنجي : ضعيف وقد وثّق . وانظر : « كنز العمال » : ٧٤١/١٦ ، « البداية والنهاية » لابن كثير : ٧٥/٤ .

هذه المعاملة لا يجوز بين المسلمين ، فإن من كان له على غيره دينٌ إلى أجل فوَضَع عنه بشرط أن يُعَجِّل بعضه لم يَجُزْ ، كَرِهَ ذلك : عمر ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر ، ثمَّ جوّزه النبي ﷺ في حقِّهم لأنهم كانوا أهل حربٍ في ذلك الوقت ، ولهذا أجلاهم . فعرفنا أنه يجوز بين الحربيّ والمسلم ما لا يجوز بين المسلمين [1] .

٤ - ومن حيث النظر والاعتبار : إن مال أهل الحرب في دارهم مباحٌ بالإباحة الأصلية ، فكان أخذه استيلاء على مالٍ مباح غير مملوك ، فهو بعقد الأمان لم يَصِرْ معصوماً ، إلا أن المسلم المستأمن إذا دخل بلادهم التزم ألاّ يتعرض لهم بغدر ، ولا لما في أيديهم بدون رضاهم ، فهو إنما مُنِع من أخذ مالهم بسبب عقد الأمان حتى لا يلزم الغدر ، فإذا بذل الحربيُّ ماله برضاه زال المعنى الذي حُظِر لأجله ، فيملكه بحكم الإباحة السابقة [2] .

وفي هذا أيضاً يقول السَّرْخَسِيّ مبيناً وجه قول الإمام محمد وأبي حنيفة : « هما يقولان : هذا أخذ مال الكافر بطيبة نفسه . ومعنى هذا : أن أموالهم على أصل الإباحة ، إلا أنه ضمن ألاّ يخونهم ، فهو يسترضيهم بهذه الأسباب للتحرُّز عن الغدر ، ثمَّ يأخذ أموالهم بأصل الإباحة لا باعتبار العقد . وبه فارق المستأمنين في دارنا ، لأن أموالهم صارت معصومة بعقد الأمان ، فلا يمكنه أخذها بحكم الإباحة » [3] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١٤١٢/٤ . وفي حكم مسألة الصلح عن الدين المؤجل ببعضه حالاً انظر : « المبسوط » : ٣١/٢١ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٦٧/١ ، « المنتقى شرح الموطأ » للباجي : ٦٥/٤ ، « بداية المجتهد » : ١٤٣/٢ ـ ١٤٤ ، « روضة الطالبين » : ١٩٦/٤ ، « الربا والمعاملات المصرفية » د. عمر المترك ، ص (٢٣١ ـ ٢٣٧) . وراجع « كتاب الآثار » لأبي يوسف ، ص (١٨٥ ـ ١٨٦) .

(٢) انظر : « العناية على الهداية » مع « فتح القدير » : ٣٠٠/٥ ، « البحر الرائق » : ١٤٧/٦ ، « تبيين الحقائق » : ٩٧/٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٨/٩ ، « مجمع الأنهر » و « در المنتقى » : ٨٩/٢ ـ ٩٠ .

(٣) « المبسوط » : ٩٥/١٠ . وانظر : « الفروق » للكرابيسي : ٣٢٦/١ ـ ٣٢٧ ، « مجمع الأنهر » : ٩٠/٢ ، « رد المحتار على الدر المختار » : ١٨٦/٥ .

وهذا أيضاً مذهب أبي حنيفة ، والثَّوْرِيّ ، وإبراهيم النخعي ، وعبدالملك بن حبيب من المالكية ، ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل ، وقال بها بعض أتباعه [1] .

ب ـ وذهب جمهور العلماء : أبو يوسف ، والحسن بن زياد ، والشافعي ، ومالك ، والأوزاعي ، واللَّيث بن سعد ، وأبو ثور ، وأحمد بن حنبل في رواية ، وإسحاق ، وغيرهم من العلماء : إلى أنه لا يجوز للمسلم أن يأخذ الربا من الحربي في دار الحرب [2] .

واستدل الجمهور على مذهبهم بأدلة كثيرة منها :

١ً ـ عموم الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الصحيحة الدالّة على تحريم الربا ، وهي لم تخصَّ ذلك بمكان دون آخر ولا بقوم دون قوم .

٢ً ـ أن المسلم ملتزم بأحكام الإسلام حيثما يكون ، ولا يزيل عنه الحقَّ أن يكون بموضع من المواضع ، كما لا تزول عنه الصلاة أن يكون في دار الشرك . ومن حكم الإسلام تحريم هذا النوع من المعاملة .

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٤٨٦/٤ ، « مشكل الآثار » : ٢٤٨/٨ ـ ٢٤٩ ، « مختصر اختلاف العلماء » للطحاوي باختصار الجصّاص : ٤٩١/٣ ، وله أيضاً : « أحكام القرآن » : ٤٧١/١ ، « تبيين الحقائق » : ٩٧/٤ ، « فتح القدير » و « العناية على الهداية » : ٣٠٠/٥ ، « البحر الرائق » : ١٤٧/٦ ، « مجمع الأنهر » : ٩٠/٢ ، « المقدمات الممهدات » لابن رشد : ٩/٢ ـ ١٠ ، « المبدع شرح المقنع » : ١٥٧/٤ ، « الإنصاف » : ٥٣/٥ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٥١٦/١ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ـ كتاب البيوع ـ ص (٥٩) .

(٢) المصادر السابقة . وانظر أيضاً : « الرد على سِيَر الأوزاعي » لأبي يوسف ، ص (٩٦ ـ ٩٧) ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٨٠ ـ ١٨١) ، « الأم » للشافعي : ١٦٢/٤ ـ ١٦٥ و ١٨١ ـ ١٨٢ ، ٣٢٦/٧ ، « تكملة المجموع » : ١٥٨/١١ ـ ١٥٩ ، « روضة الطالبين » : ٣٩٥/٣ ، « المغني » لابن قدامة : ١٧٦/٤ ـ ١٧٧ و ٥٠٧/١٠ ، « كشاف القناع » : ٢٥٩/٣ ، « مطالب أولي النهى » : ١٨٩/٣ ، « المحلّى » : ٥١٤/٨ ـ ٥١٥ ، « الفروق » للقرافي : ٢٠٧/٣ وحاشية ابن الشاط عليه ، ص (٢٣١) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٦٠ ـ ٦٣) ، « معرفة السنن والآثار » للبيهقي : ٢٧٦/١٣ .

وإذا كان هذا لا يجوز مع المستأمنين في دار الإسلام ، فكذلك لا يجوز في دار الحرب .

٣ً - كل ما كان حراماً في بلاد الإسلام يكون حراماً في بلاد الكفر ، مثل سائر المعاصي والفواحش كشرب الخمر والزنا ..

٤ً - إن حرمة الربا كما هي ثابتة في حق المسلمين فهي ثابتة كذلك في حق الكفّار ، لأنهم مخاطبون بالحرمات والنواهي ، وهو محرم عليهم كما في النصوص الكثيرة في القرآن الكريم [1] .

٥ً - والمال المأخوذ في هذه المعاملة مأخوذ بعقد فاسد ، والعقود الفاسدة ليست طريقاً يفيد الملك .

٦ً - إن دار الحرب كدار البغي لا يد للإمام العادل عليها ، ولا يجوز التعامل بالربا في دار البغي إجماعاً ، فكذلك لا يجوز في دار الحرب [2] .

وقد أجاب الجمهور على أدلة الإمام محمد وأبي حنيفة ، ومن معهم ، بما يلي :

١ً - الاستدلال على إباحته للعباس قبل فتح مكة لأنها دار حرب ، فيه نظر من وجوه كثيرة أهمها اثنان :

(الأول) أن العباس كان له ربا في الجاهلية من قبل إسلامه ، فيكفي حمل اللفظ

---

(١) انظر فيما سبق : ص (٢٨٣) تعليق (٢) عن مذاهب العلماء في مخاطبة الكفار بالأحكام الشرعية .

(٢) انظر الأدلة بالتفصيل في : « الرد على سير الأوزاعي » ص (٩٦ ـ ٩٧) ، « فتح القدير » : ٣٠٠/٥ ، « المبسوط » : ٩٥/١٠ ، « البدائع » : ٤٣٧٨/٩ ، « الأم » : ٣٢٦/٧ ، « تكملة المجموع » للسبكي : ١٥٨/١٠ - ١٥٩ ، « المغني » : ١٧٦/٤ - ١٧٧ ، « الشرح الكبير على المقنع » : ٢٠٠/٤ ـ ٢٠١ ، « المبدع » : ١٥٧/٤ ، « مطالب أولي النهى » : ١٨٩/٣ ، « المحلّى » : ٥١٤/٨ ـ ٥١٥ ، « التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين » د. نزيه حماد ، ص (٢٣٥ - ٢٤٤) .بمجلة الشريعة بالكويت ، ربيع الآخر ١٤٠٨ هـ ، « الربا والمعاملات المصرفية » د. عمر المترك ، ص (٢٢٧ - ٢٣٠) .

عليه ، وليس ثَمَّ دليل على أنه بعد إسلامه استمرَّ على الربا . ولو سُلِّم استمراره عليه ، فإنه قد لا يكون عالماً بتحريمه ، فأراد النبي ﷺ إنشاء هذه القاعدة وتقريرها من يومئذ .

(الثاني) - أن العباس ؓ كان يأخذ الربا مطلقاً من المشركين بمكة وهو مسلم ، لا لأن الربا من الحربيين حلال جائز في دار الحرب دون دار الإسلام ، ولكن لأن الربا وقتئذ لم يكن تحريمه قد استقرَّ ، ولم يكن تشريع الإسلام فيه قد اكتمل ، حتى نزل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [1] ، وذلك بعد إسلام ثقيف وصلحهم في رمضان سنة تسع من الهجرة ، أي قُبَيْل حجة الوداع ، أما قبل ذلك فلم يكن تحريمه باتّاً قاطعاً ، ولهذا كان العباس ؓ يتعامل به ويأخذه من المشركين وهو مسلمٌ مقيمٌ بمكة ، حتى أتمَّ الله تشريعه وقضى بحرمته عند نزول الآية الكريمة السابقة ، وقد جاء قوله ﷺ في حجة الوداع « وربا الجاهلية موضوع ... » تأكيداً لحكم الآية الكريمة .

٢ً - أما رواية مكحول في أنه « لا ربا بين المسلم والحربي .. » فهي رواية غير ثابتة ، حتى قال بعض علماء الحنفية : هذا خبر مجهول لم يُرْوَ في صحيح ولا مسند ولا كتاب موثوق به ، وهو مع ذلك مرسل محتمل ، فلا يعارض الأدلة القاطعة بتحريمه .

وحتى لو قلنا بحجيته ، فإنه لا يتفق مع أصول الحنفية من أن الزيادة بخبر الواحد لا تجوز ، لأنها نسخ .

وهو أيضاً يحتمل أن يكون المراد بقوله « لا ربا .. » النهيُ عن الربا ، كقوله

---

(١) سورة البقرة ، الآية (٢٧٨) .

تعالى : ﴿ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾ [1] ، وعندئذ فلا يدل على الإباحة . ثمَّ إن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال .

٣ً ـ وأما احتجاجهم بأن في ذلك استيلاءً على مال مباح دون غدر وبرضا من الكفار ، فإنه استدلال لا ينهض للحجية ، لأنه لا يلزم من كون أموالهم مباحة بالاغتنام استباحتُها بالعقد الفاسد ـ الذي هو الربا هنا ـ ولهذا تُبَاح أبضاع نسائهم بالسَّبي دون العقد الفاسد . والربا من العقود المحظورة في الإسلام فلا يفيد التملك ، فيكون أكلاً للمال بالباطل .

٤ً ـ وأما قصة بني النضير وقوله ﷺ لهم : « ضَعُوا وتَعجَّلوا » ، فالاستدلال بها فيه مناقشة من وجهين : (أحدهما) أن هذه معاملة جائزة بين المسلمين ـ عند بعض العلماء ـ لأنها عكس الربا ، فإن الربا زيادة في الأجل وزيادة في الدَّين . وهنا نقصٌ في الأجل ونقصٌ في الدَّين ، ففيها مصلحة للطرفين بدون مضرَّة .

(والوجه الثاني) أن الحديث فيه ضعف ـ كما تقدم في تخريجه ـ فلا ينهض للحجية والاستدلال ولا يعارض الأدلة الأخرى . وإن كان في هذا الوجه نظر ، حيث قَبل بعضهم الرواية واحتج بها .

وبذلك يظهر قوة مذهب الجمهور في تحريم التعامل بالربا بين المسلم والحربي في دار الحرب ، وحسبنا هذا الإيجاز لأدلتهم مع مناقشة أدلة الإمام محمد وأبي حنيفة . والله الموفق [2] .

ثانياً ـ حكم التعامل بالمعاملات المحظورة في دار الحرب :

قال الإمام محمد : إذا دخل المسلم دار الحرب بأمان ، فبايعهم في الخمر والخنزير

---

(١) سورة البقرة ، الآية (١٩٧) .

(٢) انظر المصادر السابقة للمناقشة مع بيان أدلة الجمهور .

والميتة ، وعقد معهم من المعاملات ما لا يجوز مثله في دار الإسلام . فلا بأس بذلك . وكذلك إذا أخذ منهم مالاً بطريق المراهنة دون أن يعطيهم ، فذلك كلُّه طيِّب له . لأنه أخذ مال الكافر بطيب نفسه ، ومعنى هذا أن أموالهم على أصل الإباحة ـ كما تقدم ـ إلا أنه ضمن ألاَّ يخونهم ، فهو يسترضيهم بهذه الأسباب للتحرز عن الغدر ، ثمَّ يأخذ أموالهم بأصل الإباحة لا باعتبار العقد [1] .

واستدل على ذلك بما يلي من الأدلة :

١ ـ حديث مخاطرة (مراهنة) أبي بكر الصديق ﷺ مع أهل مكة في غَلَبة الروم مع أهل فارس ، حتى قال له رسول الله ﷺ : « **زده في الخَطَر وأَبْعِدْ في الأجل** » . ولما قَمَرَهم أبو بكر ﷺ وأخذ الخَطَرَ فجاء به إلى رسول الله ﷺ قال : « **تصدَّق به** » [2] .

فلو لم يكن ذلك جائزاً معهم لما أمر به رسولُ الله ﷺ ، ولو لم يملكه بهذا الطريق لما أَمَرَه أن يتصدَّق به ، فدلَّ ذلك على أنه كان جائزاً ، ولكن نَدَبَه إلى التصدُّق شكراً لله تعالى على ما أظهر من صِدْقه . وكانت مكة دار شرك حيث لا يجري فيها حكم الإسلام [3] .

٢ ـ واستدل أيضاً بمصارعة رسول الله ﷺ رُكَانَة بن عبد يزيد حين كان بمكة ،

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٤١٠/٤ ، « المبسوط » : ٩٥/١٠ و ٥٦/١٤ ـ ٥٧ ، « فتح القدير » : ٣٠٠/٥ ، « البحر الرائق » : ١٤٨/٦ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٢/٢ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، كتاب البيوع ، ص (٥٩) ، وكتاب الجهاد والجزية ، ص (٦٣) .

(٢) انظر : « سنن الترمذي » مع تحفة الأحوذي : ٥٠/٩ ـ ٥٤ ، « تفسير النسائي » : ١٥٠/٢ ، « مسند الإمام أحمد » : ٢٧٦/١ ، « تفسير الطبري » : ١٦/٢١ ـ ١٩ ، « الدر المنثور » للسيوطي : ٤٧٩/٦ ـ ٤٨٣ ، « تفسير البغوي » : ٢٥٩/٦ ـ ٢٦٠ ، « أسباب النزول » للواحدي ، ص (٣٩٨) ، « المستدرك » للحاكم : ٤١٠/٢ . وصححه الترمذي والحاكم .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٤١١/٤ ، « المبسوط » : ٥٦/١٤ ـ ٥٧ ، « فتح القدير » : ٣٠٠/٥ .

ثلاث مرات ، في كل مرة بثلث غنمه ، ولما صرعه في المرة الثالثة قال : ما وضع أحدٌ جنبي قط ، وما أنت صرعتني ، فردَّ رسول الله ﷺ الغنم عليه [1] .

ولو كان ذلك مكروهاً ما دخل فيه رسول الله ﷺ ، وكانت مكة يومئذ دار حرب . وإنما ردَّ الغنم عليه تطوُّلاً منه عليه ، وكثيراً مَّا فعل ذلك رسول الله ﷺ مع المشركين يؤلِّفهم به حتى يؤمنوا [2] .

٣ ـ واستدل أيضاً بما تقدم آنفاً في مسألة الربا ، بقوله ﷺ لبني النضير : « **ضَعُوا وتَعجَّلوا** » ، ومثل هذه المعاملة غير جائزة بين المسلمين .

وذهب أبو يوسف والحسن بن زياد ، وجمهور العلماء إلى أن المسلم المستأمن في دار الحرب لا يجوز له أن يعاملهم بشيء من هذه المعاملات المحظورة في دار الإسلام بين المسلمين ، لأن الأمان يقتضي الوفاء بالعهد ورعاية حق الآخرين ، والمسلم مخاطب بالأحكام حيثما كان ، وما تقدم من أدلة لا تنهض للحجية ــ على ما تقدم أيضاً في الكلام على مسألة الربا ـ [3] .

---

(١) أخرجه مطولاً : أبو داود في « المراسيل » ص (١٦١) ، والبيهقي : ١٨/١٠ وقال : هذا سند جيد . ورواه موصولاً مختصراً أبو داود : ٤٤/٦ ، والترمذي : /٤٨٢ وقال : « هذا حديث غريب إسناده ليس بالقائم » ، والحاكم : ٤٥٢/٣ ، وانظر : « تلخيص الحبير » : ١٦٢/٤ ، « الجوهر النقي » : ١٨/١٠ ، « خلاصة البدر المنير » : ٤٠٥/٢ ـ ٤٠٦ ، « إرواء الغليل » : ٣٢٩/٥ ـ ٣٣١ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٤١٢/٤ ، « المبسوط » : ٥٧/١٤ .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » : ١٤١٢/٤ ـ ١٤١٣ ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٨٠) ، « المبسوط » : ٥٦/١٤ ــ ٥٧ ، « الأم » للشافعي : ١٨٢/٤ و ١٨٩ ، « المغني » : ٥٠٧/١٠ ــ ٥٠٨ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، كتاب البيوع ، ص (٥٩) وكتاب الجهاد ص (٦٠ ــ ٦٣)، « السيل الجرار » للشوكاني : ٥٥١/٤.

ثالثاً ـ القضاء في التصرفات الواقعة في دار الحرب :

وأما إذا غصب المسلم المستأمن وهو في دار الحرب أموالهم ، ثمَّ أحرزها بدار الإسلام ، وكان ذلك المال بحيث يسلّم لهم لو أسلموا ؛ فإن الإمام يفتيه بالردِّ عليهم ديانة ولا يجبره على ذلك قضاءً [1] . لأنه حصَّل هذا المال بسببٍ حرام شرعاً ، فيفتيه بالردِّ فيما بينه وبين ربِّه تبارك وتعالى ، ولكن لا ينبغي لأحد من المسلمين أن يشتري ذلك منه ؛ لأنه كسب خبيث ، وفي شرائه منه تقريرٌ لمعنى الخبث فيه ، ولأنهم إذا امتنعوا من الشراء كان فيه زجرٌ له عن العَوْد إلى مثل هذا الصنع وحثٌّ له على الردِّ كما هو المستحقُّ عليه [2] .

ومما يتصل بهذا أيضاً : أن تكون التصرفات قد وقعت بين غير المسلمين في دار الحرب ثمَّ خرجوا إلى دار الإسلام ، فإنه لا يحكم القاضي المسلم بينهم لعدم الولاية ، وفي هذا يقول الإمام محمد :

إذا ادعى بعضهم على بعض ديناً أو عقداً جرى بينهم في دار الحرب وأقام البينة على ذلك ، فإنا لا نحكم بينهم في شيء من ذلك ما لم يُسْلِموا أو يصيروا ذمة ، لأن المنازعة بينهم كانت في معاملة جَرَتْ حيث لم يكن حكمنا جارياً عليهم ، فلا يسمع القاضي الخصومة في ذلك ما لم يلتزموا أحكام الإسلام ، بأن يسلم الخصمان أو يصيرا ذمة ، فإن أسلم أحدهما أو صار ذمة : لم تسمع فيه الخصومة أيضاً ؛ أما على الذي

---

(١) انظر الفرق بين حكم القضاء والديانة ، فيما سبق ص (٢٦٤) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٤/١١١٧ ـ ١١١٨ . وانظر أيضاً : ص (١٢٧٦ و ١٢٨٤ ـ ١٢٨٥) و ٥/١٨٨٠ وما بعدها ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٧٩) ، « الجامع الصغير » ، ص (٢٥٦) ، « المبسوط » : ١٠/٩٥ ، « فتح القدير » : ٤/٣٤٨ ـ ٣٤٩ ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٦٧ ، « مجمع الأنهر » : ١/٦٥٦ ، ومعه « در المنتقى » ، « البحر الرائق » : ٥/١٠٨ ، « تبيين الحقائق » : ٣/٢٦٦ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٣٢ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٦٢) .

لم يسلم فلأنه غير ملتزم حكم الإسلام ، وأما على الذي أسلم فلوجوب التسوية بين الخصمين ، وقضية التسوية أن لا يقضي عليه لخصمه في حال لا يقضي على خصمه الآخر .

ونقل الإمام الطبري الإجماع على هذه المسألة ، أي فيما إذا كانت تصرفاتهم وجناياتهم على بعضهم قد وقعت في دار الحرب ، وسيأتي تفصيل ذلك في موضع آخر إن شاء الله تعالى [1] .

رابعاً ـ العقوبة على جرائم تقع في دار الحرب :

القاعدة العامة : أن المسلم إذا ارتكب في دار الحرب جريمة توجب العقوبة ؛ كالحدود والقصاص ، فإنه لا يؤخذ بذلك قضاءً ، لانعدام الولاية على مكان ارتكاب الجريمة ، وإنما تجب عليه الدية في القتل العمد ، ويدرأ الحدّ للشبهة ، وهذا لا يعني أن المحظور قد أصبح حلالاً ، بل الكلام منصبّ فقط على توقيع العقوبة عليه أو عدم توقيعها .

وفي هذا يقول الإمام السَّرْخَسِيّ تعليلاً لمذهب محمد بن الحسن وشيخه أبي حنيفة : إن المسلم إذا دخل دار الحرب بأمان فارتكب شيئاً من الأسباب الموجبة للعقوبة ، كأن زنا هناك بامرأة مسلمة أو ذمية ، ثمَّ خرج إلى دار الإسلام فأقرَّ به ، فإنه لا يكون مستوجباً للعقوبة فلا يقام عليه الحدُّ .

والمعنى فيه : أن وجوب الحد لا يراد لعينه ، بل للاستيفاء ، وقد انعدم المستوفي ، لأن المسلم المستأمن نفسه لا يملك إقامة الحدّ على نفسه ، ولم يكن للإمام عليه ولاية

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٨٨٣/٥ ـ ١٨٨٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٥٩ ـ ٦٠) ، وراجع فيما سيأتي ، ص (٦١٥) وما بعدها .

وهو في دار الحرب ليقيم عليه الحدّ ، فامتنع الوجوب لذلك . وإذا امتنع فلم يجب عليه حين باشر السبب ، فإنه لا يجب بعد ذلك وإن خرج إلى دار الإسلام [١] .

ويقول أيضاً : « إذا قطعوا الطريق في دار الحرب على تجار مستأمنين .. ، ثمَّ أُتي بهم إلى الإمام : لم يُمْضِ عليهم الحدَّ ، لأنهم باشروا السبب حين لم يكونوا تحت يد الإمام وفي موضع لا يجري فيه حكمه . وذلك مانعٌ من وجوب الحدِّ حقّاً لله تعالى ، لانعدام المستوفي ، فإن استيفاء ذلك إلى الإمام ، ولا يتمكن الإمام من الاستيفاء إذا كانوا في موضع لا تصل إليهم يده » [٢] .

ويقول العلامة الكاساني في بيان ذلك : « إن المسلم إذا زنى في دار الحرب ، أو سرق ، أو شرب الخمر ، أو قذف مسلماً ، لا يؤخذ بشيء من ذلك ، لأن الإمام لا يقدر على إقامة الحدود في دار الحرب لعدم الولاية .

ولو فعل شيئاً من ذلك ثمَّ رجع إلى دار الإسلام لا يقام عليه الحدُّ أيضاً ، لأن الفعل لم يقع موجباً أصلاً .

ولو فعل ذلك في دار الإسلام ثمَّ هرب إلى دار الحرب : يؤخذ به ، لأن الفعل وقع موجباً للإقامة ، فلا يسقط بالهرب إلى دار الحرب .

وكذلك إذا قتل مسلماً : لا يؤخذ بالقصاص وإن كان عمداً ، لتعذُّر الاستيفاء إلا بالمَنَعَة ، والمَنَعَةُ منعدمة ، ولأن كونه في دار الحرب أورث شبهة في الوجوب ، والقصاص لا يجب مع الشبهة . ويضمن الدية خطأً كان أو عمداً ، وتكون في ماله لا على العاقلة [٣] ؛

---

(١) « المبسوط » : ٩/٩٩ - ١٠٠ ، « السِّيَر الكبير » : ٥/١٨٥١ - ١٨٥٢ .

(٢) « المبسوط » للسرخسي : ٩/٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٣) العاقلة لغة : جمع عاقل ، وهم الذين يغرمون العقل (الدية) . والعاقلة عند أكثر الفقهاء هم العَصَبَات من أهل العشيرة . وعند الحنفية : قبيلته التي تحميه ممن ليس منهم . انظر : « معجم المصطلحات في لغة الفقهاء » د. نزيه حماد ، ص (١٩١) .

لأن الدية تجب على القاتل ابتداءً ، لأن القتل وُجِد منه ، ولهذا وجب القصاص والكفارة على القاتل لا على غيره . فكذا الدية تجب عليه ابتداءً وهو الصحيح . ثمَّ العاقلة تتحمل عنه بطريق التعاون لما يصل إليه بحياته من المنافع ؛ من النُّصْرة والعزِّ والشرف بكثرة العشائر والبر والإحسان لهم ، ونحو ذلك . وهذه المعاني لا تحصل عند اختلاف الدارين ، فلا تتحمل عنه العاقلة » [1] .

ويقول الكمال بن الهمام : « مَنْ زنى في دار الحرب ثمَّ خرج إلينا فأقرَّ عند القاضي به ، لا يُقام عليه الحدُّ ، لأن وجوب إقامة الحدِّ مشروط بالقدرة ، ولا قدرة للإمام عليه حال كونه في دار الحرب ، فلا وجوب . وإلا عري عن الفائدة ، لأن المقصود منه الاستيفاء ليحصل الزجر ، والفرض أنه لا قدرة عليه ، وإذا خرج والحال أنه لم ينعقد سبباً للإيجاب حال وجوده ، لم ينقلب موجباً له حال عدمه » [2] .

وقال أيضاً : « الزنا في دار الحرب لم يقع موجباً للعقوبة أصلاً ، لعدم قدرة الإمام ، فلم يكن الإمام مخاطَبَاً بإقامته أصلاً ؛ لأن القدرة شرط التكليف ، فلو حدَّه بعد خروجه من غير سبب آخر كان بلا موجب ، وغير الموجب لا ينقلب موجباً بنفسه خصوصاً في الحدِّ المطلوب درؤه » [3] .

ويلاحظ أن هذا الرأي الذي قال به الإمام محمد وشيخه أبو حنيفة يطبَّق على كل الجرائم التي وقعت في دار الحرب ، سواء كانت جرائم على الأبدان أم

---

(١) « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٦/٩ ـ ٤٣٧٧ . وانظر : « حاشية ابن عابدين » : ١٦٧/٤ ، « در المنتقى شرح الملتقى » : ٦٥٦/١ ومعه « مجمع الأنهر » ، « البحر الرائق » : ١٨/٥ و ١٠٨ ، « تبيين الحقائق » : ١٨٢/٣ و ٢٦٧ ، « مختصر الطَّحاوي » ، ص (٢٨٦) ، « اختلاف الفقهاء » كتاب البيوع ، ص (٥٩) .

(٢) « فتح القدير » : ١٥٢/٤ ـ ١٥٣ .

(٣) المصدر نفسه : ٣١/٦ .

كانت على الأموال ، فكما لا يعاقب على الزنا لا يعاقب على العقود الربوية كما تقدم .

وهذا الرأي يقوم على أساسين :

(أحدهما) : أن العبرة بثبوت الولاية الإسلامية الفعلية على الجاني عند ارتكابه ، فلا عبرة في إثبات العقاب بالولاية الحكمية ، لأن العقاب جزاء فعل يقع على المرتكب ، فلابد عند الارتكاب من أن تملك الدولة الإسلامية توقيع ذلك العقاب عند الارتكاب ، وإلا وقع خارجاً عن طائلة العقاب . بينما ينظر جمهور الفقهاء ـ على ما سيأتي في مذهبهم ـ إلى الولاية الإسلامية الحكمية عند الارتكاب ، والتنفيذُ يكون عندما يحين وقت التنفيذ .

(الأساس الثاني) : أنه لا يذهب دم مسلمٍ هدراً ، فإذا قتل مسلمٌ ـ أو ذميٌّ ـ في دار الحرب مسلماً أو ذمياً ، فإن القصاص غير ممكن ساعة الارتكاب فلا يثبت ، ولكن تثبت الدية لكيلا يذهب الدم هدراً ، ودمُ المسلمِ معصومٌ لا يصح إتلافه ، ولأن الدية تثبت في ماله ، وقد يكون له مال في دار الإسلام فيمكن التنفيذ ، فتكون الولاية الفعلية ثابتة بهذا المعنى [1] .

واستدل على أن الحدود لا تقام في دار الحرب ، وعلى اعتبار المواضع التي يرتكب فيها السبب الموجِبُ للحدِّ بأدلة كثيرة منها :

١ً ـ حديث زيد بن ثابت ﷺ أنه قال : « لا تقام الحدود في دار الحرب ، مخافة أن يلحق أهلها بالعدوِّ » [2] .

---

(١) انظر : « الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي » ـ القسم الأول : الجريمة ـ للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (٣٢١ ـ ٣٢٢) . وراجع : « تبيين الحقائق » للزيلعي : ٢٦٧/٣ .

(٢) أخرجه أبو يوسف موقوفاً على زيد في « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨١) ، ومن طريقه : الشافعي =

٢ً - وبحديث عمر بن الخطاب ﷺ أنه كتب إلى عمير بن سعد وإلى عماله : ألاّ يقيموا حدًّا على أحد من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة [1] .

٣ً - وبما روي عنه أنه كتب أيضاً إلى عماله : ألاّ يجلِدَنَّ أمير الجيش ولا أمير سريَّةٍ أحداً حتى يخرج إلى الدَّرب [2] قافلاً ، لئلا يلحقه حميَّة الشيطان فيلتحق بالكفّار [3] .

٤ً - ونقل عن أبي الدرداء ﷺ أنه كان ينهى أن تقام الحدود على المسلمين في أرض العدوّ ، مخافة أن تلحقهم الحميّة فيلحقوا بالكفار ، فإن تابوا تاب الله عليهم ، وإلا كان الله تعالى من ورائهم [4] .

٥ً - وذكر عن عطية بن قيس الكلابي قال : إذا هرب الرجل ، وقد قتَل أو زنا أو سرق ، إلى العدوّ ثمَّ أخذ أماناً على نفسه ، فإنه يقام عليه ما فرَّ منه . وإذا قتل في أرض العدو أو زنا أو سرق ثمَّ أخذ أماناً لم يُقَمْ عليه شيء ممّا أحدث في أرض العدو [5] .

=

في « الأم » : ٣٢٢/٧ ، والبيهقي في « السنن » : ١٠٥/٩ . ومن عادة أبي يوسف ـ رحمه الله ـ أنه يحذف من السند بعض شيوخه ، وقد روي الحديث مرسلاً أيضاً ، والمرسل حجة عنده . ولكن رفع الحديث إلى النبي ﷺ لا أصل له سنداً ، ولذلك قال الزيلعي عنه « غريب » . وانظر : « الأم » : ٣٢٢/٧، « سنن البيهقي » : ١٠٥/٩ ، « نصب الراية » : ٣٤٣/٣ - ٣٤٤ .

(١) أخرجه أبو يوسف في « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨١ ـ ٨٢) ، وفي « الخراج » ص (١٩٣) ، وابن أبي شيبة : ١٠٣/١٠ ، وانظر : « الجوهر النقي » لابن التركماني : ١٠٥/٩ ، وتعليقات الشيخ أبي الوفاء الأفغاني على « الرد على الأوزاعي » الموضع نفسه ، « فتح القدير » لابن الهمام : ١٥٣/٤ .

(٢) الدَّرب : السكّة أو الطريق . والمراد هنا : الثغر من ثغور دار الحرب .

(٣) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » : ١٠٣/١٠ وعبدالرزاق : ١٩٧/٥. وانظر : « نصب الراية » : ٣٤٣/٣ .

(٤) المصدر السابق نفسه ، ورواه الإمام محمد في « السِّير الكبير » : ١٨٥١/٥ .

(٥) « السِّير الكبير » : ١٨٥٢/٥ وقد ذكره عن عطية عن رسول الله ﷺ مرسلاً . ولم أجده في شيء من كتب الحديث التي اطلعت عليها . ولذلك لم أنسبه للرسول ﷺ ، وأظن أن خطأً وقع في ذلك ، فيكون موقوفاً عليه .

=

وذهب جمهور الفقهاء : إلى أن المسلم إذا ارتكب في دار الحرب موجباً من موجبات الحدّ سواء كان من حقوق الله ـ عزَّ وجلَّ ـ أو من حقوق الآدميين ، كشرب الخمر ، والقذف ، وكالزنا والسرقة ، وأقرَّ بها أمام القاضي المسلم ، أو إذا ارتكب ما يوجب القصاص ، فإنه يجب إقامة الحد عليه واستيفاء القصاص في القتل العمد في دار الحرب عند الإمام مالك والشافعي ، وعندما يعود إلى دار الإسلام عند الإمام أحمد . ويسري هذا الحكم أيضاً على الذمي إذا ثبت عليه شيء من ذلك في دار الحرب ما لم ينقض الذمة ويلتحق بدار الحرب ، لأنه في هذه الأحكام كالمسلمين إذ هو من أهل دار الإسلام .

ووجه مذهب الجمهور : أن المسلم ملتزم بأحكام الإسلام أينما كان مقامه ، وأن إمام المسلمين يجب عليه إقامة الحدود على المسلمين ، ولا تُسْقِط دار الحرب عنه شيئاً من ذلك . وبذلك تتحقق عموم الولاية الإسلامية في العقوبات في المكان وفي الأشخاص معاً [1] .

خامساً ـ ارتكاب الجند جريمة في دار الحرب :

يميز الإمام محمد ـ رحمه الله ـ في هذه المسألة بين حالات ثلاثة ، يوجب إقامة

=

وعطية هو ابن قيس الكلابي ، ويقال الكلاعي ، الحمصي الدمشقي ، ذكره ابن سعد في الطبقة الرابعة وقال : كان معروفاً وله أحاديث ، وكان مولده في حياة رسول الله ﷺ سنة سبع ، وغزا في خلافة معاوية ، وتوفي سنة (١١٠) وقيل غير ذلك . وكان ثقة . انظر : « تهذيب التهذيب » : ٢٠٣/٧ ـ ٢٠٤ .

(١) انظر : « المدونة » للإمام مالك : ٢٩١/٦ ـ ٢٩٢ ، « الخرشي على مختصر خليل » : ١١١/٣ ، « مواهب الجليل » للحطّاب : ٣٠٥/٣ ، « الأم » للشافعي : ٢٠٤/٤ و ٣٢٢/٧ ـ ٣٢٣ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٦٤) ، « المغني » : ٥٢٨/١٠ ـ ٥٢٩ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٧٥/٢ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » ص (٣٩١ ـ ٣٩٢) ، « الجريمة والعقوبة » لأبي زهرة : ٣١٩/١ ـ ٣٢٠ ، « التشريع الجنائي » عبدالقادر عودة : ٢٨٧/١ ـ ٢٨٩ ، وانظر المصادر السابقة عند الحنفية فقد عرضت أيضاً لمذهب الجمهور مع مناقشة الأدلة .

الحد وتوقيع العقوبة على من استحقها في إحداها بشرطين : (الأول) : أن يقع الفعل المستوجب للعقوبة في معسكر المسلمين . (والثاني) أن يكون أمير الجيش هو الخليفة نفسه أو من ينوب عنه في إقامة الحدود . وعندئذ يقيم الحدّ إذا كان يأمن على الذي يقيم عليه الحد ألاّ يرتد ولا يلحق بالكفار ، وإلا فلا يقيمه حتى يصير في دار الإسلام .

ويدرأ العقوبة فلا يوجب الحدّ في حالتين أُخريين ، (الأولى) : أن يقع الفعل في دار الحرب خارج معسكر المسلمين ، (والثانية) أن يكون أمير الجند أو السرية ممن فوِّض إليه أمر الحرب فقط دون إقامة الحدود .

والقاعدة أو الضابط الذي يحكم ذلك ـ كما يظهر ـ هو الولاية والقدرة على إقامة الحد أو توقيع العقوبة .

وقد نصَّ الإمام محمد على ذلك فقال : إن الجند إذا غَزَوا أرض الحرب وعليهم أميرهم ، فارتكب أحدهم ما يوجب الحدّ : فإنه لا يقام عليه الحدُّ في عسكرهم في دار الحرب ، فإن كان الأمير أمير مصرٍ من الأمصار ـ ولاية كبيرة ـ أو أمير الشام أو أمير العراق ، وغزا أرض الحرب فإنه يقيم الحدود على مرتكبيها ، فيقطع اليد في السرقة ، ويحدُّ حدَّ القذف ، وحدّ الزنا ، وحدّ الخمر ، ويقتصُّ من القاتل [1] .

وقد روى الإمام أبو يوسف مثل هذا عن أبي حنيفة ﷺ ، قال : إذا غزا الجند أرض الحرب وعليهم أمير فإنه لا يقيم الحدود في عسكره إلا أن يكون إمام مصر والشام والعراق وما أشبهه ، فيقيم الحدود في عسكره [2] .

---

(١) انظر : « الأصل » للإمام محمد ، كتاب السِّير ، ص (١٤٨) ، « السِّير الكبير » : ١٥٨١/٥ ، وانظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٦٥ ـ ٦٦) .

(٢) « الرد على سِيَر الأوزاعي » لأبي يوسف ، ص (٨٠) .

واحتج بما تقدم من الأثر المرويّ عن زيد بن ثابت أنه قال : « لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدوّ » . وبأن عمر ﷺ كتب إلى عمير بن سعد الأنصاري ﷺ وإلى عماله : « ألاّ يقيموا حدّاً على أحد من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة »[1] .

وعن علقمة قال : غزونا بأرض الروم ، ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر ، فأردنا أن نحدَّه ، فقال حذيفة : تحدُّون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون بكم ؟![2] .

وأبان السَّرْخَسِيّ عن هذا فقال في تعليقه على كلام الإمام محمد وأبي حنيفة : « سَرِيةٌ من المسلمين دخلتْ في دار الحرب فزنى رجلٌ منهم هناك ، أو كانوا عسكراً ، لم يحدَّ ، لأن أمير العسكر والسرية إنما فوّض إليه تدبير الحرب ، وما فوّض إليه إقامة الحدود .

وأما إذا كان الخليفة غزا بنفسه ، أو كان أمير مصرٍ يقيم الحدود على أهله ، فإذا غزا بجنده : فإنه يقيم الحدود والقصاص في دار الحرب ، لأن أهل جنده تحت ولايته ، فمن ارتكب منهم منكراً موجباً للعقوبة يقيم عليه العقوبة كما يقيمها في دار الإسلام . هذا إذا زنى في المعسكر ، وأما إذا دخل دار الحرب وفعل ذلك خارجاً من المعسكر ، فإنه لا يقيم عليه الحد ، بمنزلة المستأمن في دار الحرب .. »[3] .

ونترك للعلاّمة الكاساني تفصيل ذلك وتعليله بدقته المعهودة ، حيث قال : « وكذلك لو كان أميراً على سرية ، أو أميرَ جيشٍ ، وزنا رجلٌ منهم أو سرق ، أو

---

(١) تقدم تخريجهما آنفاً ص (٣٧٣) .

(٢) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ص (١٩٣) ، وابن أبي شيبة في « المصنف » : ٣٢٧/٥ ، ١٠٤/١٠ .

(٣) « المبسوط » للسرخسي : ١٠٠/٩ .

شرب الخمر ، أو قتل مسلماً خطأً أو عمداً : لم يأخذه الأمير بشيء من ذلك ، لأن الإمام ما فوَّض إليه إقامة الحدود والقصاص ، لعِلْمِه أنه لا يقدر على إقامتها في دار الحرب ، إلاّ أنه يضمِّنه السرقة إن كان استهلكها ، ويضمِّنه الدِّية في القتل ، لأنه يقدر على استيفاء ضمان المال .

ولو غزا الخليفة أو أمير الشام ، ففعل رجل من العسكر شيئاً من ذلك : أقام عليه الحدَّ ، واقتصَّ منه في العَمْد ، وضمَّنه الدية في ماله في القتل الخطأ ، لأن إقامة الحدود مفوَّضة إلى الإمام ، وتمكنه الإقامة بما له من القوة والشَّوْكة باجتماع الجيوش وانقيادها له ، فكان لعسكره حكم دار الإسلام .

ولو شذَّ رجل من العسكر ففعل شيئاً من ذلك : دُرِئَ عنه الحدُّ والقصاص ، لاقتصار ولاية الإمام على المعسكر » [1] .

وقال الأوزاعيُّ : مَنْ غزا على جيش ، وإن لم يكن أمير مصرٍ من الأمصار ، ولا شامٍ ولا عراق ، أقام الحدود في عسكره ، في القذف والخمر ، ويكفُّ عن القطع مخافة أن يلحق بالعدوِّ ، فإذا فَصَل من الدَّرْب قافلاً قطع [2] .

وتعقَّب أبو يوسف هذا الرأي في التفريق بين القطع في السرقة وسائر الحدود فقال : « ولِمَ يقيم الحدود غير القَطْع ؟ وما للقطع من بين الحدود ؟! إذا خرج من

---

(١) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٧٧/٩ . وانظر أيضاً : « فتح القدير » و « العناية على الهداية » : ١٥٣/٤ ـ ١٥٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٤٩/٢ ، « تبيين الحقائق » : ١٨٢/٣ مع حاشية الشلبي عليه ، « البحر الرائق » : ١٨/٥ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٦٥ ـ ٦٦) ، « معالم السنن » للخطابي : ٢٣٤/٦ .

(٢) انظر : « الرد على سِيَر الأوزاعي » ص (٨٠) ، « الأم » : ٣٢٢/٧ ، « المغني » لابن قدامة : ٥٢٨/١٠ ، « اختلاف الفقهاء » ص (٦٤) ، « معالم السنن » للخطابي : ٢٣٤/٦ ، « سنن الترمذي » مع التحفة : ١٢/٦ ـ ١٣ .

الدَّرْب فقد انقطعت ولايته عنهم ، لأنه ليس بأمير مصرٍ ولا مدينة ، إنما كان أمير الجند في غَزْوِهم ، فلما خرجوا إلى دار الإسلام انقطعت العصمة عنهم .. وكيف يقيم أمير سَرِيَّةٍ حدّاً وليس هو بقاضٍ ولا أمير يجوز حكمه ؟! أَوَ رأيت القُوَّاد الذين على الخيول وأمراء الأجناد يقيمون الحدود في دار الإسلام ؟! فكذلك هم إذا دخلوا دار الحرب » [1] .

وقال الإمام مالك : تقام الحدود في أرض العدوّ ، وإذا فرَّط الوالي في ذلك وأخّره حتى يقدموا أرض الإسلام فيقام ذلك عليهم في أرض الإسلام ، وله عُذْرٌ في تأخيره بمحاصرة العدوّ وحَرْبِه . وكذلك القصاص لا يجوز تأخيره إلا من عذر [2] .

وقال الإمام الشافعي ، وأبو ثور ، وابن المنذر : يقيم أمير الجيش الحدود حيث كان من الأرض إذا وُلِّي ذلك ، فإن لم يولَّ فعلى الشهود الذين يشهدون على الحدِّ أن يأتوا بالمشهود عليه إلى إمامٍ ولِّي ذلك ببلاد الحرب أو بلاد الإسلام ، ولا فرق بين دار الحرب ودار الإسلام فيما أوجب الله على خَلْقه من الحدود [3] .

وقال الإمام أحمد ، وإسحاق : لا يقام الحد على مسلم في أرض العدو ، فمن أتى حداً من الغزاة أو ما يوجب قصاصاً في أرض الحرب ، لم يُقَمْ عليه حتى يعود ، فيقام عليه حدُّه . فقد أمر الله تعالى ورسوله ﷺ بإقامة الحدود ، فوجب إقامتها على من ارتكب أسبابها ، ولكن دلَّ على التأخير قوله ﷺ : « **لا تُقْطَعُ الأيدي في الغزاة** » [4] ،

---

(١) « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨٠ ـ ٨٣) .

(٢) « المدونة » : ٢٩١/٦ ـ ٢٩٢ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٦٤) ، « المغني » : ٥٢٨/١٠ .

(٣) انظر : « الأم » : ٣٢٢/٧ ـ ٣٢٣ ، « اختلاف الفقهاء » ص (٦٤ ـ ٦٥ و ٦٧) ، « المغني » : ٥٢٨/١٠ .

(٤) أخرجه أبو داود في الحدود : ٢٣٤/٦ ، والترمذي : ١١/٥ ـ ١٢ ، والنسائي في قطع السارق : ٩١/٨ ، والدارمي : في السِّير : ٢٣١/٢ . قال الترمذي : « هذا حديث غريب . وقد رواه غير ابن لهيعة بهذا الإسناد نحو هذا .. والعمل على هذا عند بعض أهل العلم » . وبُسْر بن أرطاة ـ أو ابن أبي أرطاة ـ مختلف في صحبته . وانظر : « نصب الراية » : ٣٤٤/٣ .

فإذا رجع فإنه يقام عليه الحدّ ، لعموم الآيات والأخبار . وإنما أُخّر لعارضٍ ، فإذا زال العارض أقيم الحدّ لوجود مقتضيه وانتفاء معارضه .

وتقام الحدود في الثغور لأنها من بلاد الإسلام ـ بغير خلاف ـ والحاجة داعية إلى زجر أهلها عن المعاصي كالحاجة إلى زجر غيرهم ، وبذلك كتب عمر ﷺ إلى أبي عبيدة [1] .

سادساً ـ مسائل أخرى من اختلاف الدارين :

وليست هذه كل المسائل التي تتأثر باختلاف الدارين عند الإمام محمد بن الحسن وشيخه أبي حنيفة ، وإنما هي نماذج منها ، وليس من غرضنا هنا استيعابها كلها بالبحث ، لأن ذلك يخرج بنا عن موضوعنا ، ولكن حسبنا أن نشير إلى عناوين بعض هذه المسائل التي وقع فيها الخلاف .

١ً ـ فمن ذلك : إذا هاجر أحد الزوجين الحربيين من دار الحرب إلى دار الإسلام مسلماً أو ذمياً وتخلّف الآخر في دار الحرب ، فإن النكاح ينقطع ـ عند الإمام محمد ـ بسبب تباين الدارين [2] .

٢ً ـ ومن ذلك أيضاً : من أسلم في دار الحرب ، ولم يهاجر إلى دار الإسلام ،

---

(١) انظر : « المغني » لابن قدامة : ١٠/٥٢٨ ـ ٥٣٠ .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٥/١٨٢٤ ـ ١٨٢٦ ، « الرد على سِير الأوزاعي » ص (٩٩ ـ ١٠١) ، « المبسوط » : ٥/٥٠ ، « فتح القدير » مع « العناية » : ٢/٥٠٩ ، « تبيين الحقائق » : ٢/١٧٦ ـ ١٧٧ ، « البحر الرائق » : ٣/٢٢٩ ـ ٢٣٠ ، « بدائع الصنائع » : ٣/١٥٥٧ ـ ١٥٥٩ ، « المدونة » للإمام مالك: ٢/٣٠٣ ، « الأم » للشافعي : ٥/٣٩ ، « أحكام أهل الملل » للخلّال ، ص (١٧٨ ـ ١٨٤) ، « أحكام أهل الذمة » : ١/٣١٧ وما بعدها ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٤٣٨ ـ ٤٣٩ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٤/١٧٨٧ ، « طريقة الخلاف في الفقه » ص (٨١ ـ ٨٤) ، « تخريج الفروع على الأصول » ص (٢٧٨) .

فقتله مسلم خطأً أو أتلف ماله ، فإنه لا يجب الضمان ، وتجب الكفارة بالقتل ، وإن كان الفعل حراماً ، لأن العصمة المقوّمة تثبت بالدار ، والحرمة تثبت بالإسلام . وقال الشافعي ومالك وأحمد في رواية : تجب الدية والكفارة [١] .

٣ - وثمة مسائل أخرى تتصل بالعبادات وقضائها على من أسلم في دار الحرب وخرج إلى دار الإسلام و لم يعرف أن عليه صلاة وصوماً ... وبعضها يتصل بالقضاء ، وبعضها في المعاملات المالية ، والنكاح والإرث ، وهي تطلب من مظانّها في كتب الفقه [٢] .

وبهذا ينتهي هذا المبحث عن دار الإسلام ودار الحرب ، ليسلمنا ذلك إلى بيان الأصل في العلاقة بينهما . وا لله الموفق .

المبحث الثاني

أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب

نعرض في هذا المبحث للقاعدة والأصل العام في علاقة دار الإسلام بدار الحرب أو علاقة المسلمين بغير المسلمين من خلال رأي الإمام محمد بن الحسن ــ رحمه ا لله ــ موازناً بآراء غيره من الفقهاء ، مع إشارة إلى آراء معاصرة في هذه المسألة ، ونبيّن أولاً معنى كلمة الأصل ليتحرر البحث .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٢٦/١ و ١١٣٦/٥ ، « الجامع الصغير » ، ص (٢٥٧) وفيما سبق ص (٣٠٥) تعليق (٢) .

(٢) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٧/٩ وما بعدها ، « تخريج الفروع على الأصول » ص (٢٧٧ ــ ٢٧٨) ، « تأسيس النظر » للدبوسي ، ص (٧٩ ــ ٨٠) ، « اختلاف الدارين » مقال عزيز خانكي في « مجلة القانون والاقتصاد » السنة الرابعة ١٣٥٢ هـ ، ص (٧٢٣) وما بعدها .

أولاً : معنى كلمة الأصل :

تطلق كلمة « الأصل » في **اللغة العربية** على معنيين :

أحدهما : أساس الشيء الذي يبنى عليه غيره ، من حيث أنه يبتنى عليه ، بناء حسيًّاً أو معنوياً . فالأول كبناء الحائط على أساسه أو السقف على الجدار . والثاني : كبناء الحكم على الدليل ؛ فكلٌّ من الأساس والدليل أصلٌ ، لأنه يبنى عليه غيره .

والثاني : منشأ الشي ، أو ما أُخذ منه الشيء مثل : القطن أصل المنسوجات ، لأنها تنشأ منه وتؤخذ .

ثمَّ كثر استعماله حتى قيل : أصلُ كلِّ شيء : ما يستند ذلك الشيء إليه ؛ فالأب أصل للولد ، والنهر أصل للجدول . كما يطلق أيضاً على ما يتوقف عليه الشيء ، وعلى المبدأ في الزمان ، أو على العلة في الوجود [1] .

ثمَّ نقل علماء الشريعة كلمة « الأصل » إلى معانٍ أُخَر ، مشتركاً اصطلاحياً ، فأصبح يطلق بإطلاقات متعددة وهي :

أ ـ الأصل بمعنى الدليل . وهذا ما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون ، حيث يقولون : الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة . أي : دليلها . والأصل في مشروعية عقد الأمان للحربيين قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [2] .

---

(1) انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ١/١٠٩ ، « المصباح المنير » : ١/١٦ ، « الكليّات » : ١/١٨٨ ـ ١٨٩ ، « المعجم الوسيط » : ١/٢٠ ، « القاموس الإسلامي » لأحمد عطية الله : ١/١٢٦ .

(2) سورة التوبة ، الآية (٦) .

ب ـ الأصل بمعنى الراجح ، أي : الأَوْلى والأحرى من الأمور . مثل قولهم : « الأصل في الكلام الحقيقة » [1] . أي : الراجح عند السامع هو المعنى الحقيقي دون المعنى المجازي ، وقولهم : الكتاب أصل بالنسبة إلى القياس . أي : راجح .

جـ ـ الأصل بمعنى المقيس عليه الذي يقابل الفرع في القياس ، كما في قولهم : الخمر أصل النبيذ ، بمعنى أن الخمر مقيس عليها والنبيذ مقيس .

د ـ الأصل بمعنى القانون والقاعدة الكلية التي تُرَدُّ إليها الضوابط والاستثناءات وتتفرع عنها الأحكام . وهي قضية كلية من حيث اشتمالها على جزئيات موضوعها ، وهي أصول الفقه في الحقيقة ـ كما يقول ابن نجيم ـ كقاعدة « الأصل براءة الذمّة » [2] وقاعدة « العادة مُحَكَّمة » [3] .

هـ ـ الأصل بمعنى المستصحب ، فيقال لمن كان متيقناً من الطهارة ويشك في طروء الحدث : الأصل الطهارة . أي : تستصحب الطهارة حتى يثبت حدوث نقيضها ، لأن اليقين لا يزول بالشك [4] . وكقولهم : طهارة الماء أصل .

---

(١) هذه قاعدة فقهية يتفرع عنها مسائل فقهية كثيرة . انظر : « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٦٩ ـ ٧٠) ، وللسيوطي ، ص (٦٢ ـ ٧٦) ، « شرح القواعد الفقهية » للشيخ أحمد الزرقاء ، ص (٨٣ ـ ٩٠) .

(٢) انظر : « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٥٩ ـ ٦١) ، والسيوطي ، ص (٥٣ ـ ٥٤) ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ٣٥٦/٢ ـ ٣٦٦ .

(٣) المراجع السابقة ، ابن نجيم ، ص (٩٣ ـ ١٠٢) ، والسيوطي ، ص (٨٩ ـ ١٠٠) .

(٤) المراجع السابقة ، ابن نجيم ، ص (٥٧ ـ ٥٩) ، السيوطي (٥٣ ـ ٥٥) ، « مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي » لابن خطيب الدهشة : ١٧٦/١ ـ ١٧٧ ، « شرح القواعد الفقهية » ، ص (٣٥ ـ ٤٢) .

و ـ الأصل بمعنى القاعدة المستمرة . ومن الأمثلة على هذا المعنى قولهم : أكل الميتة على خلاف الأصل . أي : خلاف الحالة المستمرة والقاعدة العامة [1] .

ولا ينافي هذه الأصالة أن يتخلف الأصل في موضع أو موضعين .

فهذه المعاني لكلمة الأصل معانٍ اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي ، فإن المدلول له نوعُ ابتناءٍ على الدليل ، وفروع القاعدة مبنيَّة عليها ، وكذا المرجوح ، كالمجاز مثلاً ، له نوع ابتناءٍ على الراجح ، وكذا الطارئ بالقياس إلى المستصحب ... [2] .

والذي نريده في هذا المقام هو المعنى الأخير لكلمة « الأصل » وهو القاعدة المستمرة . وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة « الأصل » بإطلاقاتها ومعانيها لا تعني حكماً تكليفياً من الوجوب والحرمة ... فإذ قلنا : الأصل في العلاقة بين المسلمين والحربيين هو الحرب أو السلم أو الدعوة ، لا يعني هذا أننا نصدر حكماً تكليفياً على هذه العلاقة بأنها واجب أو حرام مثلاً . وإنما نبيِّن فقط القاعدة العامة المستمرة التي تحكم هذه العلاقة والصِّلات بين المسلمين وغيرهم من الأمم والدول غير المسلمة .

---

(١) انظر معاني كلمة الأصل هذه في : « التلويح على التوضيح » للتفتازاني : ٩/١ ، « مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول » لملا خسرو : ٢٢/١ ، « مسلّم الثبوت مع فواتح الرحموت » : ٨/١ ، « شرح مختصر المنار » لابن قطلوبغا ، ص (٣٩) ، « شرح الكوكب المنير » : ٣٨/١ ـ ٤٠ ، « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (١٥) ، « الكليّات » : ١٨٨/١ ـ ١٨٩ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » : ١٢٢/١ ـ ١٢٤ ، « مقصد النبيه شرح خطبة التنبيه » لابن جماعة ، ص (و) مطبوع مع « التنبيه » للشيرازي ، « أصول الفقه » للشيخ محمد أبو النور زهير : ٥/١ ـ ٦ ، وانظر : « المعجم الفلسفي » ص (١٤) ، إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

(٢) انظر : « كشاف اصطلاحات الفنون » : ١٢٣/١ .

ثانياً : رأي الإمام محمد بن الحسن في أصل العلاقات :

ونبدأ بذكر نبذة مما جاء في كتاب « السِّير الكبير » للإمام محمد ، لنستخلص منها موقفه من هذه المسألة ورأيه فيها لنقارنه بآراء أخرى . قال رحمه الله :

« وإذا لقي المسلمون المشركين ؛ فإن كانوا قوماً لم يبلغهم الإسلام ، فليس ينبغي لهم أن يقاتلوهم حتى يدعوهم .

وإن كان قد بلغهم الإسلام ، ولكن لا يدرون أنّا نقبل منهم الجزية ، فينبغي ألاّ نقاتلهم حتى ندعوَهم إلى إعطاء الجزية . به أَمر رسولُ الله ﷺ أمراء الجيوش . وهو آخر ما ينتهي به القتال . قال الله تعالى : ﴿ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [1] .

إلا أن يكونوا قوماً لا تُقبل منهم الجزية ـ كالمرتدين [2] وعبدة الأوثان من العرب [3] ـ فإنه لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف . فإذا أَبوا الإسلام قوتلوا من غير أن يعرض عليهم إعطاء الجزية » [4] .

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

(٢) أجمعَ العلماء على أن المرتدين لا تقبل منهم الجزية ولا تعقد لهم الذمّة .

انظر : « المبسوط » : ١٠/٧ و ٧٧ ، « المقدمات الممهدات » لابن رشد : ٣٧٦/١ ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٣٩/٢ ، « كشاف القناع » للبهوتي : ١٠٩/٣ . وانظر فيما سيأتي ص (٤٧٧ ـ ٤٨٠) .

(٣) ذهب الحنفية والشافعي وجمهور الحنابلة في أظهر الروايتين ، وجمهور المالكية إلى أنه لا تقبل منهم الجزية ولا تعقد لهم الذمّة . وذهب الإمام مالك في رواية عنه والأوزاعي إلى قبول الجزية من مشركي العرب .

انظر : المراجع السابقة . وفيما سيأتي بالتفصيل ، ص (٤٨١ ـ ٤٨٦) .

(٤) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٧٥/١ ـ ٧٧ .

طبيعة الدعوة الإسلامية :

وحتى يكون رأي الإمام محمد أكثر وضوحاً في هذه المسألة ؛ فإنه ينبغي أن نتعرف على طبيعة الدعوة الإسلامية والنصوص التي تحكم علاقة المسلمين بغيرهم ، وعندئذ يتحدَّد أصل هذه العلاقة .

إن الدعوة الإسلامية التي أنزلها الله تعالى على نبينا محمد ﷺ دعوة عالمية ورسالة خاتمة للرسالات السابقة . أراد الله تعالى لها أن تكون دعوة إنسانية موجهة للبشر جميعاً ، لا تخاطب أقواماً بأعيانهم ولا جنساً بذاته ، رضيها الله تعالى للناس ديناً ، فكانت هي « الدين » الكامل الذي أتمَّ الله تعالى به علينا النعمة فقال : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً ﴾ [(١)] .

وقد تواردت النصوص الشرعية بدلالتها القاطعة على عموم رسالة الإسلام وعالميتها ، منذ بداية الدعوة وهي لا تزال محصورة في شعاب مكة المكرمة ، وأصحابُها لا يزالون يتخفَّون في دار الأرقم بن أبي الأرقم وسط المجتمع الجاهلي الواسع ؛ فمحمد ﷺ رسول الله إلى الناس كافة . قال تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيرا ﴾ [(٢)] .

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [(٣)] .

والخطاب موجَّهٌ للناس جميعاً : ﴿ قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً

---

(١) سورة المائدة ، الآية (٣) .

(٢) سورة سبأ ، الآية (٢٨) .

(٣) سورة الأنبياء ، الآية (١٠٧) .

الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (١) .

والقرآن الكريم أنزله الله تعالى ليكون ذكراً للعالمين جميعاً ، وليس لأمة بعينها : ﴿ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (٢) .

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً ﴾ (٣) .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ (٤) .

بل هو بلاغ لكل من يبلغه خبره وينتهي إليه أمره في عصره وفي سائر العصور إلى يوم القيامة : ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَن بَلَغَ ﴾ (٥) .

والجنُّ والإنس في هذا الخطاب سواء (٦) : ﴿ يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ ﴾ (٧) .

وأشار الرسول ﷺ إلى عموم بعثته وعالمية دعوته فقال : « **أُعطيت خمساً لم يُعْطهنَّ أحدٌ قبلي : كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبُعثت إلى كل أحمر وأسود ـ وفي**

---

(١) سورة الأعراف ، الآية (١٥٨) .

(٢) سورة التكوير ، الآية (٢٧) .

(٣) سورة الفرقان ، الآية (١) .

(٤) سورة النساء ، الآية (١٧٤) .

(٥) سورة الأنعام ، الآية (١٩) .

(٦) للإمام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ رسالة عنوانها « إيضاح الدلالة في عموم الرسالة » ضمن « مجموع الفتاوى » له : ٩/١٩ ـ ٦٥ ، ونشرها الشيخ محمد منير الدمشقي في « مجموعة الرسائل المنيرية » . وانظر : « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » له أيضاً : ١٦٦/١ وما بعدها .

(٧) سورة الأنعام ، الآية (١٣٠) .

لفظ : إلى الناس عامة ـ **وأُحلّت لي الغنائم ولم تحلّ لأحد قبلي ، وجعلت لي الأرض مسجداً وطَهوراً ، فأيّما رجل من أمتي أدركته الصلاة صلّى حيث كان ، ونُصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر ، وأعطيت الشفاعة »** (1) .

وقال عليه الصلاة والسلام : « **فُضِّلْتُ على الأنبياء بستٍّ : أعطيت جوامع الكَلِم ، ونصرت بالرّعب ، وأُحلّت لي الغنائم ، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، وأرسلت إلى الخلق كافة ، وخُتِم بي النبيون »** (2) .

ثمَّ وجَّه الدعوة لأهل الكتاب بخاصة فقال : « **والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة ـ يهودي أو نصراني ـ ثمَّ يموت ولم يؤمن بي إلا كان من أصحاب النار »** (3) .

ومما يشير إلى عالمية دعوته عليه الصلاة والسلام وعموم رسالته : أن المعجزة الكبرى التي أيّده الله تعالى بها ـ مع ما أيّده به من معجزات ـ كانت معجزة خالدة دائمة ، تختلف عن معجزات الأنبياء السابقين ـ عليهم الصلاة والسلام ـ حيث كانت تنقضي معجزاتهم المادية بوقوعها ، ولا يبقى أثرها قائماً ، ولهذا كانت الشرائع قبل شريعة محمد ﷺ إنما خُصَّ بها قوم دون قوم ، وكانت شريعته عامة لجميع الناس . ولما كان هذا كله إنما فضل فيه ﷺ لأنه فضلهم في الوحي الذي استحق به اسم النبوة (4) . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام منبِّهاً على هذا المعنى الذي خصَّه الله تعالى به : « **ما من نبيٍ من الأنبياء إلا قد أُعطي من الآيات ما مثلُه آمن عليه**

---

(1) أخرجه البخاري في التيمم : ٤٣٦/١ ، ومسلم في المساجد : ٣٧٠/١ .

(2) أخرجه مسلم ، في الموضع السابق ، ص (٣٧١) .

(3) أخرجه مسلم في الإيمان : ١٣٤/١ . وانظر : « الإسلام وعلاقته بالشرائع الأخرى » ، ص (٦٠ ـ ٧٢).

(4) انظر : « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص (١٠٣) (طبعة المكتبة المحمودية) .

البشر ، وإنّما كان الذي أُوتِيتُه وحياً أوحى الله إليَّ ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة » [1] .

فهذه الدعوة الأخيرة الخاتمة الناسخة للدعوات السابقة [2] ، رسالة مفتوحة إلى الأمم كلها ، وللأجيال كلها ، وليست رسالة مغلقة على أهل زمان أو أهل مكان ، فناسب أن تكون معجزتها مفتوحة كذلك للقريب والبعيد ، لكل أمة ولكل جيل . والخوارق القاهرة لا تلوي إلا أعناق من يشاهدونها ، ثمَّ تبقى بعد ذلك قصة تروى لا واقعاً يُشْهد [3] .

وإن مما يدل على عالمية الإسلام وأنه خطاب موجَّه للإنسان بما هو إنسان دون النظر إلى جنسه أو لونه أو إقليمه : **أن الإسلام هو نظام الكون كله** ؛ فإن كلَّ ما في هذا الكون من أصغر ذرة فيه إلى أكبر جرم من الأجرام السماوية ، إنما يخضع لله سبحانه وتعالى خضوعاً اضطرارياً ، فقد اتجهت إرادة الله تعالى إلى هذا الكون فأوجدته ، وأودعه ـ سبحانه ـ قوانينه التي يتحرك بها ، والتي تتناسق بها حركة أجزائه فيما بينها كما تتناسق حركته الكلية سواء بسواء . قال سبحانه وتعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَاهُ أَنْ نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[4] .

﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً ﴾ [5] .

---

(١) أخرجه البخاري في فضائل القرآن ، باب كيف نزل الوحي : ٣/٦ ، ومسلم في الإيمان ، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ : ١٣٤/١ . واللفظ له .

(٢) إذا كانت شريعة الإسلام شريعة عامة خالدة وخاتمة للشرائع فهذا يقتضي أن تكون ناسخة لغيرها بعد بعثة محمد ﷺ مع الإيمان بأصول الشرائع المنزلة قبل أن يدخلها التحريف والتغيير ، ولذلك فالقرآن الكريم نزل مهيمناً على الكتب السابقة كما قال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَآ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ ﴾ المائدة ، الآية (٤٨) ، فلا يقبل الله تعالى من الناس ديناً إلا هذا الدين ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ آل عمران ، الآية ٨٥ .
انظر : « الإسلام وعلاقته بالشرائع الأخرى » ، ص (٥١ ـ ٩٢) والمراجع المشار إليها فيه .

(٣) انظر : « في ظلال القرآن » للأستاذ سيد قطب : ٢٥٨٤/١٩ .

(٤) سورة النحل ، الآية (٤٠) .

(٥) سورة الفرقان ، الآية (٢) .

وهذا الإنسان ـ كذلك ـ في جانب من جوانب وجوده منقادٌ لقانون الفطرة مجبول على اتّباعه . وفي جانب آخر أُوتي حرية الاختيار والرأي والعمل . وحتى يتم التناسق بين هذين الجانبين من جهة ، وبين وجوده كله ووجود الكون ونظامه من جهة أخرى ، حتى يتم هذا وذاك لا بُدَّ أن يخضع الإنسان لله سبحانه وتعالى ويستسلم له ويدين بشرعه . وهكذا يكون الإسلام دين البشرية كلها ، بل دين الموجودات كلها ، تلك التي تخضع لله سبحانه وتطيع [1] :

﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [2] .

﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ [3] .

ومما يؤيد عموم دعوة الإسلام للبشرية جميعها مما يتصل بهذا الجانب الذي أشرنا إليه : **أن الواقع العملي لسيرة النبي ﷺ في دعوته جاء يترجم عن هذه الدعوة العالمية** . فبعد أن كان ﷺ يعرض نفسه على القبائل في موسم الحج وفي المواسم الأخرى ، يدعوهم إلى الإسلام [4] ، وبعد أن انتقل بالدعوة إلى المدينة الطيبة وأعلى الله دينه ومكّن له في الجزيرة العربية ... بعدئذ بدأ ﷺ يبعث بالكتب والرسائل إلى الملوك والأمراء وزعماء العالم يدعوهم إلى الإسلام ، فكتب إلى هرقل عظيم

---

(١) انظر بالتفصيل : « مجموعة الرسائل » لابن تيمية : ١/١ـ٤٥ تحقيق د. محمد رشاد سالم ، « مبادئ الإسلام » للمودودي ، ص (٦ ـ ٩) ، « في ظلال القرآن » : ٥٤٦/١ و ٢٠٥٢/٤ .

(٢) سورة الإسراء ، الآية (٤٤) .

(٣) سورة آل عمران ، الآية (٨٣) .

(٤) انظر : « السيرة النبوية » لابن هشام : ٤٢٢/١ ـ ٤٢٨ ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، « البداية والنهاية » لابن كثير : ١٣٥/٣ ـ ١٤٨ .

الروم [1] ، وكتب إلى كسرى عظيم فارس [2] ، وكتب إلى نجاشيّ الحبشة [3] ، وكتب إلى المقوقس ملك مصر والإسكندرية [4] ، وكتب إلى غيرهم من الملوك والزعماء [5] .

وقد قام الرسول عليه الصلاة والسلام ـ بإبلاغ هذه الدعوة ، فصدع بالأمر ودعا الناس جميعاً إلى دين الله تعالى : ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [6] .

﴿ قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَآ أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [7] .

---

(١) انظر : « صحيح البخاري » كتاب الجهاد ، باب دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام : ١٠٩/٦ ـــ ١١١ ، « صحيح مسلم » باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل : ١٣٩٣/٣ ، « سنن سعيد بن منصور » :١٨٧/٢ ـ ١٨٩ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ص (١٠٧ ـ ١١٥) .

(٢) انظر : « صحيح البخاري » كتاب المغازي : ١٢٦/٨ ـــ ١٢٨ ، « مجموعة الوثائق السياسية » ، ص (١٣٩ ـ ١٤٠)

(٣) انظر : « صحيح مسلم » الموضع السابق ، « مجموعة الوثائق السياسية » ، ص (١٠٠ ـ ١٠٤) .

(٤) انظر : « زاد المعاد » لابن قيم الجوزية : ٦٩١/٣ ، « نصب الراية » للزيلعي : ٤٢١/٤ ـــ ٤٢٢ ، « مجموعة الوثائق السياسية » ، ص (١٣٥ ـ ١٣٧) .

(٥) انظر : « زاد المعاد » : ٦٩٢/٣ ـــ ٦٩٧ ، « مجموعة الوثائق السياسية » ، ص (١٤٦) وما بعدها . وراجع : « المعين الرائق في سيرة سيد الخلائق » د. سعيد محمد صوابي : ٢٧/١ ـ ٣٣ ، « الدراسات المتعلقة برسائل النبي ﷺ إلى الملوك في عصره » د. عزالدين إبراهيم . ضمن « البحوث والدراسات المقدمة للمؤتمر العالمي الثالث للسنة والسيرة النبوية » المنعقد في قطر ، محرم ١٤٠٠ ، حـ٦ ص (٢٤٧ ـ ٣٨٤)، « المجتمع المدني في عهد النبوة » د. أكرم ضياء العمري ، ص (١٥٥) وما بعدها ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ٥٢٨/١ وما بعدها .

(٦) سورة الحجر ، الآية (٩٤) .

(٧) سورة يوسف ، الآية (١٠٨) .

﴿ يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ [1] .

وهذه الدلائل كلها تقوم شاهداً عدلاً وحجة قاطعة على أن الإسلام دعوة للناس جميعاً منذ اللحظة الأولى التي بعث الله تعالى فيها نبيه محمداً ﷺ وأمره بالقراءة باسم ربه « الذي خلق » ، إذ موضوعها هو « الإنسان » وهي موجهة كذلك « للإنسان » بما أنه إنسان ، والكلُّ في هذا سواء . واستمر النبي ﷺ في القيام بهذه الدعوة إنفاذاً لأمر ربه تبارك وتعالى حتى دخل الناس في دين الله أفواجاً . وحمل الرسالةَ خلفاؤه من بعده ، وأعلى الله كلمته وأظهر دينه على الأديان كلها [2] .

علاقة دعوة ينبثق عنها أصل العلاقات الدولية :

ومن ذلك كله يمكن أن ندرك أن علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم الأخرى ـ على

---

(١) سورة المائدة ، الآية (٦٧) .

(٢) ولذلك كان من العجب والغريب ، بعد معرفة هذه الأدلة والشواهد ، ما يلهج به بعض المستشرقين ممن عنوا بدراسة السيرة النبوية ودعوة الإسلام ، من إنكارهم هذه الصفة العالمية للإسلام ، حيث يقول وليم موير مثلا : « إن فكرة عالمية الرسالة قد جاءت فيما بعد . وإن هذه الفكرة على الرغم من كثرة الآيات والأحاديث التي تؤيدها ، لم يفكر فيها محمد نفسه . وعلى فرض أنه فكّر فيها ، فقد كانت الفكرة غامضة ، فإن عالمه الذي كان يفكر فيه إنما كان بلاد العرب ، كما أن هذا الدين الجديد لم يهيأ إلا لها ، وأن محمداً لم يوجّه دعوته منذ بعث إلى أن مات إلا للعرب دون غيرهم . وهكذا نرى أن نواة عالمية الإسلام قد عرفت ، ولكنها إذا كانت قد اختمرت ونمت بعد ذلك ، فإنما يرجع هنا إلى الظروف والأحوال أكثر منه إلى الخطط والمناهج » . ويذهب كذلك كايتاني إلى هذا الرأي . انظر : « الدعوة إلى الإسلام » تأليف توماس أرنولد ، ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبدالمجيد عابدين ، ص (٤٩ ـ ٥٠) (مكتبة النهضة ، ١٩٧٠ م) .

وهذا نموذج لتفكير المستشرقين ومناهجهم وأساليبهم يشير إلى أن بعضهم يقول ما لا يعقل أو يفكر بأدوات تفكير لا يفكر فيها إلا أمثالهم . فكيف جاءت فكرة عالمية الإسلام فيما بعد رغم الآيات المكية والواقع العملي للدعوة ؟ وهل كان هرقل وكسرى والنجاشي عرباً يوجه إليهم النبي ﷺ الدعوة على أنهم عرب ؟ !

اختلاف ألوانها ولغاتها وأديانها ـ ليست في حقيقتها علاقة سلم ولا علاقة حرب ابتداءً ، وأن الأصل ليس هو السلم بإطلاق ، وليس هو الحرب بإطلاق ، « وإنما هي علاقة دعوة ، فالأمة المسلمة أمة دعوة عالمية تتخطى في إيمانٍ وسموٍّ وعفوية كلَّ الحدود والحواجز التي تنتهي إليها ، أو تتهاوى عندها المبادئ الأخرى ، سواء كانت هذه الحدود والحواجز جغرافية أو سياسية أو عرقية أو لغوية ... وهي بذلك تفتح أبواب رحمة السماء لأهل الأرض أجمعين » [1] .

وإنما تكون العلاقة ـ بعد ذلك ـ علاقة سلم أو حرب ، ويكون الأصل هو السلم أو الحرب ، بعد تحديد موقف الأمم والدول الأخرى من دعوة الإسلام قبولاً أو رفضاً . ولذلك يقول الدكتور الغنيمي : « إن علاقة الدولة الإسلامية بأيٍّ من دول دار المخالفين تتوقف على سياسة تلك الدول من الدولة الإسلامية . وتلك ـ لعمر الحق ـ بديهة من بديهيات السياسة الدولية . فإن هي نهجت منهج الموادعة والمسالمة كان حكمها هو ما قررت الآية الكريمة : ﴿ لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [2] . وعندئذٍ لا يطلب من المسلمين أن يمارسوا إكراهاً على هؤلاء لأن الإقساط يتنافى مع الإكراه » [3] .

---

(١) « ما هي علاقة الأمة المسلمة بالأمم الأخرى ؟ » د. أحمد محمود الأحمد ، ص (٧ ـ ٨) . وانظر : « الأصول الشرعية للعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم » د. محمد أبو الفتح البيانوني ، مقال بمجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، عدد محرم ١٤١٣ هـ .

(٢) سورة الممتحنة ، الآية (٨) .

(٣) انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. محمد طلعت الغنيمي ، ص (١٠٤) . وراجع : « الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي » د. عبدالله إبراهيم الطريقي ، ص (٢٦) . وعند تقديم هذا الكتاب للمطبعة اطلعت على كتاب « المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية » بإشراف د. نادية محمود مصطفى ، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، وقد انتهى إلى أن الدعوة هي مناط العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية . انظر ص (١٦٠) وما بعدها .

بل إننا نقول : إن الإكراه يتنافى دائماً مع الإقساط ، وحتى في الحرب لا يجوز أن يقع إكراه على قبول الدين . ونقول أيضاً : إن وقفت دار المخالفين من الدعوة الإسلامية موقف الرفض والعداء والحرب ، فإن حكمها هو ما قررته الآية الكريمة التي جاءت تالية للآية السابقة ، وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [1] .

وهذا الذي انتهينا إليه هو ما يفهم من كلام الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله تعالى ـ الذي نقلناه عنه آنفاً ، حيث قرر أنه إذا لقي المسلمون المشركين وكانوا لم يبلغهم الإسلام ، فليس ينبغي لهم أن يقاتلوهم حتى يدعوهم ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [2] . وبه أوصى رسول الله ﷺ أمراء الجيوش ، فقال : « ... **فادعوهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله** » [3] . ولأنهم ربما يظنون أنا نقاتلهم طمعاً في أموالهم وسبي نسائهم وذراريهم . ولو علموا أنّا نقاتلهم على الدين أجابوا إلى ذلك من غير أن تقع الحاجة إلى القتال . وفي تقديم عرض الإسلام عليهم دعاء إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، فيجب البداية به [4] .

ولذلك يقول العلامة أبو القاسم السِّمْنَانِيُّ الحنفي (٤٩٩ هـ) : « وكل من لم

---

(١) سورة الممتحنة ، الآية (٩) .

(٢) سورة الإسراء ، الآية (١٥) .

(٣) قطعة من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه ، أخرجه مسلم في الجهاد ، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث : ١٣٥٧/٣ ، ورواه الحارثي من طريق أبي يوسف ، والحسن بن زياد وزُفَر بن الهذيل ومحمد بن الحسن والقاسم ابن معن وحماد بن أبي حنيفة وغيرهم عن أبي حنيفة . وأخرجه الجماعة إلا البخاري من هذا الطريق . انظر : « جامع المسانيد » للخوارزمي: ٢٩١/١ ـ ٢٩٢، « عقود الجواهر المنيفة في أدلة أبي حنيفة » للزبيدي : ١٩٥/١.

(٤) انظر : « شرح السِّيَر الكبير » للسرخسي : ٧٥/١ ـ ٧٦ .

تبلغه الدعوة إلى الإسلام : فالسنة أن يُدْعَى إلى الإسلام ، ويعلم ما يدعى إليه ، ونبين له شرائعه وفرائضه وأحكامه ، فإن أسلم كُفَّ عنه وخلّي وشأنه ، ودُعِي إلى التحول إلى دار الإسلام والكون فيها ، فإن لم يُجِبْ إلى ذلك كله دُعي إلى الجزية ، فإن بذلها كُفّ عنه ، وإن امتنع استعين با لله وقوتلوا على اسم ا لله وملة رسول ا لله ﷺ »[1] .

ويقول الكاساني (ت ٥٨٧) : « إن كانت الدعوة لم تبلغهم فعلى المجاهدين الافتتاح بالدعوة إلى الإسلام باللسان ، لقول ا لله تبارك وتعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[2] . ولا يجوز لهم القتال قبل الدعوة ؛ لأن الإيمان وإن وجب عليهم قبل بلوغ الدعوة بمجرد العقل فاستحقوا القتل بالامتناع ، لكن ا لله تبارك وتعالى حرَّم قتلهم قبل بعثِ الرسول عليه الصلاة والسلام وبلوغِ الدعوة إياهم ، فضلاً منه ومِنّةً ، قطعاً لمعذرتهم بالكلّية ... ولئلا يبقى لهم شبهة عذر ﴿ فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ ﴾[3] .

كما يجب تقديم هذه الدعوة كذلك ، لأن القتال ما فرض لعينه وذاته ، بل للدعوة إلى الإسلام . والدعوة دعوتان : دعوة بالبنان وهي القتال ، ودعوة بالبيان وهو اللسان ، وذلك بالتبليغ . والثانية أهون من الأولى ، لأن في القتال مخاطرة بالروح والنفس والمال . وليس في دعوة التبليغ شيء من ذلك ، فإذا احتمل المقصود بأهون الدعوتين لزم الافتتاح بها »[4] .

---

(١) « روضة القضاة وطريق النجاة » للسمناني : ١٢٣٧/٣ ، تحقيق د. صلاح الدين الناهي ، (الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت) . وانظر : « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٧/٤ .

(٢) سورة النحل ، الآية (١٢٥) .

(٣) سورة القصص ، الآية (٤٧) .

(٤) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٠٤/٩ ـ ٤٣٠٥ بتصرف يسير . وراجع : « غياث الأمم في التياث الظُّلَم » المشهور بـ « الغياثي » للإمام الجويني ، ص (٢٠٧) تحقيق د. عبدالعظيم الديب .

وهذا يعني : أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم من أهل الحرب في هذه الحال هو السلم . ويبقى هذا الأصل قائماً إذا كان قد بلغهم الإسلام ولكن لا يدرون أنا نقبل منهم الجزية ونعقد لهم الذمّة . فينبغي ألاّ نقاتلهم حتى ندعوهم إلى ذلك ، وبهذا أمر النبي ﷺ أمراء الجيوش ، وهو آخر ما ينتهي به القتال ، وفي هذا التزام بعض أحكام المسلمين ، والانقياد لهم في المعاملات ، فيجب عرضه عليهم إذا لم يعلموا به [1] .

وتتحول هذه العلاقة إلى علاقة حرب فيما عدا ذلك « فإن كانوا قوماً لا تقبل منهم الجزية كالمرتدين وعبدة الأوثان من العرب ، فإنه لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف . فإذا أبوا الإسلام : قوتلوا من غير أن يعرض عليهم إعطاء الجزية » [2] .

وروى الإمام محمد أيضاً عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال : « كان رسول الله ﷺ لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو القتل » وقال : بهذا كان يأخذ أبو يوسف [3] .

وكذلك : من تقبل منهم الجزية ، إذا عرض عليهم الإسلام ولم يقبلوه ، وعرضت عليهم الجزية فلم يقبلوها أو يلتزموا بها ، فإن العلاقة بهم علاقة حرب . لذلك قال الإمام محمد بن الحسن : « فينبغي أن لا نقاتلهم حتى ندعوهم إلى إعطاء الجزية . وهو آخر ما ينتهي به القتال » يعني : فإن لم يلتزموا ذلك فقد وجب علينا قتالهم .

---

(١) انظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ٧٦/١ ، وراجع « المبسوط » : ٧/١٠ ، « البدائع » : ٤٣٠٥/٩ .

(٢) « السِّيَر الكبير » : ٧٦/١ - ٧٧ و ١٨٩ . مع شرح السَّرْخَسِيّ ، وانظر : « الجامع الصغير » للشيباني ، ص (٢٤٨ - ٢٤٩) ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٢٦١/١ ، « تفسير القرطبي » : ٢٧٣/١٦ حيث قال : « حكم من لا تقبل منه الجزية أحد أمرين : إما المقاتلة وإما الإسلام ، لا ثالث لهما » .

(٣) انظر : « كتاب السِّيَر » للشيباني ، ص (٢٢٢) بتحقيق د. مجيد خدوري ، « شرح السِّيَر الكبير » : ١٧٠٨/٥.

ثالثاً : مذهب جمهور الفقهاء :

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الأصل في العلاقة بغير المسلمين ـ عند امتناعهم عن الإسلام أو الجزية ـ هو الحرب والقتال ، وأن السلم ليست إلا هدنة يستعدُّ بها لاستئناف القتال والاستعداد له [1] . فلا ينبغي موادعة أهل الشرك إذا كان بالمسلمين عليهم قوة ، لأن فيه ترك القتال المأمور به [2] .

وإن لم يكن بالمسلمين عليهم قوة فلا بأس بالموادعة ، لأنها خير للمسلمين ، ولأن هذا من تدبير القتال . وحينئذ تكون الموادعة جهاداً معنىً ، لأن المقصود ـ وهو دفع الشر ـ حاصلٌ بها . وان السلم المطلق لا يكون إلا بإسلامٍ أو أمانٍ ـ أي بالدخول في دين الإسلام أو الرضا بعقد الذمّة . ولذلك قالوا : يُقَاتَل أهل الكتاب والمجوس حتى يُسْلِموا أو يعطوا الجزية ، ويقاتَل من سواهم من الكفار حتى يُسْلِموا .

---

(١) جعل الأستاذ ظافر القاسمي هذا المذهب نظرية لفريق من الباحثين المتأخرين . وناقش ذلك من خلال ردّه على الشيخ صالح اللحيدان في كتابه « الجهاد في الإسلام » فأوهم الأستاذ القاسمي أن هذا مذهب الباحثين المتأخرين ، بل مذهب فريق منهم . بينما نجد أن هذا مذهب عامة الفقهاء المتقدمين ، و لم نجد ـ كما سيأتي ـ لأيٍّ منهم ما يخالف ذلك ، إلا ما روي عن سفيان الثَّوْرِيّ رحمه الله في الجهاد الدفاعي وعدم وجوب البدء بالقتال إن لم يقاتلونا . وإن كان هذا في غير ما نحن فيه ، لأنه رحمه الله لم يحرم الجهاد أو يمنعه بل هو ينفي وجوب البدء إن لم يقاتلونا . وقد وضعه بعض الكاتبين في غير موضعه وأنطقوا الإمام سفيان رحمه الله بما لم يقل به .

وانظر : « الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام » تأليف ظافر القاسمي ، ص (١٦٠) وما بعدها ، (طبعة دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٢ م) .

(٢) وبهذا التقييد لأصل العلاقة بغير المسلمين ـ أي عند الامتناع عن الإسلام أو الجزية ـ يظهر أن مذهب جمهور الفقهاء يتفق مع ما تقدم في مذهب الإمام محمد ـ رحمهم الله جميعًا ـ وليس الأمر كما يجعله كثير من المؤلفين الذين تناولوا هذه المسألة بالبحث فخلصوا إلى أن العلاقة إنما هي علاقة حرب عند الجمهور ، وعلاقة سلم عند آخرين . انظر فيما سيأتي ص (٤١٦) .

وهذا هو الذي نصَّ عليه الشافعي ـ رحمه الله ـ حيث قال : « حَكَمَ الله عزَّ وجلَّ في المشركين حكمين : فحكم أن يقاتل أهل الأوثان حتى يسلموا ، وأهل الكتاب حتى يعطوا الجزية إن لم يسلموا » (١) .

وقالوا : إن الجهاد لإعلاء كلمة الله ، وقتال الكفار الذين امتنعوا عن الإسلام وأداء الجزية ـ وهم ممن تُقْبل منهم ـ واجب كفائي على المسلمين كل سنة وإن لم يبدؤونا بالقتال . وإن دعت الحاجة إلى القتال في كل عام أكثر من مرة وجب ذلك عليهم . ولهذا لا تجوز المهادنة مع الأعداء إذا كانت الهدنة مطلقة لم تقيد بمدة (٢) ، لأن الإطلاق يقتضي التأبيد ، وذلك يفضي إلى ترك الجهاد بالكلية ، وهو غير جائز (٣) .

قال الإمام محمد بن الحسن في « السِّير الكبير » : « الجهاد واجب على المسلمين ،

---

(١) « أحكام القرآن » للشافعي : ٥٦/٢ ، وراجع « الأم » : ١٥٥/٤ ـ ١٥٦ .

(٢) وهذا أحد القولين في مذاهب العلماء . وفي قول آخر أنه يجوز ذلك وهو الذي نصَّ عليه الشافعي في « المختصر » . والمذكور عن أبي حنيفة : أنها لا تكون لازمة بل جائزة ، فإنه جوَّز فسخها متى شاء . وهذا القول الثالث مال إليه ورجحه ابن قيم الجوزية واستدل له بجملة أدلة .

انظر : « أحكام أهل الذمّة » : ٤٧٦/٢ ـ ٤٩٠ . وفيما سيأتي ص (٦٨٢ ـ ٨٨٦) .

(٣) انظر نصوص العلماء وأقوالهم في : « المبسوط » : ٢/١٠ ـ ٣ و ٢٧ ، « فتح القدير » : ٢٨٢/٤ ومعه « العناية » ، « شرح السِّير الكبير » : ١٨٧/١ ـ ١٩٠ ، « مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر » للشيخ داماد : ٦٣٢/١ ، « الفتاوى البزازية » : ٣٠٩/٣ بهامش « الفتاوى الهندية » ، « كشف الرمز عن خبايا الكنز » للحموي (مخطوط ورقة (٩٨) من المجلد الأول) ، « الكافي في فقه أهل المدينة » لابن عبدالبر : ٤٦٦/١ ، « الشرح الصغير على أقرب المسالك » : ٩/٣ ـ ١٠ ، « المجموع شرح المهذب » : ٤٧/١٨ ـ ٤٨ و ٢٢١ ـ ٢٢٨ من تكملة المطيعي ، « روضة الطالبين » : ٢٠٨/١٠ و ٣٣٥ ـ ٣٣٦ ، « الأحكام السلطانية » ص (٥٢) ، « كشاف القناع » : ٢٨/٣ ، « المغني » : ٣٨١/١٠ ـ ٣٨٣ ، « الشرع الدولي في الإسلام » ، ص (١١١ ـ ١١٧) ، « السياسة الشرعية » للشيخ خلاف ، ص (٦٤ و ٦٨ ـ ٧٠) ، « مجموعة بحوث فقهية » د. عبدالكريم زيدان ، ص (٥٣ ـ ٥٤) ، « مجلة القانون والاقتصاد » السنة الرابعة ، العدد (٤) ١٣٥٣ هـ مقال عزيز خانكي عن « اختلاف الدارين » .

إلا أنهم في سعة من ذلك حتى يُحتاج إليهم لقوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ ﴾ [1] . ولقوله : ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ﴾ [2] . حتى لو اجتمع المسلمون على تركه اشتركوا في المأثم . وفي مثل هذا يجب على الإمام النظر للمسلمين ، لأنه منصوب لذلك نائب عن جماعتهم . فعليه ألاّ يعطل الثغور ، ولا يَدَع الدعاء إلى الدين ، وعليه حثُّ المسلمين على الجهاد ، ولا ينبغي أن يَدَع المشركين بغير دعوة إلى الإسلام أو إعطاء الجزية إذا تمكن من ذلك » [3] .

هذه خلاصة ما جاء من نصوص عند العلماء المتقدمين ، وهو ما نصّ عليه أيضاً المتأخرون من العلماء المحققين ، فقال الشوكانيُّ (١٢٥٠ هـ) :

« وأما غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر ، وحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية ، أو القتل ، فهو معلوم من الدين بالضرورة الدينية ، ولأجله بعث الله تعالى رسله وأنزل كتبه ، وما زال رسول الله ﷺ منذ بعثه الله ـ سبحانه وتعالى ـ إلى أن قبضه إليه جاعلاً هذا الأمر من أعظم مقاصده ومن أهم شؤونه . وأدلة الكتاب والسنة في هذا لا يتسع لها المقام ، ولا لبعضها . وما ورد في موادعتهم أو في تركهم إذا تركوا المقاتلة : فذلك منسوخ ـ باتفاق المسلمين ـ بما ورد من إيجاب المقاتلة على كل حال مع ظهور القدرة عليهم والتمكن من حربهم وقصدهم في ديارهم ... » [4] .

---

(١) سورة التوبة ، الآية (١٢٣) .

(٢) سورة الحج ، الآية (٧٨) .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٨٧/١ ـ ١٨٩ مع شرح السَّرْخَسِيّ .

(٤) انظر : « السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار » للشوكاني : ١٥٨/٤ ـ ١٥٩ . وهو بحروفه في « الروضة الندية » لصديق حسن خان : ٤٧٩/٢ ـ ٤٨٠ . وقارن بـ « أحكام أهل الذمّة » : ٤٧٦/٢ ـ ٤٩٠ .

وقال السيِّد صدِّيق حسن خان عن جواز الصلح مع الكفار (١٣٧٠ هـ) :

ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز أن يكون أكثر من عشر سنين ، لأن الله سبحانه قد أمرنا بمقاتلة الكفار ، فلا يجوز مصالحتهم بدون شيء من جزية أو نحوها . ولكنه لما وقع ذلك من النبي ﷺ كان دليلاً على الجواز إلى المدة التي وقع الصلح عليها . **ولا تجوز الزيادة عليها ، رجوعاً إلى الأصل وهو وجوب مقاتلة الكفار ومناجزتهم الحرب** ... »[1] .

ولذلك يرى الدكتور مصطفى كمال وصفي أن علاقة المسلمين مع غير المسلمين لا تقوم على وجهها الإسلامي إلا إذا كان للمسلمين هيبة تكفل لهم قيام الأحكام الشرعية وحسن تطبيقها ، فإن تطبيق الشريعة الإسلامية في المحيط الدولي يتطلب عزاً وكرامة وهيبة ، فيكون لتسامحها ومرونتها أثره في حسن الدعوة وحسن التمثل بالمسلمين . وبدون ذلك فإن التحدث بالعزة الإسلامية يحمل على الاستخفاف فتطمع فينا الدول ، وينتهزون ذلك ويستغلّونه لمصالحهم ، كما حدث بالنسبة لمعاهدات الامتيازات التي أولاها العثمانيون ـ وهم في قوتهم ـ للأوربيين ، فكانت أول مسمار في نعش هذه الدولة .

ومن أهم ما يوجبه الإسلام أن نقوم ببثّ الهيبة الإسلامية كل سنة بإظهار القوة

---

(١) انظر : « الروضة الندية » ٤٧٩/٢ ـ ٤٨٠ . ومن العلماء المعاصرين الذين قالوا بأن الأصل في العلاقات هو الحرب : الشيخ أحمد إبراهيم وعزيز خانكي في مجلة القانون والاقتصاد (عدد الحجة ١٣٥٣ هـ) وسليمان بن حمدان في كتابه « دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع » ، و د. عبدالكريم زيدان في « مجموعة بحوث فقهية » ، ص (٥٤) ، و د. سلامة الدقس في « آيات الجهاد في القرآن » ص (٧٦) وما بعدها ، و د. مصطفى وصفي في « المشروعية » ص (٥٣ ـ ٥٤) ، وغيرهم . وأستاذنا الدكتور محمد فوزي فيض الله في كتابه « صور وعبر من الجهاد النبوي » ، والدكتور محمد عبدالصمد مهنا (أستاذ القانون الدولي بالأزهر) في مجلة الأزهر ، ربيع الأول ١٤١٧ هـ .

العسكرية الإسلامية على الحدود ، فإن القيام بالغزوات الآن محفوف بالقيود الدولية ، لذلك يجب ـ على الأقل ـ بثُّ الهيبة على الحدود بعد تحرير أراضي المسلمين والجهاد لنصرة أقلياتهم المغلوبة ، وهو عمل يسهل مع مضي الوقت وزيادة النفوذ الدولي ، وإن يكن صعباً في البداية ، كما يجب القيام بالدعوة والتوعية بصورة فعَّالة موازية للحرب المضادة على الأقلّ [1] .

رابعاً : الأدلة على الأصل في العلاقات :

واستدل جمهور الفقهاءعلى ما ذهبوا إليه بأدلة من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، ومن الواقع العملي في السيرة النبوية ، ومن المعقول :

أ ـ **فمن القرآن الكريم** ؛ عموم الآيات الموجبة للجهاد والقتال ، التي لم تقيِّد الوجوب ببداءة الكفار لنا بالقتال . كقوله تعالى :

١ ـ ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ . وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُم وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ . فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [2] .

فقد أمر الله تعالى بقتال الكفار وأهل الشرك الذين يناصبون المسلمين القتال ويتوقع ذلك منهم ، فهم بحالة من يقاتلوننا فعلاً ، لأن جواز دفع المقاتَلِ عن نفسه ما كان محرَّماً قط حتى يقال إنه أذن فيه بعد التحريم ، وإنما المراد به : الذين يقاتلونكم

---

(١) انظر : « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٣٣٩ ـ ٣٤١) .

(٢) سورة البقرة ، الآيات (١٩٠ ـ ١٩٣) .

ديناً ، ويرون ذلك جائزاً اعتقاداً ، ولم يرد به حقيقة القتال [1] . ويؤيد ذلك أن الله تعالى أخبر أن هذا شأنهم دائماً فقال : ﴿ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ﴾ [2] .

أما الذين ليس من شأنهم القتال ، كالنساء والصبيان والرهبان ، فإن هؤلاء لا يجوز قتلهم ، لئلا يكون ذلك عدواناً ، إذ أن العدوان يكون بقتلهم وقتل من أعطى الجزية من أهل الكتاب والمجوس . فإن انتهوا عن الشرك والكفر بالله وعن قتال المسلمين ، بأن دخلوا في الإسلام أو قبلوا الخضوع لأحكامه بالتزام الجزية وعقد الذمّة لهم ، فإن الله يغفر لهم ما قد سلف .

ثمَّ أمر الله تعالى بقتال المشركين الذين يقاتلون المسلمين حتى لا يكون شرك بالله ، وحتى لا يُعْبَد دونه أحد ، وتضمحلَّ عبادة الأوثان والآلهة والأنداد ، وتكون العبادة والطاعة لله وحده دون غيره [3] .

---

(١) ولذلك لا يصح قول الدكتور محمد كامل ياقوت في كتابه « الشخصية الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية » ص (٣٨٨) : « إن الآية انصبت على تقرير مبدأ تحريم الحرب والقتال إلا في حالة وحيدة ، حالة الدفاع ضد عدوان قائم وفي حدود هذا الدفاع ، واعتبرت تعدي حدود الدفاع الشرعي عدواناً حرَّمه الشرع ... وإن النصوص لا تجيز إلا قتال المعتدين ثمَّ لا تجيز قتال المعتدين إلا إلى الحد الكافي لحسم عدوانهم دون التمادي في القتال » .

وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ تفصيل لهذا عند الكلام على الجهاد هل هو دفاع أم هجوم ؟

(٢) سورة البقرة ، الآية (٢١٧) .

(٣) يقول علماء اللغة العربية : إن « حتى » تدخل على الفعل المضارع فينصب بعدها بأن مضمرة وجوباً وذلك مشروط بأن تكون دلالة الفعل بعدها على الاستقبال . لذلك يقول العلامة جمال الدين محمد بن مالك الطّائي الجياني في كتابه « شرح الكافية الشافية » : ٣/١٥٤٢ : « إنَّ (حتى) ينتصب الفعل بعدها بـ « أن » واجبةَ الإضمار . والغالب كون ما بعدها في النصب غايةً لما قبلها ، كقوله تعالى : ﴿ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى ﴾ [طه ، ٩١] . وقد تكون للتعليل وعلامتها أن يَحْسُن في =

وهذا ما ذهب إليه حبر الأمة وترجمان القرآن ابن عباس رضي ا لله عنهما ، وذهب إليه عمر بن عبدالعزيز ، ومجاهد ، وقتادة ، ومقاتل من علماء السلف ، وهو ما رجَّحه الإمام الطبري وجمهور المفسرين رحمهم ا لله تعالى .[1]

ولذلك قال الجصَّاص : « وقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾[2] ، يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر . قال ابن عباس ، وقتادة ، ومجاهد ، والربيع بن أنس : « الفتنة » هاهنا : الشرك . وإنما سمي الكفر « فتنة » لأنه يؤدي إلى الهلاك كما تؤدي إليه الفتنة ... وأما « الدين » فهو الانقياد لله تعالى بالطاعة . وأصله في اللغة ينقسم إلى معنيين ؛ أحدهما الانقياد . والآخر العادة . والدين الشرعي هو الانقياد لله عزَّ وجلَّ والاستسلام له على وجه المداومة والعادة . ودين ا لله هو الإسلام ، لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ ﴾[3] »[4] .

=

موضعها (كي) ... ولا يكون الفعل في الحالين إلا مستقبلاً » . وفي ضوء هذا التوجيه اللغوي النحوي يفهم أن المراد من قوله تعالى : ﴿ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ الاستمرار في القتال حتى تمتنع الفتنة مستقبلاً ، فهي إذن ليست في موضع الدلالة على أنه لا يكون قتال إلا إذا وقعت الفتنة على المسلمين . وا لله أعلم . وانظر أيضاً : « شرح ابن عقيل على الألفية » : ٤٥/٢ (المكتبة التجارية) .

(١) انظر : « تفسير الطبري » : ٥٦١/٣ - ٥٧٤ تحقيق محمود شاكر ، « تفسير مجاهد » : ٩٨/١ ، « تفسير البغوي » : ٢١٢/١ - ٢١٤ (طبع دار طيبة بالرياض) ، « تفسير القرطبي » : ٣٤٧/٢ - ٣٥٤ ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٢٦٠/١ - ٢٦١ ، « أحكام القرآن » لإلْكِيا الهراس : ١٢١/١ ، « تفسير أبي السعود » : ٢٤٠/١ ، « تفسير ابن كثير » : ٢٢٧/١ - ٢٢٨ . وراجع « الأم » للشافعي : ٩٤/٤ .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٩٣) .

(٣) سورة آل عمران ، الآية (١٩) .

(٤) « أحكام القرآن » لأبي بكر الرازي الجصَّاص : ٢٦٠/١ - ٢٦١ بتصرف يسير .

وقال الشوكاني : « فيه الأمر بمقاتلة المشركين إلى غايةٍ هي ألاّ تكون فتنة ، وأن يكون الدين لله ، وهو الدخول في الإسلام ، والخروجُ عن سائر الأديان المخالفة له ، فمن دخل في الإسلام وأقلع عن الشرك لم يحلَّ قتاله » [1] .

٢ - وقال تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [2] .

قال الطبري رحمه الله : « يعني بذلك : فرض عليكم القتال ـ والقرآن الكريم يستعمل معه هذا الفعل « كُتب » لبيان الطلب والفرضية في مواضع كثيرة [3] ـ وعنى بذلك أنه مفروض على كل واحد حتى يقوم به من في قيامه الكفاية ، فيسقط فرض ذلك حينئذ عن باقي المسلمين . ولا تنافي هذه الفرضية أن الجهاد فيه « كُرهٌ لكم » أي : شاقٌّ عليكم ، من حيث نفور الطبع عنه لما فيه من مؤنة المال ومشقة النفس وخطر الروح » [4] .

---

(١) « فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير » للشوكاني : ١٩١/١ .

(٢) سورة البقرة ، الآية (٢١٦) .

(٣) كما في قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ [البقرة ، ١٧٨] ، و ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ [البقرة ، ١٨٣] ، و ﴿ إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتاً ﴾ [النساء ، ١٠٣] .

وهو أيضاً مستعمل في أشعار العرب ، كقول عمر بن أبي ربيعة :

كُتِبَ القَتْلُ والقِتَالُ عَلَيْنَا　　　وعَلَى الغَانِيَاتِ جَرُّ الذُّيُولِ

انظر : « تفسير الطبري » : ٣٥٧/٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، « تفسير القرطبي » : ٢٤٤/٢ و ٣٨/٣ و ٢٩٥/٤ ، « تاريخ التشريع الإسلامي » للخضري ، ص (٢٨ - ٢٩) .

(٤) « تفسير الطبري » : ٢٩٥/٤ ــ ٢٩٩ ، وانظر : « تفسير البغوي » : ٢٤٥/١ ــ ٢٤٦ ، « تفسير القرطبي » : ٣٨/٣ - ٣٩، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٣٢١/١ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٤٦/١.

٣ - وفي سورة التوبة آيات كثيرة ناطقة بهذا ، كقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [١] .

وعموم الآية الكريمة يقتضي قتل سائر المشركين من أهل الكتاب وغيرهم ، وأن لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ، إلا أنه تعالى خصَّ أهل الكتاب بإقرارهم على الجزية - كما سيأتي في الآية الخامسة - وأخذ النبي ﷺ الجزية من مجوس هجر [٢] ، وتقدم في الحديث الصحيح عن بريدة رضي الله عنه أنه كان إذا بعث سرية قال : « **إذا لقيتم المشركين فادعوهم إلى الإسلام ، فإن أبوا فادعوهم إلى الجزية ، فإن فعلوا فخذوا منهم وكُفُّوا عنهم** » [٣] ، وذلك عموم في سائر المشركين فَخُصَّ منه من لم يكن من مشركي العرب بالآية ، وصار قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [٤] خاصاً في مشركي العرب دون غيرهم [٥] . فإن تابوا ورجعوا عمّا هم عليه من الشرك با لله وجحود نبوة نبينا محمد ﷺ إلى توحيد ا لله وإخلاص العبادة له دون الآلهة والأنداد ، والإقرار بنبوة محمد ﷺ والتزام الفرائض والاعتراف

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(٢) انظر : « صحيح البخاري » كتاب الجزية : ٢٥٧/٦ ، « المصنف » لعبدالرزاق : ٦٨/٦ ــ ٧١ ، « مسند الشافعي » : ١٢٩/٢ ، « موطأ الإمام مالك » : ٢٧٨/١ ، « سنن البيهقي » : ١٨٩/٩ . وراجع « نصب الراية » للزيلعي : ٤٤٨/٣ - ٤٤٩ .

(٣) أخرجه مسلم في الجهاد : ١٣٥٧/٣ ، والإمام محمد في « السِّير » من كتاب الأصل ، ص (٩٣) ، وفي « السِّير الكبير » : ٣٨/١ ــ ٣٩ مع شرح السَّرْخَسِيّ . وانظر : « جامع المسانيد » للخوارزمي : ٢٩١/١ - ٢٩٢ .

(٤) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(٥) انظر : « أحكام القرآن » للجصّاص : ٨١/٣ .

بوجوبها ، فعندئـذ خلُّوا سـبيلهم . أي : دَعُوهـم فليتصرفـوا في أمصـاركم ويدخلوها [1] . وبذلك تنتهي حالة الحرب معهم .

٤ - ثمَّ أمر الله عزَّ وجلَّ بقتال المشركين جميعاً فقال : ﴿ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ﴾ [2] .

ففي هذه الآية الكريمة أمر بقتال الذين يقاتِلون ، فعُلم من ذلك أن شرطَ القتالِ كونُ المقاتَل مقاتِلاً - أي ممن يمكن أن يقاتل ، فهو شرط للقتال وليس علة له [3] .

قال الجصَّاص : إن الآية الكريمة تحتمل وجهين : أحدهما الأمر بقتال سائر أصناف أهل الشرك إلا من اعتصم منهم بالذمة وأداء الجزية . والآخر : الأمر بأن نقاتلهم مجتمعين متعاضدين غير متفرقين .

ولما احتمل الوجهين كان عليهما ، إذ ليسا متنافيين ؛ فتضمن ذلك الأمرَ بالقتال لجميع المشركين وأن يكونوا مجتمعين متعاضدين على القتال [4] . وذلك أن جماعة المشركين كافة يرون قتالكم كافة مجتمعين متعاضدين ، فاجتمعوا أنتم - أيها المسلمون - لهم إذا حاربتموهم وقاتلوهم بنظير ما يقاتلونكم [5] .

وعلى كل حالٍ فمعنى الآية الكريمة : قاتلوهم بلا استثناء أحد منهم ولا جماعة ، فهم

---

(١) انظر : « تفسير الطبري » : ١٣٤/١٤ - ١٣٥ ، « تفسير البغوي » : ١٣/٤ - ١٤ ، « تفسير القرطبي » : ٧٢/٨.

(٢) سورة التوبة ، الآية (٣٦) .

(٣) انظر : « الصارم المسلول على شاتم الرسول » لابن تيمية ، ص (٢٨٢) ، « دلالة النصوص والإجماع » لابن حمدان ، ص (١٧ - ١٨) .

(٤) انظر : « أحكام القرآن » للجصَّاص : ١١١/٣ . وراجع « الطبري » : ٢٤١/١٤ - ٢٤٢ ، « تفسير الفخر الرازي » : ٥٦/١٥ ، « تفسير ابن كثير » : ٣٥٧/٢ .

(٥) « تفسير ابن كثير » : ٣٥٧/٢ .

يقاتلونكم جميعاً ، لا يستثنون منكم أحداً ولا يُبْقون منكم على جماعة [1] . وذلك أنهم يقاتلونكم لدينكم لا انتقاماً ولا عصبية ، ولا للكسب كدأبهم في قتال قويِّهم لضعيفهم ، فأنتم أولى بأن تقاتلوهم لشركهم [2] .

٥ - أما قتال أهل الكتاب من اليهود والنصارى ؛ فقد جاءت الآية الكريمة التالية بشأنهم ، حيث قال الله تعالى : ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [3] .

وكان نزول هذه الآية الكريمة - والآيات التالية لها في السياق - حين أمر الله تعالى رسوله ﷺ بقتال الروم ، فكانت تمهيداً لغزوة تبوك ومواجهة الروم وعمالهم من الغساسنة المسيحيين العرب .

وقيل : نزلت في شأن بني قريظة والنضير من اليهود ، فصالحهم النبي ﷺ وكانت أول جزية أصابها أهل الإسلام ، وأول ذل أصاب أهل الكتاب بأيدي المسلمين [4] .

وفي هذه الآية الكريمة تحديد للعلاقات مع أهل الكتاب من الكفار خاصة ، بعد أن حددت الآيات السابقة في السورة نفسها طبيعة العلاقات بين المسلمين والمشركين ، فإن الجميع قد أطبق عليهم هذا الوصف ، وهو الكفر ، فإن الكفر وإن كان أنواعاً متعددة مذكورة في القرآن والسنة بألفاظ متفرقة ، فإن اسم الكفر يجمعها [5] .

---

(١) « في ظلال القرآن » : ١٦٥٢/٢ .

(٢) « تفسير المنار » للسيد محمد رشيد رضا : ٤٨٣/١٠ .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

(٤) انظر : « تفسير البغوي » : ٣٣/٤ ، « الدر المنثور في التفسير بالمأثور » للسيوطي : ١٦٧/٤ ، « البحر المحيط » لأبي حيان الأندلسي : ٢٩/٥ ، « في ظلال القرآن » : ١٦٣١/٣ .

(٥) انظر : « أحكام القرآن » لابن العربي : ٩١٧/٢ ، « مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية » عثمان جمعة ضميرية ، ص (٣٤٩) .

وقد أبان الله تعالى في هذه الآية الكريمة أن الفرض في أهل الكتاب ومن دان دينهم قبل نزول القرآن كله : أن يقاتَلوا حتى يعطوا الجزية أو يُسْلِموا [1] .

وسياق الآية الكريمة يلهم أن الأوصاف الواردة فيها هي صفات قائمة بالقوم الموجهة إليهم الغزوة التي نزلت الآية تمهيداً لها ، وأنها إثبات حالة واقعة بصفاتها القائمة . فهذه الصفات لم تذكر هنا في الآية الكريمة على أنها شرط لقتال أهل الكتاب ، وإنما ذكرت على أنها أمور واقعة في عقيدة القوم وواقعهم ، وأنها مبررات ودوافع للأمر بقتالهم . ومِثْلُهم في هذا الحكم كلُّ من تكون عقيدته وواقعه كعقيدتهم وواقعهم .

وقد حدَّد السياق من هذه الصفات القائمة :

أولاً : أنهم لا يؤمنون با لله ولا باليوم الآخر .

ثانياً : أنهم لا يحرِّمون ما حرَّم ا لله ورسوله .

ثالثاً : أنهم لا يدينون دين الحقِّ .

ثمَّ بيَّن السياق في الآيات التالية كيف أنهم لا يؤمنون با لله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم ا لله ورسوله ولا يدينون دين الحق ، وذلك بأنهم :

أولاً : قالت اليهود : عزير ابن ا لله ، وقالت النصارى : المسيح ابن ا لله ، وأن هذا القول يضاهئ قول الذين كفروا من قبلهم من الوثنيين ، فهم مثلهم في هذا الاعتقاد الذي لا يعدُّ صاحبه مؤمناً با لله ولا باليوم الآخر .

---

(١) انظر : « أحكام القرآن » للشافعي : ٥٣/٢ ، وله أيضاً « اختلاف الحديث » ص (٥٦ و ١٥٧ ـ ١٥٨) بهامش الجزء السابع من كتاب « الأم » .

ثانياً : اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيحَ ابن مريم . وأن هذا مخالف لدين الحق . وهو الدينونة لله وحده بلا شركاء . فهم بهذا مشركون لا يدينون دين الحق .

ثالثاً : يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ، فهم محاربون لدين الله . ولا يحارب دين الله مؤمن بالله واليوم الآخر يدين دين الحق أبداً .

رابعاً : يأكل كثير من أحبارهم ورهبانهم أموال اليتامى بالباطل ، فهم إذن لا يحرِّمون ما حرَّم الله ورسوله (سواء كان المقصود رسولهم أو محمد ﷺ) .

وهذه الصفات كانت واقعة بالقياس إلى نصارى الشام والروم ، كما أنها واقعة بالقياس إلى غيرهم منذ أن حرَّفت المجامع الدينية دين المسيح عليه السلام وقالت ببنوة عيسى وبتثليث الأقانيم ـ على كل ما بين المذاهب والفِرَق من خلاف يلتقي كله على التثليث ـ على مدار التاريخ حتى الآن [1] .

وإذن فهو أمر عام يقرر قاعدة مطلقة في التعامل مع أهل الكتاب الذين تنطبق عليهم هذه الصفات التي كانت قائمة في نصارى العرب ونصارى الروم ... ولا يمنع من هذا العموم أن الأوامر النبوية استثنت أفراداً وطوائف بأعيانها لتُترك بلا قتال ، كالأطفال والنساء والشيوخ والعَجَزَة والرهبان الذين حبسوا أنفسهم في الأديرة ... بوصفهم غير محاربين ـ فقد منع الإسلام أن يقاتَل غير المحاربين من أية ملّة ـ وهؤلاء لم

---

(١) انظر بالتفصيل أقوال العلماء في بيان هذه الصفات وتوجيهها في : « تفسير الطبري » : ١٤/١٩٨ ، « البغوي » : ٤/٣٣ ـ ٣٤ ، « المحرر الوجيز » لابن عطية : ٦/٤٥٥ ـ ٤٥٧ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢/٩١٨ ـ ٩٢٠ ، « البحر المحيط » لأبي حيان : ٥/٢٨ ـ ٢٩ ، « التفسير الكبير » للفخر الرازي : ١٦/٢٩ ـ ٣١ ، « تفسير ابن كثير » : ٢/٢٤٨ . وراجع « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (١٤٢ ـ ١٤٣) .

تستثنهم الأوامر النبوية لأنهم لم يقع منهم اعتداء بالفعل على المسلمين ، ولكن لأنه ليس من شأنهم أصلاً أن يقع منهم الاعتداء . فلا محل لتقييد هذا الأمر العام بأن المقصود به هم الذين وقع منهم اعتداء فعلاً . فالاعتداء قائم ابتداءً ، الاعتداء على ألوهية الله ! والاعتداء على العباد بتعبيدهم لغير الله ! والإسلام حين ينطلق للدفاع عن ألوهية الله سبحانه والدفاع عن كرامة الإنسان في الأرض ، لابد أن تواجهه الجاهلية بالمقاومة والحرب والعداء ... ولا مفرَّ من مواجهة طبائع الأشياء [(١)] .

وهذا كله هو ما فهمه المفسرون من الآية الكريمة ، فإنهم أجمعوا على أن قوله تعالى : ﴿ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ ﴾ يعني اليهود والنصارى الذين لا يدينون دين الإسلام . ولم يقيّدوا جواز قتالهم بأن يكونوا من المعتدين ، ولم يفهموا أن كلمة « مِنْ » في الآية للتبعيض ، فيكون هناك أهل كتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر ويدينون دين الحق - بعد بعثة محمد - عليه الصلاة والسلام - ويكون هناك فرقة أخرى لا تؤمن بالله ... وهي التي أباح الإسلام قتالها ، ولذلك قالوا : إن قوله تعالى : ﴿ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ ﴾ بيان لقوله : ﴿ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ... ﴾ أي : من الموصوفين بهذه الصفات الأربعة من أهل الكتاب ، فالصفات الأربعة راجعة إلى الضمير المذكور أولاً . والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم ، لأن الواجب في المشركين القتالُ أو الإسلام ، والواجب في أهل الكتاب القتال أو الإسلام أو الجزية [(٢)] .

---

(١) انظر : « في ظلال القرآن » : ٢/١٦٣١ - ١٦٣٢ .

(٢) انظر : « تفسير الطبري » : ١٤/١٩٨ ، « البغوي » : ٤/٣٣ ، « المحرر الوجيز » : ٦/٤٥٦ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٣/٩١ ، « الكشاف » للزمخشري : ٢/١٤٧ ، « أحكام القرآن » لإلكيا الهراس : ٤/٤١ ، « البحر المحيط » : ٥/٢٩ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢/٩١٩ ، « التفسير الكبير » للفخر الرازي : ١٥/٣١ ، « تفسير المنار » لرشيد رضا : ١٠/٣٤٠ .

ولذلك لا نجد مستنداً صحيحاً لما ذهب إليه بعض الكاتبين من أن « صياغة النص ـ في آية التوبة السابقة ـ واستعمال كلمة « من » بمعنى بعضهم أو فريق منهم ظاهرةُ الدلالة على أن الأمر بالقتال ليس موجهاً ضدَّ (كل) أهل الكتاب بصفتهم هذه ، بل فقط ضدَّ فريق منهم تميز بصفة عدوانية ونكرانية للقيم الإنسانية الأساسية ... وأن النص إنما يخص فريقاً من أهل الكتاب قد ارتد فعلاً عن العقيدة المسيحية [1] ، عقيدة الإيمان بالله وبالبعث وأصبح يعبد القوة في صورتها العدوانية ويستعبد الناس بها ، وإن اتخذوا العقيدة المسيحية الشكلية قناعاً لسلطانه ، أو أنه يخص فريقاً منهم دعا إلى إنكار وجود الله أو إلى إلغاء الدين » [2] .

٦ ـ وقال الله تعالى : ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ﴾ [3] .

ففي الآية الكريمة حثٌّ للمؤمنين على الجهاد وتحريم للتثاقل والجبن عن قتال المشركين والضعف أو الدعوة إلى الصلح والمسالمة ابتداءً ، فمنع الله تعالى المسلمين أن

---

(١) ليس هناك عقيدة مسيحية وعقيدة يهودية منزّلة من عند الله تعالى ، وإنما هي عقيدة واحدة ودين واحد بعث الله تعالى به جميع الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وهو دين الإسلام وعقيدة الإسلام منذ آدم إلى أن ختموا بمحمد ﷺ ، كما أخبر الله تعالى عنهم في كتابه الكريم في آيات كثيرة ، كما في سورة البقرة (١٣٠ ـ ١٣٣) وآل عمران (٦٧) والأنعام (١٦٢ ـ ١٦٣) والأعراف (١٢٦) وفي سورة يونس ويوسف والنمل ... الخ

وانظر : « تفسير الطبري » : ٢٥/١٤ـ١٥ ، « تفسير ابن كثير » : ١٦٧/٢ ـ ١٩٩ ، « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » لابن تيمية : ٥/١ و ١١ و ٣٢/٢ ـ ٣٥ ، « تثبيت دلائل النبوة » للقاضي عبدالجبار بن أحمد : ١٠٨/١ ، « الإسلام وعلاقته بالشرائع الأخرى » ، عثمان ضميرية ، ص (١١) وما بعد .

(٢) انظر : « الشخصية الدولية في القانون والشريعة الإسلامية » د. محمد كامل ياقوت ، ص (٤٠٥ ـ ٤٠٦) .

(٣) سورة محمد ، الآية (٣٥) .

يدعوا الكفار إلى الصلح وأمرهم بحربهم حتى يسلموا ، أو يلتزموا حكم الإسلام بعقد الذمّة ، فالمسلمون هم الغالبون ، وآخرُ الأمر لهم وإن غُلِبوا في بعض الأوقات [١] .

يقول العلامة محمد صدّيق خان في تفسير هـذه الآيـة الكريمـة : « أي : لا تضعفـوا عن القتـال وتدعـوا الكفـار إلى الصلـح ابتـداءً منكـم ، فـإن ذلـك لا يكـون إلا عنـد الضعـف . قـال الزجّـاج : منـع الله المسـلمين المؤمنـين أن يدعـوا الكفـار إلى الصلـح وأمرهم بحربهم حتى يسلموا .

واختلف أهل العلم في هذه الآية ، هل هي محكمة أو منسوخة ؟

فقيل : إنها محكمة وناسخة لقوله تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ [٢] .

وقيل : منسوخة بهذه الآية »

ثمَّ قال : « ولا يخفى أنه لا مقتضى للقول بالنسخ ، فإن الله سبحانه نهى المسلمين في هذه الآية أن يدعـوا إلى السّـلم ابتـداءً ، ولم يَنْـه عـن قَبـول السّـلم إذا جنـح إليهـا المشركون ، فالآيتان محكمتـان ولم تتـواردا على محـل واحـد حتـى يحتـاج إلى دعـوى النسخ أو التخصيص . وجملة ﴿ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ ﴾ مقررة لما قبلها من النهـي . أي : وأنتم الغالبون بالسيف والحجة » [٣] .

---

(١) انظر : « تفسـير الطـبري » : ٦٣/٢٦ (طبع مصطفى الحلبي) ، « تفسـير البغـوي » : ٢٩١/٧ ، « زاد المسير من علم التفسير » لابن الجوزي : ٤١٣/٧ ، « تفسير ابـن كثـير » : ١٨٢/٤ ، « أحكـام القـرآن » للجصّاص : ٣٩٣/٣ .

(٢) سورة الأنفال : الآية (٦١) .

(٣) « نيل المرام في تفسير آيات الأحكام » للسيد محمد صدّيق خان ، ص (٣٥٣ ـ ٣٥٤) ، وانظر : « تفسير الطبري » : ٦٣/٢٦ ـ ٦٤ ، « تفسير القرطبي » : ٢٥٦/١٦ .

٧ ـ وقال الله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ [١] .

يقول الله تعالى ذكره : قاتلوا مَنْ وَلِيَكُم من الكفار دون من بَعُد منهم ، فابدؤوا بقتال الأقرب فالأقرب إليكم داراً ، دون الأبعد فالأبعد . وكان الذين يلون المخاطبين بهذه الآية الكريمة يومئذ : الروم ، لأنهم كانوا سكان الشام يومئذ ، وكانت أقرب إلى المدينة من العراق . فأما بعد أن فتح الله على المؤمنين البلاد ، فإن الفرض على أهل كل ناحيةٍ قتالُ مَنْ وليهم من الأعداء دون الأبعد منهم ، ما لم يضطّر إليهم أهل ناحية أخرى من نواحي بلاد الإسلام . فإن اضطروا إليهم ، لزمهم عونهم ونصرهم ، لأن المسلمين يدٌ على مَنْ سواهم [٢] .

قال الإمام أبو بكر الرازي الجصَّاص : « خَصَّ الأمر بالقتال للذين يلونهم من الكفار ، وقال في أول السورة : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ وقال في موضع آخر : ﴿ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً ﴾ فأوجب قتال جميع الكفار ، ولكنه خصَّ بالذكر الذين يلوننا من الكفار ؛ إذ كان معلوماً أنه لا يمكننا قتال جميع الكفار في وقت واحد ، وأن الممكن منه هو قتال طائفةٍ ، فكان قتال مَنْ قَرُب منهم أَوْلى بالقتال ممن بَعُد ، لأن الاشتغال بقتال مَنْ بَعُد منهم مع ترك قتال من قَرُب لا يؤمَنُ معه هَجْم [٣] من قَرُبَ قبل على ذراري المسلمين ونسائهم وبلادهم إذا خلت من المجاهدين . فلذلك أمر بقتال من قرب قبل قتال مَنْ بَعُد ، وأيضاً : لا يصح تكليف قتال الأبعد ، إذ لا حدَّ للأبعد يُبْتَدَأ منه القتال كما للأقرب . وأيضاً : فغير ممكن الوصول

---

(١) سورة التوبة ، الآية (١٢٣) .

(٢) انظر : « تفسير الطبري » : ١٤/٥٧٤ ـ ٥٧٥ .

(٣) قال في « المعجم الوسيط » (٢/٩٧٤) : « هَجَم المكانَ ونحوه هَجْماً : اقتحمه » .

إلى قتال الأبعد إلا بعد قتالِ مَنْ قَرُبَ وقَهْرِهم وإذْلاَلِهم .فهذه الوجوهُ كلُّها تقتضي تخصيص الأمر بقتال الأقرب » [1] .

فالآية الكريمة تضع خطة الحركة الجهادية ومداها كذلك ، وهي الخطة التي سار عليها رسول الله ﷺ وخلفاؤه من بعده بصفة عامة ، فسارت عليها الفتوح الإسلامية ، تواجه مَنْ يلون « دار الإسلام » ويجاورونها ، مرحلة فمرحلة ، فلما أسلمت الجزيرة العربية ـ أو كادت ولم تَبْقَ إلا فلول منعزلة لا تؤلِّف قوة يُخشى منها على دار الإسلام بعد فتح مكة ـ كانت غزوة تبوك على أطراف بلاد الروم ، ثمَّ كان انسياح الجيوش الإسلامية في بلاد الروم وفي بلاد فارس ... والأمر بقتال الذين يَلُون المسلمين من الكفار ، لا يذكر فيه أن يكونوا معتدين على المسلمين ولا على ديارهم . وندرك أن هذا هو الأمر الأخير ، الذي يجعل « الانطلاق » بهذا الدين هو الأصل الذي ينبثق منه مبدأ الجهاد ، وليس هو مجرد « الدفاع » كما كانت الأحكام المرحلية أول العهد بإقامة الدولة الإسلامية في المدينة .

ويريد بعض الذين يتحدثون عن العلاقات الدولية في الإسلام أن يتلمسوا لهذا النص النهائي الأخير قيداً من النصوص المرحلية السابقة ، فيقيدوه بوقوع الاعتداء أو خوف الاعتداء ! والنص القرآنيُّ بذاته مطلق ، وهو النص الأخير . وقد عوَّدنا البيان القرآني عند إيراد الأحكام أن يكون دقيقاً في كل موضع ، وأن يتخير اللفظ المحدَّد ، ويسجل التحفظات والاستثناءات والقيود والتخصيصات في ذات النص ، إن كان هناك تحفظ أو استثناء أو تقييد أو تخصيص » [2] .

---

(1) « أحكام القرآن » للجصَّاص : ١٦٢/٣ . وانظر : « التفسير الكبير » للفخر الرازي : ٢٣٤/١٦ ـ ٢٣٥ ، « تفسير البغوي » : ١١٣/٤ ـ ١١٤ ، « مسائل من فقه الكتاب والسنة » د. عمر سليمان الأشقر ، ص (٣٠١ ـ ٣٠٣) ، (الطبعة الأولى ، دار النفائس بالأردن) .

(2) انظر : « في ظلال القرآن » : ١٧٣٦/٣ ـ ١٧٣٧ بتصرف ، وعن القول في دلالة النصوص والأحكام المرحلية والنصوص والأحكام النهائية على منهج الإسلام في الحركة والجهاد انظر أيضاً : ١٥٦٤ ــ ١٥٨٣ و ١٦٢٠ ـ ١٦٣٠ .

ب ـ ومن السنة النبوية : استدل الجمهور بحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : « **أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة . فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقِّ الإسلام ، وحسابهم على الله** »[1] .

فقد أمر الله تعالى نبيه محمداً ﷺ أن يقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويلتزموا أحكام الإسلام . واللام في كلمة « الناس » للجنس فيدخل في هذا : المشركون وأهل الكتاب الملتزمون للجزية إن لم يسلموا . ولكن خرج أهل الكتاب من هذا العموم بدليل آخر هو آية التوبة السابقة ، ونحو ذلك من الآيات والأحاديث . ويدل عليه رواية النَّسَائي : « **أُمرت أن أقاتل المشركين** »[2] . ولهذا قال الطِّيبيُّ : هو من العام الذي خُصَّ منه البعض ، لأن القصد الأوليّ من هذا الأمر حصول المطلوب ، كقوله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾ فإذا تخلف منه أحد في بعض الصور لعارضٍ ، فإن ذلك لا يقدح في عمومه . ألا ترى أنَّ عَبَدَة الأوثان إذا وقعت المهادنة معهم تسقط المقاتلة وتثبت العصمة ، ويجوز أن يعبَّر بمجموع الشهادتين وفعل الصلاة والزكاة عن إعلاء كلمة الله تعالى وإذعان المخالفين ، فيحصل ذلك في بعضهم بالقول والفعل ، وفي بعضهم بإعطاء الجزية ، وفي الآخرين بالمهادنة »[3] .

---

(1) أخرجه البخاري في الإيمان ، باب « فإن تابوا وأقاموا الصلاة ... » : ٧٥/١ ، ومسلم في الإيمان ، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله : ٥٣/١ .

(2) أخرجه النَّسَائي في كتاب تحريم الدم ، الباب الأول : ٧٥/٧ ، وأبو داود في الجهاد ، باب على ما يقاتل المشركون : ٣٣٤/٣ ، والبيهقي : ٩٢/٣ .

(3) انظر : « الكاشف عن حقائق السنن » للعلامة حسين بن محمد الطيبي ، ورقة (١٧) مخطوط مصور من جامعة أم القرى بمكة المكرمة . وراجع : « عمدة القاري » للعيني : ١٨١/١ ، « فتح الباري » لابن حجر : ٧٧/١ ، « مرقاة المفاتيح شرح مشكل المصابيح » للقاري : ٨٠/١ و ١٣٦/٤ .

خامساً : مذهب معاصر :

وفي العصر الحديث ذهب بعض الكاتبين والباحثين إلى أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السِّلم [1] . ولم نجد أحداً من علمائنا وفقهائنا السابقين قال بمثل ما قال هؤلاء المعاصرون [2] . حتى الذين تكلموا على قضية السلم ، لم يكن كلامهم منصبّاً على القاعدة العامة المستمرة في العلاقات ، وإنما على حالات معينة يدعو الإسلام فيها إلى السلم والمصالحة والبر بالمخالفين . وجاء كلامهم هذا في وقت كان المسلمون فيه يتربعون على قمة المجد ، والعزة تملأ جوانحهم ، والعدو أشدَّ رهبة ... ومع ذلك وجدوا أن سماحة الدين الإسلامي ومبادئه الفاضلة تدعو إلى ذلك ، ولن يخشى أن ينتهي هذا الكلام بأحد إلى الدعوة لنبذ الجهاد وتركه حتى يقول إنه لا يجوز

---

(١) كان أول من كتب في ذلك : الشيخ عبدالوهاب خلاف في « السياسة الشرعية » ثمَّ الأستاذ عبدالرحمن عزام في « الرسالة الخالدة » ثمَّ الدكتور محمد عبدالله دراز ، والشيخ محمد أبو زهرة في « المجلة المصرية للقانون الدولي » وفي مؤلفات لهما عن الجهاد والعلاقات الدولية ، والشيخ محمد شلتوت في « الإسلام والعلاقات الدولية » وفي « الإسلام عقيدة وشريعة » وتابعهم على ذلك من جاء بعدهم وأخذ عنهم ، كالدكتور حامد سلطان ، ومحمد سلام مدكور الذي كان له التأثير في الدكتور الزحيلي في رسالته « آثار الحرب » حيث قال الدكتور مدكور في كتابه « معالم الدولة الإسلامية » ص (٢٠) بعد أن أشار إلى رسالة الدكتور الزحيلي عن « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » : « ... وكانت تحت إشرافي ، وكان يتجه أولاً إلى هذا الرأي (الحرب أساس العلاقات) ولكنه أثناء الإعداد والتوجيه اقتنع بما اتجه إليه من أن الحرب في الإسلام دفاعية ... » .

(٢) بخلاف ما أوهمه كلام الأستاذ ظافر القاسمي في كتابه عن « الجهاد والحقوق الدولية ... » ص (١٦٠) ، وتقدمت الإشارة إلى ذلك فيما سبق ص (٣٩٧) ولذلك كان الدكتور محمد حافظ غانم رحمه الله دقيقاً في هذا عندما قال : « وقد ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى القول بعكس ما تقدم ، فقرروا أن الأصل في العلاقة بين الجماعة الإسلامية وغيرها هو السلم ... » فهو رأي لبعض المعاصرين ، فضلاً عن أن يكون رأي الفقهاء أو جمهورهم من المتقدمين . انظر : « مبادئ القانون الدولي العام » د. محمد حافظ غانم ، ص (٥٤) ، وله أيضاً : « محاضرات في المجتمعات الدولية الإقليمية » ص (٣٢) .

الجهاد إلا عندما يقع العدوان علينا ، ولو وقع ينبغي دفعه سلماً ، ثـمَّ يكـون التهـافت على السلم الرخيصة الذليلة .

سادساً : أدلة المعاصرين :

واستدل أصحاب هذا الاتجاه بأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية ، ومن القواعد الفقهية العامة ومن المعقول .

فمن القرآن الكريم : حشد أصحاب هذا الاتجاه مجموعـة مـن الآيـات الكريمـة ، هي الآية (٢٠٨) من سورة البقرة ، والآيـة (٦١) مـن سـورة الأنفـال ، والآيتـان (٩٠ و ٩٤) من سورة النساء ، كما استدلوا ببعض الوقائع التاريخية التي تـدل على أن النبي ﷺ إنما قاتل لرد العدوان و لم يقاتل إلا دفاعًا ، وببعض القواعد الفقهية العامـة مثل « الأصل في الدماء الحظر » ، و « الضرورات تقدر بقدرها ... » [(١)] .

سابعاً : مناقشة أدلة المعاصرين :

وبكلمة إجمالية نذكر أن هذه الأدلة التي استندوا إليها في غير محل النزاع ، ولا تدل على ما ذهبوا إليه ، إن لم نقل إنها تدل على عكس ما ذهبوا إليـه ، وقـد وضعـت في غير موضعها ، وأنطقوها بما لم تنطق ، وحمّلوها ما لا تحتمل . ويظهر هـذا بـالنظر في هذه الأدلة واحداً بعد الآخر .

● أما الآية الأولى ، وهي قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَافَّةً ﴾ [(٢)] . فإنها تأمر المؤمنين بـا لله تعـالى المصدّقين برسـوله أن يـأخذوا بجميـع عـرى الإسلام وشرائعه ، والعمل بجميع أوامره وترك جميع زواجره ما استطاعوا من ذلك [(٣)] .

---

(١) انظر هذه الأدلة بالتفصيل في المراجع السابقة ، ص (٤١٦) ، تعليق (١) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (٢٠٨) .

(٣) انظر : « تفسير ابن كثير » : ٢٤٨/١ .

يقول شيخ المفسرين الإمام أبو جعفر الطبري ـ رحمه الله ـ : اختلف أهل التأويل في معنى « السِّلم » في هذا الموضع . فقال بعضهم : معناه الإسلام . قال ذلك : ابن عباس ، ومجاهد ، وقتادة ، والسُّدي ، وابن زيد ، والضحَّاك .

وقال آخرون : بل معنى ذلك ادخلوا في الطاعة . قال ذلك الربيع بن أنس [(1)] . ثمَّ رجح التأويل الأول وهو قول من قال معناه : ادخلوا في الإسلام كافة . لأن الآية مخاطب بها المؤمنون . فلن يعدو الخطاب ـ إذْ كان خطاباً للمؤمنين ـ من أحد أمرين :

١ً ـ إما أن يكون خطاباً للمؤمنين بمحمدٍ ﷺ المصدِّقين به وبما جاء به . فإن يكن ذلك كذلك ، فلا معنى أن يقال لهم وهم أهل الإيمان : ادخلوا في صلح المؤمنين ومسالمتهم ؛ لأن المسالمة والمصالحة إنما يؤمر بها من كان حرباً بترك الحرب . فأما المُوالِي فلا يجوز أن يقال له : « صالِحْ فلاناً » ولا حربَ بينهما ولا عداوة .

٢ً ـ أو يكون خطاباً لأهل الإيمان بمن قبل محمد ﷺ من الأنبياء المصدّقين بهم وبما جاءوا به من عند الله ، المنكرين محمداً ونبوته ، فقيل لهم : « ادخلوا في السلم » يعني به الإسلامَ ، لا الصلح . لأن الله عزَّ وجلَّ إنما أمر عباده بالإيمان به وبنبيه محمدٍ ﷺ وما جاء به ، وإلى ذلك دعاهم ، دون المسالمة والمصالحة . بل نهى نبيه ﷺ في بعض الأحوال عن دعاء أهل الكفر إلى الصلح فقال : ﴿ فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُواْ إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ ﴾ [(2)] ، وإنما أباح له ﷺ في بعض الأحوال ، إذا دعوه

---

(1) « تفسير الطبري » : ٢٥١/٤ ـ ٢٥٢ . وانظر : « تفسير البغوي » : ٢٤٠/١ ، « الكشاف » للزمخشري : ١٢٧/١ ، « المحرر الوجيز » : ١٩٧/٢ ، « زاد المسير » : ٢٥٥/١ ، « تفسير القرطبي » : ٢٢/٣ ـ ٢٣ ، « الدر المنثور » : ٥٧٩/١ ، « روح المعاني » للآلوسي : ٩٩/٢ ـ ١٠٠ ، « تفسير المنار » : ٢٥٦/٢ ـ ٢٥٩ ، « في ظلال القرآن » : ٢٠٦/١ ـ ٢١١ .

(2) سورة محمد ، الآية (٣٥) .

إلى الصلح ، ابتداءَ المصالحة ، فقال له ـ جلَّ ثناؤه ـ : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ [1] . فأما دعاؤهم إلى الصلح ابتداءً فغير موجود في القرآن ، فيجوز توجيه قوله : ﴿ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ ﴾ إلى ذلك » [2] .

وحتى لو قلنا إن المراد « بالسِّلم » هو المسالمة والصلح وترك الحرب ، فإن ذلك ـ عند من قال به ـ يعود إلى المعنى الأول ، حيث جوَّز أبو علي الفارسيّ أن يكون « السلم » هنا بمعنى الصلح ، لأن الإسلام صلح على الحقيقة . ألا ترى أنه لا قتال بين أهله ، وأنهم يدٌ على مَنْ سواهم [3] ؟ وسبب نزول الآية الكريمة يؤكد ذلك [4] . فأصبح واضحاً من هذا أن هناك إجماعاً من علماء التفسير على أن الآية لا تعني بحالٍ العلاقةَ بين المسلمين وغيرهم .

ولو تنزلنا ـ جدلاً ـ وقلنا بذلك ، فإنها لا تدل على ما يريده أصحاب الدعوة إلى أن السِّلم هو الأصل في العلاقات الدولية ، لأنها بذلك تعني أن الحرب كانت قائمة ثمَّ جاءت الدعوة إلى السلم والصلح ، فلم يكن السِّلم أصلاً في العلاقة .

● وأما قوله تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [5] .
فهو في سياق آيات سورة الأنفال التي تأمر بنبذ العهود إذا خيف من الأعداء خيانة لها ونقض ، مع تهديد الكفار والأمر بإعداد العدة والقوة لإرهابهم ، حيث قال الله ﷻ : ﴿ وَإِمَّا

---

(١) سورة الأنفال : الآية (٦١) .

(٢) انظر : « تفسير الطبري » : ٢٥٤/٤ ـ ٢٥٥ .

(٣) انظر : « البحر المحيط » لأبي حيان الغرناطي : ١٢٠/٢ ـ ١٢١ .

(٤) انظر : « تفسير البغوي » : ٢٤٠/١ ، « أسباب النزول » للواحدي ، ص (٩٧) ، تحقيق السيد أحمد صقر (الطبعة الأولى) .

(٥) سورة الأنفال : الآية (٦١) .

تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَآءٍ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ ... ﴾ إلى قوله : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ أي : إن خفت من قوم خيانة وغدراً فانبذْ إليهم عهدهم على سواء ، وآذِنْهم بالحرب . فإن استمروا على حربك ومنابذتك فقاتِلْهم ، وإن مالوا إلى المسالمة إما بالدخول في الإسلام وإما بإعطاء الجزية ونحوها من أسباب السلم والصلح كالمصالحة والمهادنة « فَاجْنَحْ لَهَا » أي : فمِلْ إليها واقبل منهم ذلك [(١)] .

ولذلك قال الإمام محمد بن الحسن بجواز الموادعة للمشركين إذا لم يكن بالمسلمين قوة ، استناداً إلى هذه الآية الكريمة ، لأن هذا من تدبير القتال ، فإن على المقاتل أن يحفظ قوة نفسه أولاً ، ثمَّ يطلب العُلُوَّ والغلبة إذا تمكَّن من ذلك [(٢)] .

فالآية الكريمة ـ إذن ـ إنما تتعلق بالهدنة ، لأن « السِّلم » هاهنا معناها الهدنة بلا خلاف . والهدنة عمل من أعمال الحرب . فهذا الحكم لا يفيد السلام الدائم المطلق كما وَهَم المحتجُّون بذلك [(٣)] .

هذا ، وقد اختلف العلماء في حكم هذه الآية ، هل هي محكمة أو منسوخة ؟ على رأيين :

أ ـ ذهب بعض السلف إلى أنها منسوخة [(٤)] ؛ فإن الميل إلى الصلح والمسالمة ، إنما

---

(١) انظر : « تفسير الطبري » : ٤٠/١٤ ، « تفسير البغوي » : ٣٧٣/٣ ، « المحرر الوجيز » : ٣٦٣/٦ ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٦٩/٣ ، « تفسير القرطبي » : ٣٩/٨ ، « البحر المحيط » : ٥١٣/٤ ، « تفسير ابن كثير » : ٣٢٣/٢ ، « تفسير الفخر الرازي » : ١٩٣/١٥ ، « الكاشف عن حقائق السنن » للطيبي : ورقة (١٧) مخطوط مصور .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١٦٨٩/٥ .

(٣) انظر : « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٢٩١) .

(٤) ذهب إلى القول بالنسخ : ابن عباس وقتادة ومجاهد وعكرمة والحسن رحمهم الله .

انظر : « تفسير الطبري » : ٤١/١٤ ، « تفسير البغوي » : ٣٧٣/٣ ، « الكشاف » : ١٣٢/٢ ــ ١٣٣ ،
=

كان قبل نزول سورة « براءة » ، وكان النبي ﷺ يوادع القوم إلى أجل ، فإما أن يسلموا وإما أن يقاتلهم ، ثمَّ نسخ ذلك بقوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [1] . وقوله : ﴿ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً ... ﴾ [2] . فأمر بقتال المشركين على كل حال حتى يسلموا .

وقيل : هي منسوخة بقوله تعالى : ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ ... ﴾ [3] . أو بقوله تعالى : ﴿ فَلاَ تَهِنُواْ وَتَدْعُواْ إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ ﴾ [4] .

ب ـ والرأي الثاني ، وهو ما ذهب إليه عامة العلماء ، من أن الآية محكمة غير منسوخة . وهو ما رجحه الإمام الطبري . لأن القول بالنسخ لا دلالة عليه من الكتاب ولا السنة ولا العقل ، لأن الناسخ لا يكون إلا من نفي حكم المنسوخ من كلِّ وجه . فأما ما كان بخلاف ذلك فغير كائن ناسخاً .

وقول الله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ غير نافٍ حكمُه حكمَ قوله تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ ، لأن هذه الآية إنما عني بها بني قريظة ، وكانوا يهوداً أهل كتاب ، وقد أذن الله تعالى بصلح أهل الكتاب ومتاركتهم الحرب على أخذ الجزية منهم .

=

« أحكام القرآن » للجصّاص : ٦٩/٣ ، وابن العربي : ٨٧٥/٢ ، « تفسير القرطبي » : ٣٩/٨ ـ ٤٠ ، « المحرر الوجيز » : ٣٦٥/٦ ، « تفسير الفخر الرازي » : ١٩٣/١٥ .

(١) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٣٦) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

(٤) سورة محمد ، الآية (٣٥) .

وأما قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ فإنما عُنِيَ به مشركو العرب من عَبَدة الأوثان الذين لا يجوز قبول الجزية منهم ، فليس في إحدى الآيتين نفي حكم الأخرى ، بل كل واحدة منهما محكمة فيما أنزلت فيه (١) .

ولذلك قال الجصَّاص : « وإنما اختلف حكم الآيتين لاختلاف الحالين ؛ فالحال التي أمر فيها بالمسالمة هي حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوِّهم . والحال التي أمر فيها بقتل المشركين وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية هي حال كثرة المسلمين وقوَّتهم على عدوهم ، وقد نهى الله تعالى عن المسالمة عند القوة على قهر العدو وقتلهم » (٢) .

وقد أوجز الزمخشري القول في ذلك فقال : « والصحيح أن الأمر موقوف على ما يرى فيه الإمام صلاحَ الإسلامِ وأهلِهِ من حرب أو سلم ، وليس بحتم أن يقاتَلوا أبداً أو يجابوا إلى الهدنة أبداً » (٣) .

وفي ضوء هذه الأحكام المستفادة من الآية الكريمة ، وبعد عرض آراء العلماء في ذلك ننتهي إلى أن الآية محكمة ليست منسوخة (٤) وإنما هي تواجه مرحلة معينة وواقعاً

---

(١) « تفسير الطبري » : ٤٢/١٤ ـ ٤٣ . وانظر كلاماً جيداً أيضاً في : ٢٠٩/١١ .

(٢) « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٦٩/٣ ـ ٧٠ باختصار . انظر : « المبسوط » للسرخسي : ٨٦/١٠ .

(٣) « الكشاف » للزمخشري : ١٣٣/٢ . وانظر : « البحر المحيط » : ٥١٣/٤ ، « تفسير القرطبي » : ٤٠/٨ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٨٧٦/٢ ، « تفسير الفخر الرازي » : ١٩٤/١٥ ، « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » لصديق خان ، ص (٢٧٧) .

(٤) ومما يجدر ذكره هنا توفيقاً بين الرأيين : أن معنى النسخ عند علماء أصول الفقه يختلف عنه عند السلف المتقدمين ، فهو عند الأصوليين : « رفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخٍ » . وأما عامة السلف فكانوا يطلقون النسخ على رفع الحكم بجملته تارة ـ وهو اصطلاح المتأخرين السابق ـ ويطلقونه على رفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة أخرى ، إما بتخصيص العام أو تقييد المطلق أو حمله على المقيد وتفسيره وتبيينه ، حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً ، لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان =

معيناً . ولذلك يقول الأستاذ سيد قطب ـ رحمه الله : « إن الأحكام المرحلية ليست منسوخة بحيث لا يجوز العمل بها في أي ظرف من ظروف الأمة المسلمة بعد نزول الأحكام الأخيرة في سورة التوبة . ذلك أن الحركة والواقع الذي تواجهه في شتى الظروف والأمكنة والأزمنة هي التي تحدِّد ـ عن طريق الاجتهاد ـ أيَّ الأحكام هو أنسب للأخذ به في ظرف من الظروف ، في زمان من الأزمنة في مكان من الأمكنة . مع عدم نسيان الأحكام الأخيرة التي يجب أن يصار إليها ، متى أصبحت الأمة المسلمة في الحال التي تمكنها من تنفيذ هذه الأحكام ، كما كان حالها عند نزول سورة التوبة ، وما بعد ذلك أيام الفتوحات الإسلامية التي قامت على أساس من هذه الأحكام الأخيرة النهائية . سواء في معاملة المشركين أو أهل الكتاب » [1] .

● وأما قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ

=

المراد . فالنسخ عندهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ ، بل بأمر خارج عنه . ومَنْ تأمل كلامهم في ذلك رأى فيه ما لا يحصى من الأمثلة وزال عنه به إشكالات أوجبها حملُ كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر .

ولعل هذا البيان يكون سبباً لتلاقي الرأيين في بحثنا ، فالذين قالوا بأن آية السيف نسخت آيات الصبر والمسالمة ... إنما يحمل كلامهم على المعنى الثاني للنسخ . والذين قالوا بأن الآية محكمة غير منسوخة أرادوا المعنى الأول للنسخ . وعلى ضوء هذا يفهم كلام الزركشي في « البرهان » : ٢/٤٢ ـ ١٤٣ من أن ما قاله المفسرون من نسخ آيات التخفيف والصبر بآية السيف ، إنما هو من المُنْسَأ ، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقتٍ ما لعلة توجب ذلك الحكم ، ثمَّ ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر .

وانظر : « شرح الكوكب المنير » : ٣/٥٢٦ ، « المستصفى » : ١/١٠٧ ، « أصول الجصّاص » : ٣/١٩٧ ، « إحكام الفصول » للباجي ، ص (٣٨٩ ـ ٣٩٠) ، « إعلام الموقعين » : ١/٣٥ ، « فتاوى ابن تيمية » : ١٣/٢٧٢ ـ ٢٧٤ ، ١٧/١٨٤ ـ ١٨٩ ، « الموافقات » للشاطبي : ٣/١٠٨ ـ ١١٧ ، « أصول التفسير » للدهلوي ، ص (٥٣ ـ ٦٠) ، « علوم القرآن » د. عدنان زرزور ، ص (٢١٠ ـ ٢١١) ، « مناهل العرفان » للزرقاني : ٢/١٥٠ .

(١) انظر : « في ظلال القرآن » : ٣/١٥٨٠ . وراجع « مجموعة بحوث فقهية » د. عبدالكريم زيدان ، ص (٥٩) .

﴿ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ ﴾ [1] . فهي في غير محل النزاع ولا دلالة فيها على أن الأصل في العلاقات هو السلم ، لأنها تبين حكماً من أحكام الحرب والجهاد حيث جاء الأمر فيها من الله تعالى للمؤمنين إذا ساروا في الأرض لجهاد الأعداء أن يتأنّوا ويتثبتوا في قتل من أشكل عليهم أمره فلم يعلموا حقيقة إسلامه ولا كفره ، ولا يعجلوا فيقتلوا من التبس عليهم أمره ، ولا يقدموا على قتل أحد إلا مَنْ علموه يقيناً حرباً لله ولرسوله . ولذلك لا يجوز أن يقولوا لمن استسلم لهم فلم يقاتلهم ، مظهراً لهم أنه من أهل الإسلام ، لا يجوز لهم أن يقولوا له : لستَ مؤمناً ؛ إذ ينبغي أن يكتفوا بظاهر الإسلام في كلمة اللسان ، إذ لا دليل هنا يناقض كلمة اللسان ، فقد حكم الله تعالى بصحة إيمان من أظهر الإسلام وأَمَرَنا بإجرائه على أحكام المسلمين ، وإن كان في المغيَّب على خلافه ، لأن الأحكام تُناط بالمظَانّ والظواهر لا على القطع واطّلاع السرائر . وهو يوجب أن مَنْ قال : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، أو قال : إني مسلم ، أنه يحكم له بالإسلام . لأن قوله تعالى : ﴿ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ ﴾ يعني : إظهار تحية الإسلام ، وقد كان ذلك عَلَماً لمن أظهر به الدخول في الإسلام . وعلى قراءة ﴿ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَم ﴾ إنما معناه : لمن استسلم فأظهر الانقياد لما يدعى إليه من الإسلام . والمعنيان متقاربان [2] .

هذا ، وسبب نزول الآية الكريمة يؤكد ذلك ، فقد وردت روايات كثيرة في سبب نزولها ، يجمعها أن سرية من سرايا المسلمين ، لقيت رجلاً معه غنم له ، فقال لهم :

---

(١) سورة النساء ، الآية (٩٤) .

(٢) انظر : « تفسير الطبري » : ٩/٧٠ - ٧١ ، « تفسير البغوي » : ٢/٢٦٩ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٢/٢٤٧ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١/٤٨١ ، « البحر المحيط » : ٣/٣٢٨ ، « في ظلال القرآن » : ٢/٧٣٧ .

السلام عليكم ـ وفي بعضها أنهم لحقوا به فقال : أشهد إن لا إله إلا الله ـ فظنوا أنه أظهر ذلك تعوُّذاً من القتل فحسب . فقتلوه وأخذوا غنمه . ورجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه ، فوجد رسولُ الله ﷺ من ذلك وَجْداً شديداً . وكان قد سبقهم الخبر قبل ذلك ، ونزلت الآية الكريمة ، فقال رسول الله ﷺ : « **قتلتموه إرادة ما معه ؟** » ثمَّ قرأ عليهم الآية الكريمة . وحمل النبي ﷺ ديته إلى أهله ، وردَّ عليهم غنيماته [1] .

فظهر من معنى الآية وسياقها ، ومن سبب نزولها : أنه لا دلالة فيها على أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم ، وأنها ليست دعوة مطلقة إلى السلم ، وإنما هي دعوة للتثبت لئلا يقتل في الجهاد أحد ممن دخل في الإسلام ولو في تلك اللحظة هرباً من القتل ، إذ الأصل أنه يصبح معصوماً بمجرد نطقه بالشهادتين .

• وأما قوله تعالى : ﴿ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً ﴾ [2] .

فقد جاء في سياق الآيات الكريمة (٨٧ ــ ٩٤) من سورة النساء ، وهي تبدأ بتقرير قاعدة التصور الإسلامي للتوحيد وإفراد الله سبحانه بالألوهية ، ثمَّ تبين طريقة التعامل مع الطوائف الآتية :

أ ـ المنافقين غير المقيمين في المدينة .

ب ـ الذين يرتبطون بقوم بينهم وبين المسلمين ميثاق .

---

(١) انظر : « صحيح البخاري » : ٢٥٨/٨ ـ ٢٥٩ مع « فتح الباري » ، « صحيح مسلم » : ٩٦/١ ، « سنن الترمذي » : ٢٦٨/٨ ، « تفسير الطبري » : ٧٨/٩ ــ ٧٩ ، « تفسير البغوي » : ٢٦٨/٢ ــ ٢٦٩ ، « أسباب النزول » للواحدي ،ص (٢٠٥ ـ ٢٠٦) .

(٢) سورة النساء ، الآية (٩٠) .

جـ ـ المحايدين الذين تضيق صدورهم بحرب المسلمين وحرب قومهم كذلك ، وهم على دينهم .

د ـ المتلاعبين بالعقيدة الذين يظهرون الإسلام إذا قدموا المدينة ، ويظهرون الكفر إذا عادوا إلى مكة .

هـ ـ حالات القتل الخطأ بين المسلمين ، والقتل العمد ، على اختلاف المواطن [1] .

والآية الكريمة فيها إشارة إلى سُموِّ أحكام الإسلام في اختيار السلم حيثما وجد مجالاً للسلم لا يتعارض مع منهجه الأساسي من حرية الإبلاغ وحرية الاختيار ، وعدم الوقوف في وجه الدعوة بالقوة ، مع كفالة الأمن للمسلمين وعدم تعريضهم للفتنة أو تعريض الدعوة الإسلامية ذاتها للتجميد والخطر .

ومن ثَمَّ يجعل الإسلام كلَّ من يلجأ ويتصل ويعيش بين قوم معاهدين ـ عهد ذمة أو هدنة ـ شأنه شأن القوم المعاهدين ، يعامَل معاملتهم ، ويسالَم مسالمتهم . وهي روح سلمية واضحة المعالم في مثل هذه الأحكام .

كذلك يستثني من الأسر والقتل جماعة أخرى ، وهي الأفراد والقبائل أو المجموعات التي تريد أن تقف على الحياد فيما بين قومهم وبين المسلمين من قتال ...

وواضحٌ من هذا : الرغبة السلمية في اجتناب القتال حيثما كفَّ الآخرون عن التعرض للمسلمين ودعوتهم ، واختاروا الحياد بينهم وبين المحاربين لهم . وهؤلاء الذين يتحرَّجون أن يحاربوا المسلمين أو يحاربوا قومهم ، كانوا موجودين في الجزيرة العربية وفي قريش نفسها . ولم يُلْزمهم الإسلام أن يكونوا معه أو عليه ، فقد كان حسبه ألاّ يكونوا عليه [2] .

---

(١) انظر : « في ظلال القرآن » : ٢/٢٣٣ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

وقال الإمام الطبري : إن المعنيَّ بهذه الآية هم المنافقون ، إذا استسلموا لكم صلحاً منهم لكم فلا سبيل لكم على أنفسهم وأموالهم وذراريهم ونسائهم بالقتل أو السباء أو الغنيمة ، فلا ينبغي التعرض لهم [1] .

ونقل البَغَوِيُّ عن بعض السلف : أنهم مَن انضم إلى قوم بينكم وبينهم عهد وميثاق فدخلوا في حلف ولجأوا إلى جوارهم ، وضاقت صدورهم عن قتالكم بسبب العهد الذي بينكم . ويجوز أن يكون المعنى : إنهم لا يقاتلونكم مع قومهم ولا يقاتلون قومهم معكم ، فهؤلاء إذا اعتزلوكم وانقادوا للصلح واستسلموا ، فما جعل الله للمسلمين عليهم طريقاً بالقتل والقتال [2] . فالسبب الموجب لترك التعرُّض لهم هو تركهم للقتال [3] .

وأبدى الجصَّاص رأياً في أنَّ منع قتال مَنْ هذا وصفه مِنَ الكفار منسوخ باتفاق العلماء حيث قال : « إن هذه الآيات فيها حظر قتال من كفَّ عن قتالنا من الكفار ، ولا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزلنا من المشركين . وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره . فقد حصل الاتفاق من الجميع على نسخ حظر القتال لمن كان وَصْفُه ما ذكرنا . والله الموفق للصواب » [4] .

والذي ننتهي إليه من هذه الأقوال : أن الآية الكريمة وإن كان فيها دعوة إلى السلم ، فإنما ذلك مع قوم مالوا إلى المصالحة والمهادنة وانقادوا للطاعة ، أو اعتزلوا

---

(١) « تفسير الطبري » : ٩/٢٤ - ٢٥ . وراجع « تفسير القرطبي » : ٥/٣٠٨ .

(٢) « تفسير البغوي » : ٢/٢٦٠ - ٢٦١ ، وانظر : « البحر المحيط » : ٣/٣١٥ - ٣١٦ ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٢/٢٢١ ، وقارن بـ « الفخر الرازي » : ١٠/٢٢٩ .

(٣) « تفسير الفخر الرازي » : ١٠/٢٢٩ .

(٤) انظر : « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٢/٢٢٢ .

قتال المسلمين ، فكانوا في موقف الحياد . وليس في الآية نسخ ، لأن هذا الحكم المستفاد منها من الأحكام المرحلية التي أشرنا ـ فيما سبق ـ إلى أنها تواجه واقعاً معيناً في مرحلة معينة . وذلك كله لا يتعلق بأصل العلاقة والقاعدة العامة فيها .

• **وأما ما استدلوا به من الواقع التاريخي** ، وهو أن حروب النبي ﷺ كانت لردّ العدوان والبغي ، وأنه لم يقاتل إلا دفاعاً [1] .

فهذا في بيان حال واقعة ، وليست بياناً لأصل أو مبدأ تُرَدُّ إليه الوقائع . مع أن غزوات النبي ﷺ وحروبه فيها ما هو دفاع وما هو هجوم ابتداءً . ولهذا لا يصح الاستدلال بذلك على أصل العلاقات وأنها السلم المطلق .

• بقي من أدلة المعاصرين **جملة من القواعد الفقهية** ، مثل : « الأصل في الدماء الحظر » و « الضرورات تقدر بقدرها » و « الأصل في الأشياء الإباحة » [2] .

وهذه كلها لا علاقة لها بموضوع بحثنا ، ولا تدل على شيء مما أرادوه . كما أن ما نقلوه عن بعض الأئمة كقول مالك : « لا ينبغي لمسلم أن يهريق دمه إلا في حق ولا يهريق دماً إلا بحق » [3] ، إنما جاءت في سياقٍ آخر لا علاقة له بمسألتنا ، وهو هل يجوز للمسلم أن يقاتل مع غير المسلمين ؟ وهو ما سيأتي بحثه في آثار الحرب ـ إن شاء الله تعالى ـ [4] .

---

(١) انظر : « العلاقات الدولية في الإسلام » لأبي زهرة ، ص (٤٩ ـ ٥٠) ، « آثار الحرب » د. الزحيلي ، ص (١٣٤) ، « العلاقات الدولية في الإسلام » د. الزحيلي ، ص (٩٧) وما بعدها .

(٢) « العلاقات الدولية في الإسلام » د. الزحيلي ، ص (١٠١) ، « آثار الحرب » ، ص (١٣٥) .

(٣) المراجع السابقة .

(٤) انظر فيما سيأتي ص (١٢٨٧) ، « المدونة » للإمام مالك : ٢/٣١ ـ ٣٢ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٥) .

ولذلك نجد أن النتيجة التي وصل إليها أستاذنا الدكتور الزحيلي عندما قال : « والخلاصة أن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم . والحرب عارض لدفع الشر ... وفقهاؤنا قرروا أن الأصل في العلاقات هو الحرب ، دون أن يكون لذلك سند تشريعي ، إلا ما كان تصويراً منهم للواقع » [١] .

هذه النتيجة ليست مسلّمة ، لأنه قد تبين لنا السند التشريعي لما ذهب إليه الفقهاء ، وهو الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة . أما ما عرضه هو فلا سند له من النصوص الشرعية إلا التمحل والتأويل للنصوص ليجعلها موافقة للقانون الدولي الذي عبّر عنه بقوله : « وفي صدد المقارنة نجد أن ما انتهينا إليه من اعتبار السلم أصل العلاقات في الإسلام هو الأمر المقرر لدى فقهاء القانون الدولي حيث يقولون : الحالة الطبيعية بين الدول هي السلام ، والحرب وقتية عارضة مهما كان سببها » [٢] .

ويعبِّر عن هذا أيضاً : قولُ الشيخ عبدالوهاب خلاّف ـ رحمه الله ـ « وقال فريق آخر من العلماء : إن أساس علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول لا تغاير ما قرره علماء القانون الدولي أساساً لعلاقات الدول الحاضرة ... » [٣] . مع أن في ذلك عكساً للترتيب ، فلم يكن هناك قانون دولي عندما قال الفقهاء المسلمون بما ذهبوا إليه .

وبهذا نختم هذا المبحث عن أصل العلاقات بين دار الإسلام ودار الحرب ، لنفتح مبحثًا جديدًا عن العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين (من الذميين والمستأمنين) في دار الإسلام . ومن الله نستمد العون والتوفيق .

---

(١) « آثار الحرب » : د. الزحيلي ، ص (١٣٦) .

(٢) نفسه ، ص (١٣٧) .

(٣) « السياسة الشرعية » للشيخ خلاف ، ص (٧١) .

المبحث الثالث

علاقة المسلمين بالذميين والمستأمنين

المطلب الأول

علاقة المسلمين بالذميين

ألمحنا فيما سبق إلى أن دار الإسلام تضم بين رعاياها وعلى أرضها : المسلمين وغير المسلمين . وغيرُ المسلمين هؤلاء إما أن يكونوا أهل ذمة ، وإما أن يكونوا أهل أمان وهم المستأمنون . وفي هذا المطلب نبحث العلاقة التي تقوم بين الذميين والدولة الإسلامية دون العلاقات التي تكون مع الأفراد ، وذلك في ستة فروع .

الفرع الأول

تعريف الذمّة والذميين

أولاً : الذمّة في اللغة

تطلق الذّمة والذّمام في اللغة على العهد والأمان ، والضمان والكفالة ، والحقّ . وهي كلها معانٍ متقاربة ، وتضييع هذا كلّه مذمومٌ ، ولذلك تطلق كلمة الذمّة والمذمة على كلِّ حرمةٍ يلزم من تضييعها الذمُّ . ويسمى العهد ذمة لأن نقضه وتضييعه يوجب الذمَّ .

ورجل ذميٌّ ، معناه : له عهد . سمِّي بذلك لأنه أُعطي الأمان على ذمة الجزية التي تؤخذ منه . **وأهل الذمّة** : هم الذين يؤدون الجزية من المشركين كلهم ، فيأمنون بها على دمائهم وأموالهم . وسمُّوا بهذا الاسم لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم . فهم أهل العقد والعهد ، كما أن أهل كل عهد يسمَّون أهل الذمّة ، فيراد بالذمة : العهد ، مؤقتاً كان أو مؤبداً ، وذلك عقد الأمان وعقد الذمّة . وقد يحذف المضاف فيقال : « الذمّة » بمعنى أهل الذمّة ، كما في حديث سلمان ، وقد قيل له : « ما يَحلُّ لنا من ذمتنا » [1] . أراد : من أهل ذمتنا [2] .

وقد جاء ذكر الذمّة في القرآن الكريم بمعنى العهد والميثاق والحِلْف والقرابة [3] ، في قوله تعالى : ﴿ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لاَ يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلاًّ وَلاَ ذِمَّةً ﴾ [4] . أي : عهداً . فهو عبارة عن اللزوم . ومنه سمي محل الالتزام من الآدمي : ذمة ، فإن الذمّة للآدمي هي محل الالتزام بالعهد [5] .

---

(١) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ، ص (١٣٦) ، وابن أبي شيبة : ٤٧٩/١٢ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١٧٦) ، وابن زنجويه : ٣٧٦/١ .

(٢) انظر : « الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي » للأزهري ، ص (٢٥٧) ، « معجم مقاييس اللغة » : ٣٤٥/٢ ـ ٣٤٦ ، « الصّحاح » للجوهري : ١٩٢٦/٥ ، « لسان العرب » : ٢٢٠/١٢ ـ ٢٢٣ ، « القاموس المحيط » : ٢٦٧/٢ ـ ٢٦٨ ، « التعريفات » للجرجاني ، ص (١٤٣) ، « الكليّات » للكفوي : ٣٤٦/٢ ـ ٣٤٧ ، « المصباح المنير » : ٢١٠/١ ، « النهاية في غريب الحديث » لابن الأثير : ١٦٨/٢ ـ ١٦٩ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » للمناوي ، ص (٣٥٠) ، « المُغرِب في ترتيب المُعْرِب » للمطرّزي : ٣٠٧/١ ـ ٣١٠ ، « عمدة القاري » للعيني : ٨٦/١٥ .

(٣) انظر : « تفسير الطبري » : ١٤٨/١٤ ، « تفسير البغوي » : ١٥/٤ ، « تفسير الكشاف » للزمخشري : ٢٤١/٢ ، « مفردات القرآن » للراغب الأصفهاني ، ص (٢٦٢) ، « بصائر ذوي التمييز » للفيروزآبادي : ١٨/٣ .

(٤) سورة التوبة ، الآية (٨) .

(٥) انظر : « المبسوط » للسرخسي : ٨/١٠ ، « شرح السِّير الكبير » : ٣٩/١ .

كما جاء ذكر الذمّة في الحديث الشريف بأكثر المعاني اللغوية السابقة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « **يسعى بِذِمَّتهم أدْنَاهُم** » [1] . أي إذا أعطى أحد من جيش المسلمين العدوَّ أماناً جاز ذلك على جميع المسلمين ، وليس لهم أن يخفروه ، ولا أن ينقضوا عليه عهده وأمانه . ومنه كذلك قوله ﷺ : « **ذِمَّةُ المسلمينَ واحدةٌ** » [2] . ومثل ذلك : « **ذمَّةُ اللهِ وذمة رسولِهِ** » أي : ضمان الله وضمان رسوله .

ومنه أيضاً : ما جاء في الأثر عن علي رضي الله عنه « **ذمَّتي رهينةٌ وأنا به زعيم** [3] » . أي ضماني وعهدي رهن في الوفاء .

وجاءت الذمّة بمعنى الحق في حديث : « **ما يُذْهِبُ عني مَذَمَّةَ الرَّضاع ؟ قال : غُرَّةٌ ، عَبْدٌ أو أَمَةٌ** » [4] ـ والمذمة هنا بالكسر والفتح ـ الحق والذمة التي يُذَمُّ مضيِّعها . والمراد بمذمة الرضاع : الحق اللازم بسبب الرضاع . فكأنه سأل : ما يسقط عني حقَّ الرضاع للمرضعة حتى أكون قد أدَّيته كاملاً [5] .

ثانياً : الذمّة في الاصطلاح الشرعي العام :

وتطلق الذمّة في الشرع إطلاقاً عاماً بمعنيين : (**أحدهما**) ، ما ذهب إليه بعض

---

(١) تقدم تخريجه فيما سبق ص (٣٠٦) ، تعليق (٢) .

(٢) أخرجه البخاري في فضائل المدينة : ٨١/٤ ، وفي الموادعة : ٢٧٩/٦ ، ومسلم في الحج ، باب فضل المدينة : ٩٩٤/٢ .

(٣) أخرجه المعافى بن زكريا ، ووكيع ، وابن عساكر . انظر : « كنز العمال » : ١٩٩/١٦ .

(٤) رواه الحميدي في « المسند » : ٣٨٧/٢ ، وقال الهيثمي : « رواه البزار عن أحمد بن بكار الباهلي و لم أعرفه . وبقية رجاله ثقات » وبنحوه رواه الطبراني وفيه انقطاع . انظر : « مجمع الزوائد » : ٢٦٢/٤ .

(٥) انظر : « الزاهر » للأزهري ، ص (٣٥٧) ، « النهاية » لابن الأثير : ١٦٨/٢ ، « مشارق الأنوار على صحاح الآثار » للقاضي عياض : ٢٧٠/١ ، « المُغْرِب » للمطرِّزي : ٣٠٨/١ .

العلماء من أن الذمّة وصف اعتباري قدَّره الشارع في الإنسان ، يصير به أهلاً للإلزام والالتزام ، لأن الله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانة التكليف أكرمه بالعقل والذمة ، ليكون بهما أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه . فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية ، ليبقى فيتمكن من أداء ما حُمِّل من الأمانة ، بأن حمل حقوقه وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سمّاها « أمانة » [1] كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمّة ثبتت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا .

والحاصل : أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلاً للوجوب له وعليه ، والعقل بمنزلة الشرط .

ومعنى قولهم : « وجب ذلك في ذمته » : الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف ، فلما كان الوجوب متعلقاً به جعلوه بمنزلة ظرف يستقل به الوجوب دلالةً على كمال التعلّق ، وإشارةً إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي ، كما يقال : وجب في العهد والمروءة أن يكون كذا .

وعلى هذا ؛ فالذمة هي محل الوجوب ، ولذا يضاف الوجوب إليها ولا يضاف إلى غيرها بحالٍ من الأحوال .

(**والمعنى الثاني للذمة**) ؛ ما ذهب إليه بعضهم مثل فخر الإسلام البَزْدَوِيّ ، من أن الذمّة والعهد يراد بهما شرعاً : شخص أو نفس ورقبة لها ذمة وعهد . فإذا قلنا وجب في ذمته كذا ، أو ثبت في ذمته كذا ... فالمراد به : وجب في نفسه وذاته ، أي في محل ثبت فيه العهد الماضي . وهو النفس أو الرقبة باعتبار كونها محلاً لذلك العهد .

---

(١) في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ [الأحزاب ، ٧٢] .

فالرقبة تفسير للنفس . والعهد تفسير للذمة . وهذا عند التحقيق من تسمية المحلّ باسم الحالّ . ثمَّ شاع هذا الاستعمال فأصبح حقيقة عرفية [1] .

ثالثاً : الذمّة في الاصطلاح الفقهي :

وفي الاصطلاح الفقهي الخاص ، في باب السِّير والجهاد والعلاقات الدولية ، يُطْلِق الإمام محمد بن الحسن اصطلاحَ « الذمّة » على العهد ، مؤقتاً كان أو مؤبداً ، وهما عقد الذمّة وعقد الأمان [2] .

وفي هذا المعنى نفسه يقول ابن القيم ـ فيما نقلناه سابقاً ـ وهو يتوسع في مدلول لفظ « الذمّة » ، يقول : « لفظ الذمّة والعهد يتناول أهل الذمّة وأهل الهدنة وأهل الأمان في الأصل ؛ فإن الذمّة من جنس لفظ « العهد والعقد » ، ولكن صار اصطلاح « أهل الذمّة » عبارة عمَّن يؤدي الجزية . وهؤلاء لهم ذمة مؤبَّدة ، وقد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله ؛ إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله » [3] .

---

(1) انظر هذه المعاني في « أصول السَّرْخَسيّ » : ٢/٣٣٢ ـ ٣٣٤ ، « ميزان الأصول » للسمرقندي ، ص(٧٤٢) ، « كشف الأسرار عن أصول البزدوي » : ٤/٢٣٧ ـ ٢٣٨ ، « التلويح على التوضيح » : ٢/١٦١ ـ ١٦٣ ، « تهذيب الأسماء واللغات » للنووي : ٣/١١٢ ، « فتح الغفار بشرح المنار » لابن نجيم : ٣/٨٠ ، « الفروق » للقرافي : ٣/٣٣ و ٢٢٦ ـ ٢٣٦ ، « الكليّات » : ٢/٣٤٦ ـ ٣٤٧ ، « المُغْرِب » للمطرِّزي : ١/٣٠٧ ـ ٣١٠ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » : ٢/٣٢٤ ، « التعريفات » للجرجاني ، ص (١٤٣) ، « أنيس الفقهاء » للقونوي ، ص (٨٢ ـ ٨٣) ، « المصباح المنير » : ١/٢١٠ . « المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه الإسلامي » مصطفى الزرقا ، ص (١٨١ ـ ١٩١) .

(2) انظر : « السِّير الكبير » : ١/٢٥٢ مع شرح السَّرْخَسيّ . وراجع : « بدائع الصنائع » : ٩/٤٣١٨ و ٤٣٢٧ .

(3) انظر : « أحكام أهل الذمّة » لابن قيم الجوزية : ٢/٤٧٥ ـ ٤٧٦ .

رابعاً ـ تعريف عقد الذمّة :

وقد عرَّف العلماء عقد الذمّة [1] بتعريفات متعددة وألفاظ متقاربة المعنى ، فهو عند الإمام محمد بن الحسن : عقد ينتهي به القتال ، يلتزم به الذميُّ أحكامَ الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات ، والرضا بالمقام في دار الإسلام [2] .

ويذكر الكاساني عقد الذمّة فيما ينتهي به القتال ، فهو عنده : الأمان المؤبَّد الذي ينهي القتال بين المسلمين وغير المسلمين [3] .

وعرَّفه الغزالي ـ من الشافعية ـ فقال : هو التزامُ تقرير غير المسلمين في ديارنا وحمايتُهم ، والذبُّ عنهم ، ببذل الجزية والاستسلام من جهتهم [4] .

وعرَّفه ابن مفلح ـ من الحنابلة ـ بأنه : إقرار بعض الكفار على كفره بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملّة [5] .

---

(١) يطلق العقد عند الفقهاء بإطلاق عام ، فيراد به كل تصرف ينشأ عنه أثره شرعاً ، سواء صدر عن إرادة منفردة أو عن إرادتين متقابلتين . وإلى هذا يميل بعض المحققين من الحنفية كالجصّاص ، والحنبلية كابن تيمية .

وفي الإطلاق الخاص يراد بالعقد : ارتباط الإيجاب والقبول على وجه مشروع بحيث يظهر أثره في المعقود عليه.

انظر : « العناية على الهداية » : ٧٤/٥ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٢٩٤/٢ ، « نظرية العقد » لابن تيمية ، ص (١٨ ـ ٢٢) ، « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي : ٩٥٣/٢ ـ ٩٥٤ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٩١/١ .

(٣) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣١١/٩ و ٤٣٢٧ .

(٤) « الوجيز » للغزالي : ١٩٧/٢ ، ونقل الدكتور نجيب أرمنازي هذا التعريف بلفظ : « ... ببذل الجزية أو الإسلام من جهتهم » وهو تحريف يغيّر المعنى . ونقله ابن شاس المالكي بنصّه في كتابه « عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة » : ٤٨٥/١ ، وانظر : « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠٠/٢ ـ ٢٠١ ، « منح الجليل على مختصر خليل » للشيخ محمد عليش : ٧٥٦/١ .

(٥) « المبدع شرح المقنع » لابن مفلح : ٤٠٤/٣ . وهو بلفظه في « كشاف القناع » للبهوتي : ١٠٨/٣ ، و « مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى » للرحيباني : ٥٩١/٢ .

وعرَّفه بعض المُحْدَثين بأنه : عقد يتولاّه الإمام أو نائبه من جانب ، والذميّ من الجانب الآخر ، على أن يترك كلٌّ منهما القتال مؤبداً [١] .

وبعبارة أخرى : هو عقد يكتسب بموجبه غير المسلم من أهل الكتاب ، حقَّ الإقامة الدائمة في دار الإسلام ، مع حماية الشريعة الإسلامية ، وذلك بمقابل دفع ضريبة تسمى الجزية ، ولقاء القيام ببعض الواجبات العَقْدية أو العرفية [٢] .

خامساً ـ تعريف الذميين :

ومن هذه التعريفات لعقد الذمّة جاء تعريف الذميين أو أهل الذمّة أنفسهم [٣] ، فقال الأزهري : « هم الذين يؤدون الجزية ، من الكفار كلّهم ، فيأمنون بها على دمائهم وأموالهم » [٤] .

---

(١) انظر : « التشريع الإسلامي لغير المسلمين » تأليف عبدالله مصطفى المراغي ، ص (٣٠) .

(٢) انظر : « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (١٠١ ـ ١٠٢) . ويقول الدكتور محمد طلعت الغنيمي في « قانون السلام في الإسلام » ص (٤٠٥) : « هو العهد الذي يرتب شروط إقامة غير المسلمين في البلاد التي فتحها المسلمون ، وينظم ما يتمتعون به من حقوق عامة أو خاصة » ويلاحظ أنه لم ينص على حقِّ الإقامة الدائمة تفريقاً بينه وبين عقد الأمان ، كما لم ينص على التزام الجزية ، مخالفاً بذلك جميع تعريفات القدامى والمحدثين . وهو في كثير مما كتب يجنح إلى مخالفة الفقهاء في أمور متفق عليها ، وكثيراً ما يصفهم بأنهم « تقليديون » و « أصحاب الفقه التقليدي » و « أصحاب الفقه المتزمت » انظر مثلاً : ص (٤٠٥ ، ٤٢١ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٣١ ، ٤٣٢) من كتابه السابق .

(٣) ويسمون كذلك أهل ذمة رسول ﷺ لأن عقد الذمّة كان بينهم وبين رسول ﷺ وفي ذلك تأكيد لصيانة حقوقهم . انظر : « عمدة القاري » للعيني : ٨٦/١٥ .

وقد جاءت هذه التسمية في أحاديث كثيرة وبألفاظ متقاربة في كتابه ﷺ لأهل نجران ، وفي معاهدته مع أهل مَقْنا ، وفي كتابه لذي الغُصَّة من بني الحارث ...

انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٧٢ و ٧٧) ، « السِّير » من « كتاب الأصل » للشيباني ، ص (٢٦٧) ، « السِّير الكبير » : ١٧٨٣/٥ مع شرح السَّرْخَسِيّ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٣٧) ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ، ص (٦٠ و ١٢٠ و ١٢١ و ١٧٢) .

(٤) انظر : « الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي » للأزهري ، ص (٣٧٥) .

وقال الغزالي في تعريف الذمي : هو كل كتابيٍّ ـ ونحوه ـ عاقلٍ بالغٍ حرٌّ ذكرٍ متأهب للقتال قادر على أداء الجزية [1] .

وعرّف ابن عبدالهادي الحنبلي أهلَ الذمّة بأنهم : الكفار المقيمون تحت ذمة المسلمين بالجزية [2] .

وقال الشيخ أبو الأعلى المودودي : المراد بأهل الذمّة جميع أولئك الذين يقطنون داخل حدود الدولة الإسلامية من غير المسلمين ، ويقرّون بالولاء والطاعة لها ، بصرف النظر عمّا إذا كانوا ولدوا في دار الإسلام أو جاءوا إليها من الخارج والتمسوا من الحكومة أن تجعلهم في عداد أهل الذمّة [3] .

وعرَّف الشيخ أبو زهرة الذميَّ بأنه : الذي يقيم مع المسلمين على أن يكون له ما لهم وعليه ما عليهم [4] .

وعرَّفهم الدكتور محمد حافظ غانم بأنهم : أهل الكتاب الذين يقيمون في دار الإسلام بأمانٍ مؤبَّدٍ [5] .

وأجمع من هذا وأشمل تعريف الدكتور حامد سلطان حيث قال : هم الأجانب غير المسلمين الذين يقيمون في دار الإسلام إقامة دائمة على أساس عقد الذمّة [6] .

---

(١) انظر : « الوجيز » للإمام الغزالي : ٢/١٩٨ .

(٢) انظر : « الدر النقيّ في شرح ألفاظ الخرقي » لابن عبدالهادي : ١/٢٩٠ .

(٣) « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور » للمودودي ، ص (٣٠٢) .

(٤) « العلاقات الدولية في الإسلام » لأبي زهرة ، ص (٦١) .

(٥) انظر : « مبادئ القانون الدولي العام » د. محمد حافظ غانم ، ص (٥٢) ، وله أيضاً : « محاضرات في المجتمعات الدولية الإقليمية » ص (٢٦) .

(٦) « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (٢٢٤) .

وإذا كـان الجديـد في هـذا التعريـف أنـه نـصَّ علـى أن أهـل الذمّـة أجـانب عـن المسلمين ، فإن بعض الباحثين المعـاصرين نـصَّ علـى أنهـم مواطنـون ، فقـال : « هـم المواطنون من غير المسلمين الذين يسكنون معهم في دار الإسلام ، ويدفعـون الجزيـة ، ويخضعون للأحكام الإسلامية في غير ما أُقِرُّوا عليه ... » [1] .

الفرع الثاني

مشروعية عقد الذمّة والحكمة في ذلك

أولاً : مشروعية عقد الذمّة :

الأصل في مشروعية عقد الذمّة ؛ الكتاب والسنة وعمل الخلفاء الراشدين ، وعلى ذلك انعقد الإجماع .

أ ـ **فمن الكتاب** : قوله تعالى : ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [2] .

وهذه الآية الكريمة أول آية من المقطـع الثـاني مـن سـورة التوبـة ، والـذي تضمـن تحديد العلاقات النهائية بين المجتمع المسلم وأهل الكتاب ، مع بيـان الأسباب العَقَديـة والتاريخية والواقعية التي تحتِّـم هـذا التحديـد ، وتكشـف كذلـك عـن طبيعـة الإسـلام وحقيقته المستقلة ، وعن انحراف أهل الكتاب عن دين الله الصحيح عقيدة وسـلوكاً ،

---

(١) انظر : « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ١/٢٠٧ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

بما يجعلهم ، في اعتبار الإسلام ، ليسوا على دين الله الذي نزَّله إليهم ، والذي به صاروا أهل كتاب [1] .

وسورة التوبة نزلت بعد فتح مكة المكرمة ، في السنة التاسعة للهجرة ، وهي آخر سورة نزلت تامة [2] . وكان نزول هذه الآية الكريمة منها حين أُمر النبي ﷺ وأصحابه بغزوة تبوك ومواجهة الروم وعُمَّالهم من الغساسنة المسيحيين العرب [3] ، حيث يأمر الله تعالى بقتال أهل الكتاب ، وتلك هي صفاتهم القائمة بهم كما عرضت لها الآية الكريمة ، وتشترط الآية للكفّ عنهم وعن قتالهم : أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، إن لم يدخلوا في الإسلام ؛ لأنه لا إكراه في الدين .

وذلك أن الله عزَّ وجلَّ بعث نبيه ﷺ أول ما بعثه بالدعوة إلى الإسلام بغير قتال ولا جزية ، وأقام على ذلك بضع عشرة سنة بمكة ، ثمَّ أذن له في القتال لما هاجر ، من غير فرضٍ له ، ثمَّ أمره بقتال من قاتله ، والكفِّ عمن لم يقاتله ، فلما نزلت سورة براءة « التوبة » عام تبوك في السنة التاسعة للهجرة ، أمره الله تعالى بقتال جميع من لم يُسْلم من العرب ، سواء كان ممن قاتله أو كفَّ عن قتاله ، إلا مَنْ عاهده ولم ينقصه من عهده شيئاً ، فأمره أن يفي له بعهده ، ولم يأمره بأخذ الجزية من المشركين ،

---

(١) انظر : « في ظلال القرآن » سيد قطب : ١٥٦٦/٣ .

(٢) انظر : « الدر المنثور » للسيوطي : ١١٩/٤ . وقارن بـ « ظلال القرآن » حيث يرجح أن السورة نزلت بجملتها في العام التاسع ، ولكنها لم تنزل دفعة واحدة ، وإنما نزلت في ثلاث مراحل ؛ الأولى منها كانت قبل غزوة تبوك في شهر رجب من هذا العام ، والثانية في أثناء الاستعداد لهذه الغزوة ثمَّ في ثناياها ، والثالثة كانت بعد العودة منها ، أما مقدمات السورة فقد نزلت متأخرة في نهاية السنة التاسعة قبيل موسم الحج . وهذا على الإجمال ـ هو كل ما يمكن ترجيحه والاطمئنان إليه . انظر : « في ظلال القرآن » : ١٥٦٤/٣ ـ ١٥٦٥ .

(٣) وهو قول مجاهد ، وكانت غزوة تبوك آخر غزوة غزاها رسول ﷺ . انظر : « الدر المنثور » : ١١٧/٤ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٢٩) ، « سيرة ابن هشام » : ٥١٥/٢ ، « الدرر في اختصار المغازي والسِّير » لابن عبدالبر ، ص (٢٣٨) .

وحارب اليهود مراراً و لم يؤمر بأخذ الجزية منهم . ثمَّ أمره بقتال أهل الكتاب كلهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية ، فامتثل أمر ربه ، فقاتلهم ، فأسلم بعضهم ، وأعطى بعضُهم الجزية [1] .

ب ـ وفي السنة النبوية القولية والفعلية أدلة كثيرة على مشروعية عقد الذمّة مقابل أخذ الجزية ، ومن ذلك حديث سليمان بن بريدة عن أبيه أن النبي ﷺ كان إذا أمَّر أميراً على جيش أوصاه فقال : « **... وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال ، فأيتهن أجابوك فاقبل منهم وكفَّ عنهم ، ادعهم إلى الإسلام ... فإن هم أبوا فاسألهم الجزية ، فإن أجابوك فاقبل منهم ، وإن هم أبوا فاستعِن عليهم با لله تعالى وقاتلهم** » [2] .

---

(١) انظر : « زاد المعاد » لابن قيم الجوزية : ٥/٩٠ ـ ٩١ . وأخرج ابن أبي شيبة في « المصنف » : ١٢/٢٤٠ ، والبيهقي في السنن : ٩/١٨٦ ، وابن حزم في « المحلّى » : ٧/٣٤٩ ، وسعيد بن منصور في « السنن » : ٢/١٩١ عن مجاهد قال : يقاتل أهل الأوثان على الإسلام ، ويقاتل أهل الكتاب على الجزية ـ إن لم يسلموا ـ .

وقال الحسن البصري : أُمر رسول ﷺ أن يقاتل العرب على الإسلام ، ولا يقبل منهم غيره ، وأمر أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون . رواه ابن أبي شيبة : ١٢/٢٣٨ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٣٦) .

وعن ابن شهاب الزهري : أنزلت في كفار قريش والعرب ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ [البقرة ، ١٩٣] وأنزلت في أهل الكتاب ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ ... وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة ، ٢٩] فكان أول من أعطى الجزية أهل نجران .

انظر : « الدر المنثور » : ٤/١٦٧ ، « الأم » : ٤/٩٤ ـ ٩٥ ، « الأموال » ص (٢٩ و ٣٦) ، « فتوح البلدان » : ١/٨١ ، « نصب الراية » : ٣/٤٤٥ .

(٢) أخرجه مسلم في الجهاد والسير ، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم : ٣/١٣٥٧ ـ ١٣٦٨ ، والإمام محمد بن الحسن في « السِّير » من كتاب الأصل ، ص (٩٣) ، وفي « السِّير الكبير » : ١/٣٨ ـ ٣٩ مع شرح السَّرْخَسِيّ ، وأبو يوسف في « الخراج » ، ص (٢٠٩ ـ ٢١٠) .

وروى المغيرة بن شعبة أنه قال لجند كسرى يوم نهاوند : « أمرَنا النبيُّ ﷺ أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده ، أو أن تؤدوا الجزية »[1] .

وعن أبي البَخْتَرِيِّ قال : حاصر سلمان حصناً من حصون فارس ، فقال لأصحابه : دَعُوني أدعوهم كما رأيت رسول الله ﷺ يدعوهم فقال لهم : إنما كنت رجلاً منكم فهداني الله للإسلام ، فإن أسلمتم فلكم مالنا وعليكم ما علينا . وإن أبيتم فأدُّوا الجزية وأنتم صاغرون . فإن أبيتم نابذناكم على سواء ... »[2] .

وقد أخذ النبي ﷺ الجزية من المجوس[3] ، وأخذها من أهل الكتاب ، فأخذها من نصارى نجران[4] ، وبعث معاذاً إلى اليمن ، فعقد لمن لم يسلم من يهودها الذمّة وضرب عليهم الجزية[5] . ولم يأخذها من يهود خيبر ، لأنه ﷺ قاتلهم وصالحهم

---

(١) أخرجه البخاري في الجزية والموادعة : ٦/٢٥٨ .

(٢) أخرجه الترمذي في السير : ٥/١٥٣ وقال : « حديث حسن » ، وسعيد بن منصور : ٢/١٧٧ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٣٤ ـ ٣٥) والإمام أحمد : ٥/٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٤ ، وابن أبي شيبة في « المصنف » : ١٢/٢٣٧ و ٣٦١ ، وأبو نعيم في « الحلية » : ١/ ١٨٩ ، وانظر : « نصب الراية » : ٣/٣٧٨ - ٣٧٩ .

(٣) انظر : « صحيح البخاري » باب الجزية والموادعة : ٦/٢٥٧ مع « فتح الباري » ، « المصنف » لعبدالرزاق : ٦/٦٨ - ٧١ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٤٠) ، « مسند الشافعي » : ٢/١٢٩ ، « موطأ الإمام مالك » : ١/٢٧٨ ، « سنن البيهقي » : ٩/١٨٩ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٣٠ ـ ٣١) و (٤٢ ـ ٤٣) ، « شرح السنة » للبغوي : ١١/١٧٠ ـ ١٧١ ، « نصب الراية » للزيلعي : ٣/٤٤٨ - ٤٤٩ .

(٤) انظر : « سنن أبي داود » : ٤/٢٥١ من مختصر المنذري ، « الخراج » ، ص (٧٢ و ٧٧) ، « السِّير » للإمام محمد ص ، (٢٦٧) ، « الأموال » ص (٣٧) ، « فتوح البلدان » للبلاذري : ١/٧٨ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٣/٩٣ - ٩٤ .

(٥) انظر : « مسند الشافعي » : ٢/١٢٩ ، « مصنف عبدالرزاق » : ٦/٨٧ ـ ٩٠ ، « سنن أبي داود » : ٤/٢٤٩ ، « سنن الترمذي » : ٣/٢٥٧ ، وقال : « هذا حديث حسن ورواه بعضهم مرسلاً والمرسل =

على أن يقرهم في الأرض ما شاء ، ولم تكن الجزية نزلت بعد ، فسبق عقدُ صلحهم وإقرارُهم في أرض خيبر نزولَ الجزية ، ثمَّ أمره الله سبحانه وتعالى أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية ، فلم يدخل في هذا يهود خيبر إذ ذاك ، لأن العقد كان قديماً بينه وبينهم على إقرارهم وعلى أن يكونوا عمالاً في الأرض بالشطر ، فلم يطالبهم بشيء غير ذلك ، وطالب سواهم من أهل الكتاب ممن لم يكن بينه وبينهم عقدٌ كعقدهم بالجزية ، كنصارى نجران ويهود اليمن وغيرهم ، فلما أجلاهم عمر إلى الشام ، تغيَّر ذلك العقد الذي تضمن إقرارهم في أرض خيبر [1] ، وصار لهم حكم غيرهم من أهل الكتاب [2] .

ولهذا أيضاً لم يأخذ النبي ﷺ الجزية من أحدٍ من عُبَّاد الأوثان في جزيرة العرب ، لأن الجزية - كما أسلفنا - إنما شرعت عام غزوة « تبوك » في السنة التاسعة من الهجرة ، بعد أن أسلمت جزيرة العرب ولم يَبْقَ بها أحد من عُبَّاد الأوثان [3] . وأما ما كان قبل ذلك ، أي قبل مشروعية الجزية وعقد الذمّة ، بين النبي ﷺ وبين

=

أصح » . والنَّسائي : ٥/٢٥ - ٢٦ ، وابن حبان ، ص (٧٩٤) ، و « مسند الإمام أحمد » : ٥/٢٣٠ ، وصححه الحاكم : ١/٣٩٨ ووافقه الذَّهَبِيّ ، وأخرجه البغوي في « التفسير » : ٤/٣٦ ، وفي « شرح السنة » : ١١/١٧٢ ، ويحيى بن آدم في « الخراج » ص (٦٨) ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ، ص (٣٦) . وابن أبي شيبة في « المصنف » : ١٢/٢٣٩ ، والبلاذري في « فتوح البلدان » : ١/٨٦ .

(١) انظر : قصة إخراج عمر ليهود خيبر وأسبابه في « صحيح البخاري » كتاب الشروط : ٥/٣٢٧ ، وكتاب الجزية ، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب : ٦/٢٧٠ ، و « صحيح مسلم » كتاب الجهاد والسير ، باب إجلاء اليهود : ٣/١٣٨٧ ، « مصنف عبدالرزاق » : ٦/٥١ - ٥٢ ، « مصابيح السنة » للبغوي : ٣/١١٥ - ١١٧ .

وراجع « شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية » لأبي الأعلى المودودي ، ص (٢٤٢ - ٢٤٥).

(٢) انظر : « زاد المعاد » لابن قيم الجوزية : ٣/١٥١ - ١٥٢ .

(٣) انظر : « أحكام أهل الذمّة » لابن قيم الجوزية : ١/٦ - ٧ .

المشركين ، فهو عهود ومعاهدات إلى مُدَدٍ معينة ، لا على أنهم داخلون في ذمة الإسلام وحكمه [1] .

جـ - وعلى هذا جرى العمل في عهد الخلفاء الراشدين ﷺ ومَنْ بعدهم في صدر الدولة الإسلامية ، حيث جددت عقود الذمّة لمن كانت عقدت لهم ، كما فعل أبو بكر وعمر مع أهل نجران [2] ، ثمَّ وقعت عقود الذمّة مع أهل البلاد المفتوحة ، وعقدها لهم قُوَّاد الجيوش الإسلامية ؛ ففي عهد أبي بكر الصديق ﷺ عقد خالد ابن الوليد ﷺ الذمّة والصلح مع أهل الحِيْرَة [3] . وكذلك فعل مع أهل بَانِقْيَا وأُلَّيْس [4] .

وفي عهد عمر بن الخطاب ﷺ عقد الذمّة لأهل البلاد المفتوحة في العراق والشام [5] ، وفي بلاد كثيرة في فارس مع أهل أصفهان والرَّي وقُومِس وجُرْجَان وطَبَرِسْتَان وأَذْرَبِيْجَان [6] .

وكان عمر ﷺ إذا اجتمع إليه جيش من أهل الإيمان بعث عليهم رجلاً من أهل الفقه والعلم . فاجتمع إليه جيش فبعث عليهم سلمة بن قيس وقال له : « فإذا لقيتم

---

(١) « أحكام القرآن » للجصاص : ١٤٢/١ .

(٢) انظر : « السِّير » للشيباني ، ص (٢٦٨) ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٨٥ - ٨٩) ، « فتوح البلدان » للبلاذري : ٧٧/١ - ٧٨ .

(٣) انظر : « الخراج » ص (١٥٥ - ١٥٦) ، « الأموال » ص (٣٨ و ٤٣) ، « مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة » ص (٣٧٩ - ٣٨١) .

(٤) انظر : المراجع السابقة . وانظر : « مختصر اختلاف العلماء » للطحاوي ، اختصار الجصَّاص : ٤٨٦/٣ .

(٥) انظر : « الخراج » ، ص (٤٢ - ٤٥) ، « فتوح البلدان » : ٢٨/١ وما بعدها ، « مجموعة الوثائق السياسية » ، ص (٤١٨ ، ٤٧٤ ، ٤٨٧ - ٤٨٨) .

(٦) « مجموعة الوثائق السياسية » ، ص (٤٤١ - ٤٤٦) ، « فتوح البلدان » : ٣٨٣/٢ وما بعدها ، « الأموال » ص (٩٧ - ٩٨) .

عدوكم فادعوهم إلى ثلاث خصال ؛ ادعوهم إلى الإسلام ... فإن أبَوا فادعوهم إلى إعطاء الجزية ، فإن أقروا بها فقاتلوا عدوَّهم من ورائهم وفرِّغوهم لخراجهم ولا تكلفوهم فوق طاقتهم » [1] .

د ـ وأجمع المسلمون على جواز عقد الذمّة وأخذ الجزية في الجملة [2] ، والأصل في ذلك : أن الدولة الإسلامية توجِّه الدعوة لغير المسلمين للدخول في الإسلام والالتزام به ، فإن رفضوا ذلك فتوجه لهم الدعوة للخضوع لأحكام الإسلام وعدم الوقوف في وجهها ، وعندئذ يحتفظون بدينهم وعقيدتهم ، مقابل جزية يدفعونها ، دليلاً على ذلك الخضوع والموالاة وعدم الممانعة والمعاندة ، وبذلك يلتزم المسلمون بحمايتهم والدفاع عنهم واحترام حقوقهم ـ على ما سيأتي قريباً ـ ويكونون في عهد المسلمين وذمتهم [3] . وفي هذا يقول العلامة السَّمَرْقَنْدِيّ : « إذا لقي الغزاةُ قوماً من الكفار ... ينبغي أن يدعوهم إلى الإسلام أولاً ، فإن أبوا فإلى الذمّة ، فإن أبوا فحينئذ يقاتلونهم » [4] .

ثانياً : حكمة مشروعية عقد الذمّة :

أما إذا تلمسنا الحكمة من مشروعية عقد الذمّة ؛ فإننا نقف من خلال ذلك على

---

(١) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » عن سليمان بن بريدة عن أبيه ، ص (٢٠٩ ـ ٢١٠) .

(٢) انظر : « أحكام أهل الذمّة » : ١/١ ـ ٦ ، « مغني المحتاج » للخطيب : ٢٤٢/٤ ، « المغني » لابن قدامة : ٥٨٨/١٠ ، « المبدع » لابن مفلح : ٤٠٥/٣ ، « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١١٤) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٩) ، « الميزان الكبرى » للشعراني : ١٨٤/٢ . « العزيز شرح الوجيز » : ٤٩١/١٣ ـ ٤٩٢ .

(٣) انظر : « الشريعة والقانون الدولي » علي منصور ، ص (٩٤) ، « نحو نظرية في القانون الدولي الإسلامي » أدمون رباط ، ص (٣٩ ـ ٤٠) من مقاله المترجم عن « المجلة المصرية للقانون الدولي » .

(٤) « تحفة الفقهاء » لعلاء الدين السَّمَرْقَنْدِيّ : ٥٠٠/٣ ـ ٥٠١ . وانظر : « الاختيار لتعليل المختار » للموصلي : ١٨٧/٤ ، « روضة القضاة » للسمناني : ١٢٣٧/٣ .

عظمة التشريع الإسلامي ؛ ففي الوقت الذي لا تهتم النظم غير الإسلامية بالمخالفين لها في العقيدة ، ولا تحاول تأليفهم بحسن المعاملة ، بل الغالب أن تحاول السيطرة عليهم بالإرهاب والحصار والتصفية البدنية عند الحاجة ، فإن الإسلام يوجب تأليف قلوب غير المسلمين المقيمين في دار الإسلام وحسن معاملتهم ، والنصوص الشرعية في ذلك كثيرة متضافرة على هذا المعنى [1] ، وإقامة غير المسلمين في دار الإسلام إقامةً دائمة بسبب عقد الذمّة سبيلٌ للدعوة إلى الإسلام بأحسن الطرق ، من خلال مخالطة المسلمين لغير المسلمين ومعاملتهم لهم ، وبذلك يتعرفون على أحكام الإسلام ومحاسنه ودلائله ، وعلى طريقة المسلمين وسيرتهم ، فقد يحملهم ذلك على الدخول فيه عن طواعية واختيار وعن قناعة ورضىً ، وبذلك يصبح أعداء الأمس إخوان اليوم ، كما قال الله تعالى : ﴿ عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [2] . وإن لم يكن ذلك ، فإنه على الأقل سيكون سبيلاً لدفع شرهم في الحال ، بسبب زوال قوة الكفار وشوكتهم ، حيث يخضعون للنظام الإسلامي بموجب عقد الذمّة وشروطه ــ على أن يكون لهم في أحوالهم الشخصية القضاء بما في دينهم وشريعتهم ـ وعندئذ تظهر شوكة المسلمين وقوّتهم ، وقد بعث الله تعالى النبي ﷺ ليظهره على الدين كله . ولذلك يجب على المسلمين أن ينظروا في أسباب ظهور شوكة المسلمين وقطع أطماع الكافرين [3] .

---

(١) انظر : « صحيح البخاري » : ٢٦٧/٦ ، « سنن أبي داود » كتاب الخراج : ٢٥٣/٤ ــ ٢٥٦ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٣٤ ـ ١٣٦) ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٥٣ ـ ٥٨) ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٨٤/٣ .

(٢) سورة الممتحنة ، الآية (٧) .

(٣) انظر : « المبسوط » للسرخسي : ٧/١٠ و ٧٧ ــ ٧٨ ، « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٢٢٩/٩ و ٤٢٣٢ ، « در المنتقى شرح الملتقى » للحصكفي : ٦٦٩/١ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٤/٤ ، « فتاوى =

وإلى هذه المعاني يشير الإمام محمد بن الحسن بعبارة موجزة حيث يقول : « إنْ طلب قوم من أهل الحرب أن يصيروا ذمة للمسلمين ، تجْري عليهم أحكام الإسلام ، على أن يؤدوا عن رقابهم وأراضيهم شيئاً معلوماً ، فإنه يجب على الإمام أن يجيبهم إلى ذلك ، لأن عقد الذمّة ينتهي به القتال ، كالإسلام ، فكما أنهم لو طلبوا عَرْض الإسلام عليهم يجب إجابتهم إلى ذلك ، فكذلك إذا طلبوا عقد الذمّة . وهذا لأنهم يلتزمون أحكام الإسلام بهذا الطريق فيما يرجع إلى المعاملات ، ثمَّ ربما يرون محاسن الشريعة ويُسْلمون ، فكان هذا في معنى الدعاء إلى الدين بأرفق الطريقين » [1] .

ويقول أيضاً : « إنما قبلنا منهم عقد الذمّة ليقفوا على محاسن الدين ، فعسى أن يؤمنوا ، واختلاطهم بالمسلمين في السكنى معهم يحقق ذلك » [2] .

وبهذا يظهر واضحاً أن عقد الذمة وإقرار الذميين في دار الإسلام بالجزية ليس تعبيراً عن الرضا بما هم عليه من كفر وشرك ؛ وفي هذا يقول الإمام الجصَّاص :

« ليس أخذ الجزية منهم رضاً بكفرهم ، ولا إباحةً لبقائهم على شركهم . وإنما الجزية عقوبة لهم ، لإقامتهم على الكفر . وتبقيتهم على كفرهم بالجزية كهي لو تركناهم بغير جزية تؤخذ منهم ؛ إذ ليس في العقل إيجاب قتلهم ، لأنه لو كان كذلك : لما جاز أن يُبْقي الله كافراً طرفة عين ، فإذا أبقاهم ـ لعقوبة يعاقبهم بها مع

=

السبكي » : ٢/ ٤٠٤ ، « الفروق » للقرافي : ٣/٩ ـ ١١ ، « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٤٠٧ ـ ٤٠٨) ، « حجة الله البالغة » لشاه ولي الله الدّهْلوي : ٢/٧٩٤ ، « في ظلال القرآن » : ٣/١٦٣٣ .

(١) انظر : « السِّير الكبير » للشيباني : ٤/١٥٢٩ ـ ١٥٣٠ ، مع « شرح السَّرْخَسِيّ » ، « زيادات الزيادات » للإمام محمد بشرح الإمام العتابي والسَّرْخَسِيّ ، ص (١٤٤) . ويلاحظ أن كلام الإمام محمد ممزوج مع كلام السَّرْخَسِيّ .

(٢) « السِّير الكبير » : ٤/١٥٣٧ .

التبقية استدعاء لهم إلى التوبة من كفرهم واستمالة لهم إلى الإيمان ـ لم يكن ممتنعاً إمهاله إياهم ، إذْ كان في عِلْم الله أنّ منهم من يؤمن ، ومنهم مَنْ يكون مِنْ نسله من يؤمن بالله ، فكان في ذلك أعظم المصلحة ، مع ما للمسلمين فيها من المرفق والمنفعة ، فليس إذاً في إقرارهم على الكفر وترك قتلهم بغير جزية ما يوجب الرضا بكفرهم ، ولا الإباحةَ لاعتقادهم وشركهم ، فكذلك إمهالهم بالجزية جائز في العقل ؛ إذْ ليس فيه أكثر من تعجيل بعض عقابهم المستحَقّ بكفرهم ، وهو ما يلحقهم من الذل والصَّغار بأدائها » [1] .

وفي قبول الجزية وعقد الذمّة مصلحة راجحة على مفسدة إقرار الكفار على كفرهم بالجزية ، وفي هذا يقول العز بن عبدالسلام ـ رحمه الله ـ : « إذا اجتمعت مصالح ومفاسد وكانت المصلحة أعظم من المفسدة حصَّلنا المصلحة مع التزام المفسدة ، ومثال ذلك : التقرير بالجزية ، وهو مختص بأهل الكتابين لإيمانهم بالكتب السماوية التي يوافق معظمُ أحكامها أحكامَ الإسلام ، فخفَّ كفرهم لإيمانهم بتلك الأحكام ، بخلاف مَنْ جحدها ، فإنه كذَّب الله سبحانه وتعالى في معظم أحكامه وكلامه ، فكان كفره أغلظ ، بخلاف مَنْ آمن بالأكثر وكفر بالأقلّ . ولا تؤخذ الجزية عوضاً عن تقريرهم على الكفر ، إذ ليس من إجلال الرب أن تؤخذ الأعواض على التقرير على سبّه وشتمه ونسبته إلى ما لا يليق بعظمته . ومن ذهب إلى ذلك فقد أَبْعَدَ . وإنما الجزية مأخوذة عوضاً عن حقن دمائهم وصيانة أموالهم وحرمهم وأطفالهم ، مع الذبِّ عنهم إن كانوا في ديارنا ، وليست مأخوذة عن سكنى دار الإسلام ، إذ يجوز عقد الذمّة مع تقريرهم في ديارهم » [2] .

---

(١) « أحكام القرآن » لأبي بكر الرازي الجصّاص : ١٠٣/٣ . وسيأتي أن سبب الجزية هو أن تكون خلفاً عن النصرة للذميين كما في المبسوط : ٧٨/١٠ ، وانظر : « فتح القدير » : ٣٧٠/٤ .

(٢) انظر : « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » للعز بن عبدالسلام : ١١٠/١ . وراجع « الفروق » =

الفرع الثالث

أركان عقد الذمّة

ركن عقد الذمّة عند الحنفية هو الصيغة (الإيجاب والقبول) ، وما عدا ذلك من لوازم الإيجاب والقبول كالعاقدين والمحل ، فليس عندهم من أركان العقد ، وإن كانت لازمة له .

وأما عند جمهور الفقهاء فإن أركان عقد الذمّة هي : الصيغة ، والعاقدان ، ومقدار ما يجب بالعقد وهو الجزية [1] .

=

للقرافي : ٣/٩ ـ ١١ ، « عدة البروق » للونشريسي ، ص (٢١٥) ، « أحكام أهل الذمة » لابن القيم : ٩/١ وما بعدها ، « تفسير القرطبي » : ٨/١١٣ ـ ١١٤ .

(١) وأساس الاختلاف بين الحنفية والجمهور ، إنما هو بسبب اختلافهم في تعريف الركن ـ مع اتفاقهم على أن ما ذكرناه لا بد منه لوجود العقد ـ فالركن عند الحنفية هو ما يتم به الشيء وهو داخل في ماهيته أو هو ما يقوم به ، مأخوذ من التقوم ، لأن قوام الشيء بركنه . وليس مأخوذاً من القيام ، وإلاّ يلزم أن يكون الفاعل ركناً للفعل والموصوف ركناً للصفة . وهذا باطل .

وعند الجمهور : الركن هو مالا يقوم الشيء إلا به ، ولو لم يكن داخلاً في ماهيته . وقد جعل بعض الفقهاء والأصوليين ـ كالغزالي ـ الفاعل (العاقد) ركناً في بعض المواضع ، كالبيع والنكاح ، و لم يجعله ركناً في مواضع أخرى كالعبادات . والفرق بينهما عسيرٌ . ولكن يمكن أن يقال : إن الفاعل في المواضع الأولى متعدد ، فلا يستقلُّ كل واحد من العاقدين بإيجاد الفعل ، بل يفتقر إلى غيره ؛ لأن كل واحد من العاقدين غير عاقد بمفرده ، بل العاقد اثنان . فكل واحد من المتبايعين ـ مثلاً ـ غير مستقلٍّ بعقد البيع ، فكان بهذا الاعتبار بعيداً عن شِبْه العلّة ، وشَبَهَ جزء الماهية في افتقاره إلى ما يقوّمه ، فناسب أن يجعل ركناً . وفي المواضع الأخرى التي لم يجعل الفاعل فيها ركناً ، كان الفاعل مستقلاً بإيجاد الفعل وأعطي حكم العلة العقلية فلم يجعل ركناً .

انظر بالتفصيل : « التعريفات » للجرجاني ، ص (١٤٩) ، « الكليّات » : ٢/٣٩٥ ، « المصباح المنير » : ١/٢٣٧ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ص (٣٧٣) ، « تهذيب الأسماء

=

وإذا كان الاتفاق بين الحنفية والجمهور على أن ما ذكرناه لا بُدَّ منه لقيام عقد الذمّة ووجوده ، سواء كانت أركاناً أو شروطاً للركن ولوازم له ؛ فإن الخلاف عندئذ يضيق ويعود في النهاية إلى الاصطلاح .

ولذلك سيكون الكلام على أركان عقد الذمّة على منهج الجمهور في التقسيم ، فهو أكثر عوناً على جمع أطراف البحث وترتيب مسائله . وهذه الأركان التي سنبحثها تحت هذا العنوان هي : الصيغة ، والعاقد ، والمعقود له . وأما ما عدا ذلك مما ذكره بعض الفقهاء فسيكون الحديث عنه عند بحث أحكام عقد الذمّة وآثاره .

الركن الأول : الصيغة :

الصيغة التي يتم بها عقد الذمّة أنواع ؛ نصٌّ ، ودلالة ، وتبعية ، وذمّة بالغلبة والفتح .

أ ـ **أما النص** ؛ فهو العقد الصريح باللفظ الدال على حقيقة عقد الذمّة ومعناه . وهو لفظ « العهد » و « العقد » على وجه مخصوص [1] ، وذلك بأن يدخل الحربي ـ مثلاً ـ دار الإسلام ويطلب من الإمام عقد الذمّة له ، فيجيبه إلى طلبه هذا بلفظ صريح [2] .

= واللغات » : ١٢٦/٣ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٥/١ وما بعدها ، « المدخل الفقهي العام » للأستاذ الزرقا : ٣١٨/١ .

(١) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٧/٩ . وذكر بعض العلماء صفة العقد وهو أن يقول الإمام أو نائبه : أقررتكم بجزية واستسلام ـ أي انقياد لأحكامنا ـ . أو يبذلون ذلك من أنفسهم فيقول لهم الإمام أقررتكم عليه . أو نحوها مما يدل على عقد الجزية كقوله : عاهدتكم على الإقامة بدارنا بجزية .

انظر : « كشاف القناع » للبهوتي : ١٠٨/٣ ، « مطالب أولي النهى » للرحيباني : ٥٩٢/٢ ، « مغني المحتاج » : ٤٤٢/٤ ـ ٤٤٣ ، « روضة الطالبين » : ٢٩٧/١ .

(٢) انظر : « مختصر الطّحاوي » للإمام أبي جعفر الطّحاوي ، ص (٢٨٣) بتحقيق أبي الوفاء الأفغاني .

وكما يكون العقد باللفظ يكون كذلك بكل ما يدل عليه ويقوم مقامه في العقود كالكتابة والإشارة المفهمة [1] .

وفي هذا يقول الإمام محمد بن الحسن : « فإن طلب قوم من أهل الحرب أن يصيروا ذمة للمسلمين ، تجري عليهم أحكام الإسلام ، على أن يؤدوا عن رقابهم وأراضيهم شيئاً معلوماً ، فإنه يجب على الإمام أن يجيبهم إلى ذلك ؛ لأن عقد الذمّة ينتهي به القتال كالإسلام . فكما أنهم لو طلبوا عرض الإسلام عليهم يجب إجابتهم إلى ذلك . فكذلك إذا طلبوا عقد الذمّة ... وقد أجاب رسول الله ﷺ أهل نجران إلى هذا حين طلبوا منه ، فصالحهم على ألفي حُلّة في السنة أو على ألف ومائتي حُلّة » [2] .

ب ـ **وأما الدلالة** ؛ فهي كل فعل يدل على قبول الجزية والتزام أحكام الإسلام [3] . ومما يدل على ذلك أمور :

١ - إقامة المستأمن في دار الإسلام :

كأن يدخل الحربي دار الإسلام بأمان ، فيتجاوز المدة التي يقيمها مثله ، وعندئذ ينذره الإمام بالخروج أو الإقامة مع الجزية ، فإن خرج بعد ذلك قبل أن يُتِمَّ بها سنة ،

---

(١) انظر : « بدائع الصنائع » : ٨١٤/٤ ، « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٣٤٣ ـ ٣٤٦) ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ١٦٤/١ ـ ١٦٨ ، « الأشباه والنظائر » للسيوطي ص (٣٠٨ ـ ٣١٦) « درر الحكّام شرح مجلة الأحكام » لعلي حيدر : ٦١/١ ـ ٦٣ ، « المعاملات المالية في الشريعة » للشيخ أحمد إبراهيم ، ص (١٠٠ ـ ١٠١) ، « الأموال ونظرية العقد » د. محمد يوسف موسى ، ص (٣٦٤ ـ ٣٧٠) ، « المدخل الفقهي العام » للزرقا : ٣٢٦/١ ـ ٣٣٥ ، « مبدأ الرضا في العقود » د. علي القره داغي : ٩٥٦/٢ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٤٢٩/٤ ـ ١٤٣٠ .

(٣) « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٧/٩ .

فلا سبيل عليه ، وإن أقام حتى يمضي عليه سَنَةٌ جعله الإمام ذمة وجعل عليه الخراج ومنعه من الخروج إلى دار الحرب إن حاول ذلك [1] .

قال الإمام محمد : « وإذا أطال المستأمن المقام في دارنا يتقدم إليه الإمام في الخروج ، ويوقّت له في ذلك وقتاً على حسب ما يراه ، سنةً أو أقلَّ منها ، ولا يرهقه على وجه يؤدي إلى الإضرار به » [2] وذلك لأن الإمام ناظر لمصلحة الجانبين ، فكما يمنع المستأمن من إطالة المقام بغير خراج نظراً منه للمسلمين ، لم يرهقه في التوقيت بتقصير المدة نظراً للمستأمن ، خصوصاً إذا كان له معاملات يحتاج في اقتضائها إلى مدة .

وروى الإمام محمد عن عبدالله بن يسار السّلميّ قال : « سُبي ناس من أشراف الروم ، فخرج معهم ناس من قراباتهم بأمان ، فلما وقعوا بالشام تفرقوا مع قراباتهم ، فمكثوا على ذلك لا يؤدون الخراج . فكتب إلى عمر بن عبدالعزيز ـ رحمة الله عليهما ـ فيهم ، فكتب إليه : أن خيّروهم ، فإن أحبوا أن يقيموا مع أهل ذمتنا بمثل ما يعطي مثلهم من الخراج فذلك لهم ، وإن أبوا فسيّروهم إلى بلادهم بأمان » [3] .

والأصل في ذلك : أن الحربيَّ إذا دخل دار الإسلام بأمان فإنه لا يمكَّن من الإقامة الدائمة فيها إلا بالاسترقاق أو الجزية ؛ لأنه يصير بالإقامة الدائمة عوناً للأعداء علينا ، وقد يلقي إليهم بأخبار المسلمين ويتجسس عليهم . وفي هذا ضرر كبير بالمسلمين ، ولذلك لا يمكّن إلا من الإقامة اليسيرة ، وفيها تتحقق مصلحته ومصلحة المسلمين . فينبغي للإمام أن يتقدم إليه بإنذار ، فيضرب له مدة معلومة حسب ما يقتضيه رأيه ،

---

(١) انظر : « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٩١) ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٤/٣ ـ ٢٣٥ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٨٦٧/٥ ، وانظر : ٢٢٤٦ ـ ٢٢٤٧ ، و « الجامع الصغير » ، ص (٢٦٣) .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » : ٢٠٦٢/٥ .

ويقول له : إن جاوزت المدة جعلتك من أهل الذمّة ، فإذا جاوزها صار ذمياً ، لأنه لما قال له ذلك فلم يخرج حتى مضت المدة ، فقد رضي بصيرورته ذمياً [1] .

وفي كلام الإمام محمد آنفاً ما يشير إلى التفريق بين ما إذا صدر من الإمام إنذار للمستأمن بالخروج ، وما إذا لم يصدر منه ذلك . كما يفرق بين ما إذا حدَّد له وقتاً لذلك ، وما إذا لم يفعل ذلك [2] .

وكذلك ذهب الأوزاعي والشافعية وبعض الحنابلة إلى أن المستأمن لا يقيم سنة في دار الإسلام إلا بجزية ، حيث قالوا : لأهل العهد إذا دخلوا دار الإسلام : الأمانُ على أنفسهم وأموالهم ، ولهم أن يقيموا فيها أربعة أشهر بغير جزية ، ولا يقيمون سنة إلا بجزية . وفيما بين الزمنيين خلاف [3] .

ونظراً لأن هذه الأحوال ليست نصاً صريحاً في قبول الذمّة ، وإنما هي دلالة وقرينة على الرضا بها ، فقد ذهبت محكمة مصر الابتدائية الشرعية في حكمٍ لها جاء فيه : انه

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٢٢٦٣/٥ ، « المبسوط » : ٨٤/١٠ ، « البدائع » : ٤٣٢٨/٩ ــ ٤٣٢٨ ، « شرح الوقاية » لصدر الشريعة المحبوبي ، مخطوط مصور ، ورقة (١٠١) ، « كشف الرمز عن خبايا الكنز » للحموي ، (مخطوطة ورقة ١١٠) ، « فتح القدير » : ٣٥١/٤ ، « تبيين الحقائق » للزيلعي : ٢٦٨/٣ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٦٨/٤ ــ ١٦٩ ، « مجلة القانون والاقتصاد » السنة الرابعة ، شوال ١٣٥٢ هـ ، ص (٧٢٤ ـ ٧٢٨) مقال عزيز خانكي .

(٢) انظر : « الجامع الصغير » ص (٢٦٣) ، « فتح القدير » : ٣٥١/٤ مع حاشية سعدي حلبي ، « المبسوط » : ٨٤/١٠ ، « تبيين الحقائق » : ٢٦٩/٣ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٦٩/٤ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٥) ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٨٤/٣ ، « الفروق » للكرابيسي : ٣٣٦/١ ـ ٣٣٧ .

(٣) انظر : « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (٢٣٨) ، « مغني المحتاج » : ٢٤٣/٤ ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (١٤٦) ، ولأبي يعلى ، ص (١٤٥) ، « أحكام أهل الذمّة » : ٤٧٦/٢ وما بعدها .

لا يصبح المستأمن ذمياً مهما طالت إقامته في دار الإسلام ما لم يتجنس بجنسية الدار التي يقيم فيها أو البلد [1] .

٢ً - شراء المستأمن أرضاً خراجية في دار الإسلام :

إذا اشترى المستأمن أرضاً خراجية فزرعها ، وفرضت عليه الدولة خراج الأرض ، صار ذمياً ، فتوضع عليه أيضاً الجزية تبعاً ، وذلك لأن الخراج مؤنة الأرض عند استغلالها وقد تقرر ذلك الخراج في حقه حين استغلَّ الأرض بالزراعة . وبالتزام الخراج صار راضياً التوطن في دار الإسلام والتزام أحكامها فيكون ذمياً .

وكذلك لو استأجر أرضاً عشرية فأقام في دار الإسلام حتى زرعها ؛ لأن العشر والخراج مؤنة الأرض النامية ، وهو عند محمد يجب على المستأجر . ولو باع الأرض الخراجية قبل أن يجب خراجها لا يصير ذمياً ؛ لأن دليل قبول الذمّة وجوب الخراج ، لا نفس الشراء ، فقد يشتريها للتجارة ، فلا يدل ذلك على التزامه أحكام الإسلام . فما لم يوضع عليه الخراج فإنه لا يصير ذمياً [2] .

وفي هذا يقول الإمام محمد : « فإن اشترى المستأمن أرضاً من أرض الخراج أو من

---

(١) « مجلة المحاماة الشرعية » السنة السادسة ، ص (٤٩) نقلاً عن « أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام » د. عبدالكريم زيدان ، ص (٣٤) .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٨٦٩/٥ ، ٢٢٤٤ ـ ٢٢٤٥ ، « الجامع الصغير » ، ص (٢٦٣) ، « كتاب السِّير » ص (١٥٩) ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٩١) ، « المبسوط » : ٨٤/١٠ ، « البدائع » : ٤٣٢٨/٩ ، « تبيين الحقائق » للزيلعي : ٢٦٩/٣ مع « حاشية الشلبي » . وعند بعض المشايخ يصير ذمياً بنفس الشراء . هذا وقد وقع الخلاف في أرض العشر والواجب إذا اشتراها ذمي ، فقال أبو حنيفة وزُفَر : عليه الخراج ، وقال أبو يوسف : عليه العشر مضاعفاً . وقال مالك : لا شيء عليه وهو مذهب الشافعي . انظر : « الخراج » ص (١٣١) لأبي يوسف ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٣١) ، « الأحكام السلطانية » ص (١٤٧) ، « تبيين الحقائق » : ٢٦٩/٣ . وقارن بالهداية مع فتح القدير : ٣٥٢/٤ ، « الخراج » ليحي بن آدم ، ص (٢٩) .

أرض العشر فزرعها فوجب عليه فيها خراج أو عشر : أُخـذ ذلـك منـه ، وأخـذ منـه خراج رأسه أيضاً (الجزية) . وكذلك لو اشترى أرضاً عشرية فأقام حتى زرعها » [1] .

وقد صرح الإمام محمـد بوضـع الخراج على المستأمن حتى يصير ذمياً فقال : « حربي دخل بأمان فاشترى أرض خراج ، فإذا وضع عليه الخراج فهو ذميٌّ » [2] .

ويتخرج على وضع الجزية عليه في هذه الحال أحكام جمّة ، وهي : المنع من الخروج إلى دار الحرب ، وجريان القصاص بينه وبين المسلم ، ووجوب الضمان في إتلاف خمره وخنزيره ، ووجوب الدية بقتله خطأ . وهذه الأحكام تثبت بعد كونه ذمياً لا قبله [3] .

وفرّق الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بين الذمّة بشراء الأرض وبين الإقامة في دار الإسلام بعد الإنذار في احتساب خراج الرأس فقال : إذا أُخذ منه الخراج (خراج الأرض) يؤخذ منه خراج رأسه (الجزية) بعد سنة مستقبلة من يوم أخذ منه الخراج ، ولا يحتسب عليه في خراج رأسه لما مضى من الشهور والأرضُ في يده . وهذا بخلاف التقدُّم إليه لو أطال المكث في أرض الإسلام فقال له الإمام : ارجع إلى

---

(1) انظر : « السِّير الكبير » : ١٨٦٨/٥ و ١٨٦٩ ، « الجامع الصغير » ، ص (٣٦٢) ، « السِّير » من كتاب الأصل ، تحقيق د. خدوري ، ص (٥٥) ، وراجع « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٢٧) .

(2) انظر : « الجامع الصغير » ، ص (٢٦٣) ، « السِّير الكبير » : ٢٢٤٤/٥ ـ ٢٤٤٥ . وراجع « العناية على الهداية » : ٣٥٢/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٥/٢ .

ونقل السَّرْخَسِيّ عن بعض الحنفية أنه إذا نُبِّه على المستأمن وبُيِّن له أنا نأخذ منه خراج الأرض إن لم يبعها ويرجع إلى بلاده ، ولم يفعل فإنه عندئذ يصير ذمياً ، لأنه لا يصير ذمياً إلا برضائه . ومنهم من قال : يصير ذمياً بمجرد وجوب الخراج عليه ، لأن كونه ذمياً إنما يتفرع عن خراج أرضه ، فما لم يجب الحق في الأرض لم يتفرع عليه صيرورته ذمياً . انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢٢٤٥/٥ .

(3) انظر : « العناية على الهداية » : ٣٥٢/٤ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٦٩/٤ .

بلادك ، فإنك إن أقمت سنة بعد يومك هذا أخذت منك الخراج . فأقام سنة ، صار ذمياً وأخذ منه الخراج في تمام تلك السنة .

ووجه الفرق في ذلك : أنه في التقدم إليه إنما يأخذ الإمام منه خراج رأسه من جهة الشرط ، فيكون الأمر على ما شرط . وأما صيرورته ذمياً من جهة خراج أرضه فإنه يثبت حكماً ، ولو لم يجب في أرضه لا يصير ذمياً ، فإنما يأخذ خراج رأسه إذا مضت سنة من يوم يصير ذمياً يأخذ منه الخراج . فما لم يمضِ سنة كاملة على ذمته بعد ذلك ، لا يؤخذ منه الخراج [1] .

جـ ـ التَّبَعِيَّـــة ، وهناك حالات يصبح فيها المستأمن ذمياً تبعاً لغيره ، لوجود ما يستوجب ذلك أو يستلزمه ويقتضيه ، كالزواج والولادة والالتقاط .

أما الزواج : فإذا تزوجت المستأمنة في دار الإسلام مسلماً أو ذمياً ، فإنها تصير بهذا الزواج ذمية مستوطنة دار الإسلام تبعاً لزوجها ، فتجري عليها أحكام أهل الذمّة ، لأن المرأة في السكنى تابعة للزوج ، وهي لا تملك الخروج إلا بإذنه ، فعندما جعلت نفسها تابعة لمن هو من أهل دار الإسلام ، كانت بذلك راضية بالإقامة في دار الإسلام على التأبيد . فرضاها بذلك دلالة ، كالرضا بطريق الإفصاح ، فلهذا صارت ذمية .

وأما المستأمن إذا تزوج في دار الإسلام ذمية فإنه لا يصير بذلك ذمياً ، لأن الزوج ليس تابعاً للمرأة ، إذ يمكنه أن يطلقها فيرجع إلى بلده ، فلا يكون تزوجه إياها دليلاً على الرضا بالمقام في دار الإسلام ، فلا يصير ذمياً [2] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٢٢٤٥/٥ مع « شرح السَّرْخَسِيّ » . وراجع فروقاً أخرى في « الفروق » للكرابيسي : ٣٣٦/١ ـ ٣٣٧ (طبعة وزارة الأوقاف بالكويت) .

(٢) انظر : « مختصر الطَّحاوي » ، ص (٢٩١) ، « المبسوط » : ٨٤/١٠ ، « البدائع » : ٤٣٢٨/٩ ــ ٤٣٢٩ ، =

وفي هذا يقول الإمام محمد : « حربية دخلت بأمان فتزوجت ذمياً صارت ذمية ، وإن دخل حربي فتزوج ذمية لم يكن ذمياً »[1] .

وقال : « لو أن زوجين مستأمنين في دار الإسلام ، وأسلم الزوج وهي من أهل الكتاب ، فأرادت الرجوع إلى دار الحرب لم يكن لها ذلك ، لأنه بعد إسلام الزوج يبقى النكاح مستداماً بينهما ، فهي مستأمنة تحت مسلم فتصير ذمية ، لأن المرأة تابعة في المقام للزوج ، بمنزلة ما لو تزوجت بمسلمٍ ابتداء ، فتصير ذمية . وكذلك إذا صار الزوج ذمياً ، لأن الذمي من أهل دار الإسلام ، والنكاح بينهما مستقر ، فتصير ذمية تبعاً لزوجها . ولو كانت المرأة هي التي أسلمت : يُعْرض الإسلام على الزوج ، ويفرَّق بينهما إذا أبى . وله أن يرجع إلى دار الحرب ، لأن الزوج لا يتبع المرأة في المقام »[2] .

وأما الولادة : فهي كذلك طريق من طرق الدلالة ، حيث يكون الأولاد الصغار دون البلوغ تابعين لأحد والديهم في الذمّة . فقد قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ :

« لو دخل حربي مع امرأته دارنا بأمان ، ومعهما أولاد صغار وكبار ، فأسلم أحدهما ، فالصغار من الأولاد صاروا مسلمين تبعاً للذي أسلم منهما . أما الكبار

=

« شرح الوقاية » ورقة (١٠١) مخطوط مصور ، « فتح القدير » : ٣٥٣/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٦٩/٣ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٥/٢ ، « مجلة القانون والاقتصاد » السنة الأولى ، العدد الأول شعبان (١٣٤٩ هـ) ، ص (١٣) .

وعند الحنابلة لا تصير المرأة المستأمنة ذمية بالزواج من الذمي ، لأنه عقد لا يلزم الرجل به المقام فلا يلزم المرأة كعقد الإجارة . انظر : « المغني » : ٤٣١/١٠ ، « الشرح الكبير » : ٥٥٩/١٠ ، وقال الشافعي : لا تصير ذمية إلا أن زوجها له أن يمنعها من الرجوع ، وله أن يَدَعها ترجع ، وإن طلقها أو مات عنها ، فلها أن ترجع . انظر : « مختصر اختلاف العلماء » للطحاوي ، اختصار الجصّاص : ٤٥٢/٣ .

(١) انظر : « كتاب السِّير » للشيباني ، ص (١٥٩) .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٥٣/٥ ـ ١٥٣٤ ، و ١٨٦٤/٥ ـ ١٨٦٥ .

منهم فلا يكونون مسلمين ولهم أن يرجعوا إلى دار الحرب ذكوراً كانوا أو إناثاً » لأن معنى التبعية ينتهي بالبلوغ عن عقل .

« ولو صار أحدهما ذمياً كان الصغار من الأولاد تبعاً له » لأن عقد الذمّة فيه التزام أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات . والصغير في مثل هذا تَبَعٌ خير الوالدين . « ولو أن جد الصبي ـ أب أبيه ـ أدخله إلينا بأمان ثمَّ أسلم أو صار ذمياً فإنه لا يصير ذمياً سواء كان أب الصغير حياً أو ميتاً » وهذا بناء على ما ذكر في ظاهر رواية الأصول من أن الصغير لا يصير مسلماً بإسلام جده . فأما على رواية الحسن عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ فإنه يصير مسلماً بإسلام جده كما يصير مسلماً بإسلام الأب »[١] .

وهذا أيضاً ما ذهب إليه جمهور المالكية والشافعية والحنابلة حيث قالوا إن الأولاد الصغار يدخلون في عقد الذمّة تبعاً لآبائهم وأمهاتهم ، ولذلك لا يحتاجون إلى تجديد عقد الذمّة بعد بلوغهم ، فهم من أهلها بالعقد الأول ، وإن كان بعض الحنابلة والشافعية ذهب إلى تخييرهم بين قبول الذمّة وأن يردُّوا إلى مأمنهم ، فإن اختاروا الذمّة عقدت لهم ، وإلا فيلحقون بمأمنهم[٢] .

أما اللَّقِيْط : إذا كان في دار الإسلام فإنه يعتبر مسلماً تبعاً للدار ، وذلك إذا التقطه مسلم . أما إذا التقطه ذمي في محلّة أهل الذمّة فإنه يعتبر من أهل تلك المحلة لوجود

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٥/١٨٦٩ ـ ١٨٧١ . وما بين علامتي التنصيص هو كلام الإمام محمد وما عداه للسرخسي .

(٢) انظر : « القوانين الفقهية » ص (١٦٣) ، « عقد الجواهر الثمينة » لابن شاس : ١/٤٨٦ ، « المهذب » : ١٨/١٢٤ من « تكملة المجموع » ، « مغني المحتاج » : ٤/٢٤٥ ، « الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف » للمرداوي : ٤/٢٢٥ .

القرينة المرجحة ظاهراً . ولذلك قال القدوري : « وإن وُجد في قرية من قرى أهل الذمّة أو في بيعة أو كنيسة كان ذمياً » [1] .

وإن كان الواجد مسلماً في هذا المكان أو ذمياً في مكان المسلمين ، فقد اختلفت الرواية فيه ـ عند الحنفية ـ ففي روايةٍ اعتُبر المكان ، وفي رواية اعتُبر الواجد ، وفي بعض نسخ « المبسوط » لمحمد ـ رحمه الله ـ اعتبر الإسلام نظراً لمصلحة الصغير ، وهو رواية ابن سَمَاعة عنه ، وذلك لقوة اليد [2] .

وعند الحنابلة والشافعية والمالكية يعتبر اللقيط مسلماً إذا وجد في أي مكان من دار الإسلام ما دام فيه مسلم ، لأنه يحتمل أن يكون لذلك المسلم ، تغليباً للإسلام . فإن لم يكن بالمكان سوى غير المسلمين لم يحكم بإسلامه . قال ابن المنذر : « أجمع فقهاء الأمصار على أن الطفل إذا وجد في بلاد المسلمين ميتاً في أي مكان وجد : أنَّ غَسْله ودفنه في مقابر المسلمين يجب » وإذا وجد لقيط في قرية ليس فيها إلا مشرك فهو على ظاهر ما حكموا به أنه كافر [3] .

د ـ الذمّة بالغلبة والفتح :

وقد تكون الذمّة بفتح بلاد غير المسلمين والتغلب عليهم وضرب الجزية على

---

(1) انظر : « اللباب شرح الكتاب » للميداني : ٢٠٦/٢ . و « الكتاب » هو مختصر القدوري . وإذا أطلق اسم الكتاب عند الحنفية فالمراد به كتاب القدوري هذا . واللقيط : اسم لما يطرح على الأرض من صغار بني آدم ، خوفاً من العيلة ، أو فراراً من تهمة الزنا . « التعريفات » ص (٢٤٨) .

(2) انظر : « مختصر القدوري » : ٢٠٦/٢ مع « اللباب » ، « المبسوط » : ٢١٤/١٠ ـ ٢١٥ ، ١٢٨/١٧ ـ ١٣٠ ، « فتح القدير » : ٤٢٠/٤ ، « مجلة القانون والاقتصاد » المرجع السابق ، ص (١٣) .

(3) انظر : « المغني » : ٤٠٣/٦ ، « الإنصاف » : ٤٣٤/٦ ـ ٤٣٥ ، « مغني المحتاج » : ٤٢٢/٢ ـ ٤٢٣ ، « حاشية قليوبي وعميرة على المحلي » : ١٢٦/٣ ، « جواهر الإكليل شرح مختصر خليل » للأبي : ٢٢٠/٢ ، « الإجماع » لأبي بكر ابن المنذر ، ص (١٣١) .

رؤوسهم ، فإذا ظهر المسلمون على قوم من أهل الحرب وعلى أرضهم ، فالإمام بالخيار : إن شاء أن يجعلهم أهل ذمة ، ترك الأرض بأيديهم يؤدون منها الخراج ، كما فعل عمر ﷺ بأرض السواد وأرض الشام . فهذا جائز مستقيم ، لأنه فعل ذلك بعدما شاور الصحابة ـ رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ـ وحاجَّهم بدلالة النص من القرآن الكريم وهو قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَآءُوا مِن بَعْدِهِمْ ﴾ [1] . حتى أجمعوا على قوله إلا نفراً يسيراً منهم خالفوه ، ولم يجبرهم على ما ذهب إليه .

وإن شاء جعل الأرض غنيمة يخمّسها ويخمّس أهلها ، فيقسم أربعة أخماس ذلك بين الغانمين ، كما فعل النبي ﷺ بخيبر [2] .

وروى الإمام محمد في « الجامع الصغير » عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال : « حيث ظهروا على مدينة من الروم ، فإن شاء الإمام جعلهم ذمة ووضع عليهم الجزية ، وعلى أراضيهم الخراج ، وإن شاء خمّسهم وقسم ما بقي بين الذين أصابوه » [3] .

---

(١) سورة الحشر ، الآية (١٠) .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٠٣٩/٣ و ١٥٣٦/٤ و ١١٤٩/٥ مع شرح السَّرْخَسِيّ .

وتقسيم خيبر بين المسلمين أخرجها البخاري في « صحيحه » كتاب الحرث والمزارعة : ١٠/٥ و ١٥ و ٤٩٦/٦ ، وأخرج فعل عمر بالسواد : سعيد بن منصور في « السنن » : ٢٢٧/٢ ، وأبو يوسف في « الخراج » ص (٣٠ ـ ٣٤) ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٢٥ و ٧٣) ، ويحيى بن آدم في « الخراج » ص (٢٧) . وانظر : « نصب الراية » للزيلعي : ٣٩٧/٣ ـ ٤٠١ ، « منية الألمعي فيما فات من تخريج الهداية للزيلعي » للعلامة قاسم بن قطلوبغا ، ص (٤٥) ملحق بآخر نصب الراية . وفيه تعقّب الزيلعي فيما عزاه لابن سعد ، وهو ليس فيه .

(٣) « الجامع الصغير » للإمام محمد ، ص (٢٥٤) مع « النافع الكبير » . وانظر بالتفصيل : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٣٠ ـ ٤٢) ، « المبسوط » : ١٥/١٠ و ٢٣ ، « البدائع » : ٤٣٢٩/٩ ، « فتح القدير » : ٣٠٣/٤ ـ ٣٠٤ ، « فتاوى قاضيخان » : ٥٦٤/٣ ، « الخراج » ليحيى بن آدم ، ص (٤٥) ، « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٢٤٧/٣ ـ ٢٥١ .

وهذا أيضاً مذهب الشافعية والحنابلة في إحدى الروايتين ، استدلالاً بفعل عمر في السواد [1] .

الركن الثاني ، العاقد :

الأصل أن الذي يعقد الذمّة لمن يجوز عقدها له هو إمام المسلمين أو نائبه ، لأن الإمام إنما أُقيم ليكون ناظراً لمصلحتهم ونائباً عن جماعتهم [2] في إقامة حكم الله تعالى في الأرض بحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ؛ إذْ أحوال الدنيا ترجع كلُّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة . وبذلك كانت الخلافة ، أو إمامة المسلمين ، خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به [3] . وكانت تصرفاته على الرعية منوطة بالمصلحة ، لا ينفذ منها ولا يلزم إلا ما كان موافقاً لها ، مندرجاً تحت النفع العام المقيَّد بمقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها [4] .

ويؤيد هذا الاختصاص أن عقد الذمّة يؤدي إلى التصريح لغير المسلم بالإقامة في دار الإسلام ، التي تسود فيها أحكام الشريعة . والإسلام نظام مذهبي يقوم على العقيدة ،

---

(١) انظر : « الروايتين والوجهين » لأبي يعلى الفرّاء : ٢/٣٧٢ - ٣٧٣ ، « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ١/١٠٥ ، « الخراج » ليحيى بن آدم ، ص (٤٥) ، « حاشية قليوبي وعميرة » : ٣/١٢٦ ، « سنن البيهقي » : ٩/٦٣ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١/١٨٩ و ٥/١٩٥٥ مع شرح السَّرْخَسِيّ .

(٣) انظر : « مقدمة ابن خلدون » : ١/٣٣٨ ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٥) ، « غياث الأمم » للجويني ، ص (٢٢) ، « العقائد النسفية » ص (١٧٩) ، « مجلة البحوث الإسلامية » ذو القعدة ١٤١٣ هـ (الرياض) ص (٢١٣) وما بعدها .

(٤) انظر : « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (١٢٣ - ١٢٤) ، وللسيوطي (١٢١ — ١٢٢) ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ١/٣٠٩ ، « درر الحكّام شرح مجلة الأحكام » : ١/٥١ — ٥٢ ، « شرح القواعد الفقهية » للزرقا ، ص (٢٤٧ - ٢٥١) .

فهو دين وجنسية معاً ،ويتطلب وحدة الفكر ووحدة الفهم الذي تنتج منه وحدة الوسائل ووحدة الأوضاع والتضامن . ووجود غير المسلم بين المسلمين قد يكون شديد الخطر على قوة النظام ووحدته ، فلذلك كان عقد الذمّة من المهام الكبرى التي يباشرها الإمام بنفسه أو نائبه . فلا يجوز الافتئات عليه [1] .

وهذا الأصل في اختصاص الإمام ـــ أو نائبه ـ بعقد الذمّة هو ما تنصرف إليه عبارات الإمام محمد بن الحسن وتصرح به ، حيث يضيف العقد إلى الإمام أو يضيف إليه ما يترتب على العقد من آثار ، فيقول مثلاً :

« ... إذا أطال المستأمن المقام في دارنا يتقدم إليه الإمام في الخروج » [2] .

وصرَّح السَّرْخَسِيّ بأن المستأمن « إنما يصير من أهل دارنا بحكم الإمام عليه » [3] . فهو يجعل ذلك للإمام وليس لآحاد الرعية . ومثله نائب الإمام كالأمير أو قائد الجند ونحوه ، فهما يعقدان عقد الذمّة كالإمام نفسه ، قال الإمام محمد : « إذا بعث الخليفة أميراً على جند من الجنود فدعا قوماً من المشركين إلى الإسلام فأسلموا فهم أحرار لا سبيل عليهم ، ومالُهم وأرضهم ورقيقهم لهم . وإن أبوا أن يُسْلموا فعرض عليهم الأمير أن يصيروا ذمة ففعلوا ، فإنهم يكونون ذمة . فإن كان الخليفة لم يأمره بشيء

---

(1) انظر : « المهذب » للشيرازي : ١٨/١٩٠ مع « تكملة المجموع » ، « كشاف القناع » للبهوتي : ١٠٨/٣ ، « الشرح الكبير » للمقدسي : ٥٧٥/١٠ ، « مطالب أولي النهى » للرحيباني : ٥٩٢/٢ ، « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (١٠٢) ، « مجلة القانون والاقتصاد » العدد الأول ، السنة الأولى ١٣٤٩ هـ ، ص (١١) .

(2) « السِّير الكبير » : ١٨٦٧/٥ ، « الجامع الصغير » ، ص (٢٦٣) . وانظر : « المبسوط » : ٨٤/١٠ ، « فتح القدير » : ٣٥١/٤ ، « مختصر الطَّحاوي » ، ص (٢٩١) ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٤/٣ ـــ ٢٣٥ ، « تبيين الحقائق » : ٢٧٦/٢ .

(3) « شرح السِّير الكبير » : ٢٢٥٢/٥ .

فكذلك الجواب » [1] . لأن الخليفة لما فوَّض إليه أمر الحرب صار مفوَّضاً إليه ما كان من أسبابه وتوابعه وما هو متعلق به ، والذمة من توابع الحرب ، لأنه كما يحارب المشركين ليسلموا ، فكذلك يجب مقاتلتهم ليقبلوا الذمّة [2] .

وقال أيضاً : « وكذلك لو بعث أميرُ الجند قائداً من قوّاده فدعاهم إلى مثل هذا فأجابوه : كان ذلك بمنزلة الأمير الأعظم » [3] .

وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء ـ وحكاه بعضهم إجماعاً ـ في إسناد عقد الذمّة إلى الإمام وإضافته إليه [4] . وصرَّح المالكية والشافعية والحنابلة بأنه لا يصح عقد الذمّة إلا من الإمام أو نائبه ؛ لأن هذا العقد يتعلق بنظر الإمام وما يراه مصلحة ، ولأنه عقد مؤبد ، فلا يجوز لآحاد الرعية أن يستبدّوا به أو يفتتوا على الإمام بعقده . ويجب على الإمام إذا رأى في ذلك مصلحة أن يعقده لمن طلب ذلك إلا أن يخاف غائلتهم .

وعلى هذا : لو عقده غير الإمامِ أو نائِبه فلا يصح العقد ، ويكون ذلك بمثابة عقد الأمان ، لا عقد الذمّة ، فيعصم دم المعقود له ويمنعه من الأسر والقتل ، ويبلغ مأمنه ، ولا شيء عليه [5] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢١٧٩/٥ ـ ٢١٨٠ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٢١٨٠/٥ .

(٣) « السِّير الكبير » : ٢١٨٠/٥ .

(٤) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٩ و ٢٠٨) .

(٥) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٦/١ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠١/٢ ، « القوانين الفقهية » ص (١٦٣) ، « الصاوي على الشرح الصغير » : ٥٢/٣ ، « الخرشي على مختصر خليل » : ١٤٣/٣ ، « المهذب » للشيرازي : ١٩٠/١٨ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٤٩٦/١٣ ـ ٤٩٧ ، « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » لابن جماعة ، ص (٢٤٨) ، « مغني المحتاج » : ٢٤٣/٤ ، « المحلي على المنهاج » : ٢٤٧/٤ بحاشية البجيرمي ، « المغني » : ٥٦٩/١٠ ، « كشاف القناع » : ١٠٨/٣ ، « الإنصاف في معرفة الراجح من =

وبهذا صرّح أيضاً بعض متأخري الحنفية ، فقال الحموي : « وظاهر كلام النَّسَفِيّ في « الكنز » يقتضي توقف كونه ذمياً على الإمام أو نائبه » [1] .

ولكن يفهم من كلام بعض الحنفية أن الإمام لا يختص بعقد الذمّة ، حيث قال ابن الهمام : « فإن العبد المحجور إذا عقد الذمّة لأهل مدينة صحَّ ولزم ، وصاروا أهل ذمة ، لأن عقد الذمّة خلف عن الإسلام ، فهو بمنزلة الدعوة إلى الإسلام . ولكل مسلمٍ حرٍّ أو عبدٍ أن يباشر ذلك ، ولأن عقد الذمّة مقابل بالجزية . فالمصلحة لعامة المسلمين محقّقة فيه ، ولأن إجابتهم إلى عقد الذمّة مفروض إذا طلبوا ذلك ؛ لأن الله تعالى جعل غاية قتالهم الجزية بقوله تعالى : ﴿ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ ﴾ [2] ففي عقد الذمّة لهم إسقاط الفرض عن الإمام وعامة المسلمين » [3] .

وهذا أيضاً ما نص عليه صراحة السَّرْخَسِيّ في شرحه « للسِّير الكبير » حيث قال الإمام محمد : « ثمَّ أمان الرجل الحر المسلم جائز على أهل الإسلام كلهم ، عدلاً كان أو فاسقاً » لقوله ﷺ : « **المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ، يسعى بذمتهم أدناهم** » . فعلق السَّرْخَسِيّ قائلاً :

= الخلاف » : ٢١١/٤ و ٢١٧ ، « مطالب أولي النهى » للرحيباني : ٥٩٢/٢ ، « الفروق » للقرافي : ٢٣/٣ ، « البحر الزخار » لابن المرتضى : ٤٤٧/٦ .

(١) انظر : « كشف الرمز عن خبايا الكنز » للحموي : ١١٠/١ (مخطوط) .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

(٣) انظر : « فتح القدير » : ٣٠٠/٤ ـ ٣٠١ ، « العناية على الهداية » : في الموضع نفسه . وهذا ما ذهب إليه أيضاً ابن حزم وبعض الحنابلة وهو احتمال في « الهداية » لأبي الخطاب ، ووجه عند الشافعية قال عنه النووي : إنه شاذ ومتروك .

انظر : « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١٢١) وبهامشه « نقد مراتب الإجماع » لابن تيمية ، « الإنصاف » للمرداوي : ٢١١/٤ ، « روضة الطالبين » للنووي : ٢٩٩/١٠ .

والمراد بالذمة العهد ، مؤقتاً كان أو مؤبداً . وذلك : الأمانُ وعقد الذمّة . فإن كان اللفظ مشتقاً من الدنوِّ وهو القُرْب ، فهو دليل على صحة أمان المسلم الذي يسكن الثغور فيكون قريباً من العدو . وإن كان مشتقاً من الدناءة ، فهو تنصيص على صحة أمان الفاسق ، لأن صفة الدناءة به تليق . وفي الأمان معنى النصرة وكل مسلم يقوم بنصرة الدين ... [1] .

وفي هذا اعتداد برأي الفرد من آحاد الرعية . ولكن ينبغي أن يقيد ذلك بما لا يتعارض مع مصلحة الدولة المسلمة وبما لا يجلب عليها ضرراً .

الركن الثالث : المعقود له (محل الذمّة) :

والقاعدة العامة عند الإمام محمد فيمن تعقد له الذمّة وتؤخذ منه الجزية هي ما أبان عنه بقوله [2] : « وإذا وقع الظهور على قوم من مشركي العرب ، فقد بينّا أنه لا يقبل من رجالهم إلا السيف أو الإسلام . فأما نساؤهم وصبيانهم فهم فيء لا يجبرون على الإسلام ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « **اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم** » [3] . ثمَّ كلُّ من يجوز استرقاقه من الرجال يجوز أخذ الجزية منه

---

(1) « شرح السِّير الكبير » : ١/٢٥٢ - ٢٥٣ . وقد جاء كلام السَّرْخَسِيّ موصولاً بكلام الإمام محمد على أنه تابع له ، ولذلك طبعه الناشر بحرف غامق كما اعتاد في تمييز كلام الإمام محمد . إلا أنه ليس هناك ما يدل على هذا التمييز في عامة الكتاب إلا في مواضع قليلة تفهم من السياق . ثمَّ إن السياق هنا والأسلوب يدلان على أن هذا التفصيل من السَّرْخَسِيّ نفسه ـ رحمه الله ـ والله أعلم .

(2) « شرح السِّير الكبير » : ٣/١٠٣٥ - ١٠٣٦ .

(3) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب قتل النساء : ٤/١٣ ، والترمذي في السِّير ، باب النزول على الحكم : ٥/٢٠٧ ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح غريب » . وأخرجه الإمام أحمد في « المسند » : ٥/١٢ و ٢٠ . والبيهقي : ٩/٩٢ ، والبغوي في « شرح السنة » : ١١/٤٨ ، والطبراني : ١٧/٢٧١ ـ ٢٧٢ ، وفيه الحجاج بن أرطاة غير محتج به ، وحديث سمرة عن الحسن منقطع في غير حديث العقيقة على ما ذكره بعض أهل العلم .

=

بعقد الذمّة ، كأهل الكتاب وعَبَدة الأوثان من العجم . ومن لا يجوز استرقاقه لا يجوز أخذ الجزية منه كالمرتدين وعبدة الأوثان من العرب ؛ لأن في كل واحد منهما إبقاء الكافر بمنفعة تحصل للمسلمين من حيث المال .

والأصل في هذا حديثان ؛ (أحدهما) حديث الزهري قال : « لم يبلغنا أن رسول الله ﷺ قَبِل من أحدٍ من أهل الأوثان من العرب الجزيةَ ، إلا الإسلام أو القتل » [(1)] .

و (الثاني) حديث معاذ أن رسول الله ﷺ قال يوم حنين : « **لو ثبت على أحدٍ من العرب ولاءٌ أو رقٌّ لثبت اليوم . ولكن إنما هو القتل أو الفداء** » [(2)] .

ونبحث في هذه الفقرة محل عقد الذمّة ببيان من يجوز عقد الذمّة لهم ومن لا يجوز عقدها لهم عند الإمام محمد ـ رحمه الله ـ مع بيان آراء العلماء في ذلك ممن وافقه أو

=

انظر : « نصب الراية » : ١٠٣/٤ ، « الجوهر النقي » : ٩٢/٩ ـ ٩٣ ، « تلخيص الحبير » : ١٠٣/٤ ، « سبل السلام » : ٦٦/٤ .

و « الشيوخ » هنا : المسانّ ، أي الرجال الأقوياء . و « الشَّرْخ » جمع شارخ وهو الحَدَث السنّ ، أي : الصبيان ومَنْ لم يبلغ مبلغ الرجال . و « الاستحياء » المراد به : الأسر وعدم القتل . أو الاستبقاء ، وهو بهذا اللفظ في رواية أبي داود .

(١) هذا من مراسيل الزهري ـ رحمه الله ـ قال صاحب « التنقيح » : « مراسيل الزهري ضعيفة . كان يحيى بن سعيد القطان لا يرى إرسال الزهري شيئاً ويقول : هي بمنزلة الريح » . وانظر : « كتاب المراسيل » لابن أبي حاتم الرازي ، ص (٣) ، تقدمة المعرفة لكتاب « الجرح والتعديل » له أيضاً ، ص (٢٤٦) ، « نصب الراية » للزيلعي : ٤٢٢/٣ ـ ٤٢٣ . والمرسل هو الحديث الذي يرفعه التابعي إلى النبي ﷺ .

(٢) قال البيهقي : ذكره الشافعي في القديم عن معاذ من حديث الواقدي ، ومن طريقه ، أخرجه البيهقي : ٧٣/٩ و ٧٤ والطبراني في « المعجم الكبير » : ١٦٨/٢٠ ، وهو ضعيف لا يحتج بمثله . وقال الهيثمي : في إسناده يزيد بن عياض وهو كذاب . انظر : « مجمع الزوائد » : ٢٣٢/٥ . وفيه أيضاً : موسى بن محمد . وهو منكر الحديث ، « تلخيص الحبير » : ١١٠/٤ . وانظر : « نيل الأوطار » للشوكاني : ٨/٨ .

خالفه ، مع الإشارة إلى أن بعض الأصناف تعقد لهم الذمّة بالإجماع وبعضها لا تعقد لهم الذمّة بالإجماع ، ووقع الخلاف بينهم في سائر الأصناف .

أ ـ أهل الكتاب من غير العرب :

وهم اليهود والنصارى الأعاجم ومن دان بدينهم كالسامرة الذين يدينون بالتوراة ويعملون بشريعة موسى عليه السلام ، إلا أنهم يخالفون يهود في فروع دينهم [1] ، ويدخل في النصارى جميع فرقهم كاليعقوبية والنسطورية والملكية والفرنجة والأرمن وغيرهم ، ومن دان بالإنجيل وانتسب إلى عيسى عليه السلام والعمل بشريعته ، فكلهم من أهل الإنجيل ، وهؤلاء تعقد لهم الذمّة وتقبل منهم الجزية بالإجماع ، استناداً إلى آية سورة التوبة والسنة القولية والفعلية وعمل الصحابة ، كما تقدم ذلك في مشروعية عقد الذمّة [2] .

وإنما وقع الخلاف بين العلماء فيمن يدخل ضمن مفهوم أهل الكتاب غير اليهود

---

(١) ذهب الجمهور إلى عقد الذمّة للسامرة ، وتردد فيهم الشافعي ـ رحمه الله ـ قال أبو إسحاق المروزي : ثمّ ظهر له أنهم من أهل الكتاب ، فرجع إلى ذلك وألحقهم بهم .

انظر : « الأم » : ١/٩٠ ـ ٩٢ ، « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » لابن جماعة ، ص (٢٤٩) ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٢٢ ـ ١٢٤) ، « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ١/٩٠ ـ ٩٢ .

(٢) انظر : « فتح القدير » : ٤/٣٧٠ ، « البدائع » : ٩/٤٣٢٩ ، « شرح الوقاية » ورقة (١٠٢) ، « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٤٤ ـ ٢٤٥ ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٩٨ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ١/٤٨٦ ، « المقدمات الممهدات » : ١/٣٧٥ ـ ٣٧٦ ، « القوانين الفقهية » ص (١٦٣) ، « الأم » : ٤/٩٦ ، « المهذب » : ١٨/١٦٩ ، « العزيز شرح الوجيز » : ١٣/٥٠٦ ـ ٥٠٧ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٣٠٤ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٤٩) ، « المغني » : ١٠/٥٥٨ ـ ٥٥٩ ، « المبدع » : ٣/٤٠٤ ، « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٢٨/٣٥٦ و ٢٩/٢١٨ ، « كشاف القناع » : ٣/١٠٨ ، « الإفصاح عن معاني الصحاح » لابن هبيرة : ١/٢٩٢ ، « الميزان الكبرى » للشعراني : ٢/١٨٤ ، « أحكام أهل الذمّة » : ١/١ ، « المحلّى » لابن حزم : ٧/٣٤٥ ، « شرح السنة » : ١١/١٧٠ ، « أصول الدين » لأبي منصور البغدادي ، ص (٣١٨) وما بعدها .

والنصارى ، فعند الحنفية : كل من آمن بكتاب نبي من الأنبياء ، كالزبور وصحف إبراهيم ، يدخل في أهل الكتاب . وفي مذهب الحنابلة وأحد الوجهين عند الشافعية : لا يدخل هؤلاء في أهل الكتاب [١] . وعلى الصحيح أنه لا فرق بين من تديّن بدين أهل الكتاب قبل نسخ دينهم ببعثة محمد ﷺ أو بعده ، وسواء كان أبوه أو جده دخل في دينهم أو لم يدخل [٢] .

ب ـ من هم شبهة كتاب :

وهؤلاء هم المجوس [٣] ، فإنه يروى أنه كان لهم كتاب فرفع ، فصار لهم بذلك شبهة أوجبت حقن دمائهم وأخذ الجزية منهم . ولم ينتهض على إباحة نكاح نسائهم ولا حِلّ ذبائحهم دليل يعتمد عليه ، فكان الاحتياط للمسلمين ألاّ يناكحوهم ولا يأكلوا ذبيحتهم [٤] .

---

(١) انظر : « در المنتقى شرح الملتقى » لابن عابدين : ٦٧٠/١٠ ، « المهذب » : ١٧٠/١٨ ، « روضة الطالبين » : ٣٠٤/١٠ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٤/٤ ، « المغني » : ٥٥٩/١٠ و ٥٦٤ ـ ٥٦٥ ، « الإنصاف » للمرداوي : ٢١٧/٤ .

(٢) انظر : « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٢٢٤/٣٥ ـ ٢٣٣ و ٥٠/٧ ، ٥٦ .

(٣) المجوس : قوم كانوا يعبدون الشمس والقمر والنار ، ويقولون بإلهين اثنين أو أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر ، ويسمون أحدهما النور والآخر الظلمة ، وتدور مسائلهم على قاعدتين إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة .

وهم فرق كثيرة منها الزرادشتية والزروانية والكيومرثية . انظر بالتفصيل : « الملل والنحل » للشهرستاني ص (٢٤٥ ـ ٢٦٣) ، « الفصل في الملل والنحل » لابن حزم : ٨٦/١ ـ ٩٠ ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازي ، ص (٨٦ ـ ٨٧) ، « الديانات والعقائد في مختلف العصور » أحمد عبدالغفور عطار : ٢٤٠/١ وما بعدها .

(٤) انظر : « فتح القدير » : ٣٧٠/٤ ـ ٣٧١ ، « البدائع » : ٤٣٢٩/٩ ، « شرح الوقاية » ورقة (١٠٢) ، « تبيين الحقائق » : ٣٧٧/٣ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٦/١ ، « المقدمات الممهدات » : ٣٧٦/١ ، =

وقد سبق الدليل على مشروعية عقد الذمّة لهم وأخذ الجزية منهم بالسنة القولية والفعلية وعمل الخلفاء الراشدين . والقياس يدل على جواز عقد الذمّة لهم وأخذ الجزية منهم ، فإنها إذا كانت تؤخذ من أهل الكتاب إذلالاً وصغاراً مع أنهم أقرب إلى الحق لإقرارهم بالنبوة والشريعة المتقدمة ، فالمجوس أحرى بذلك منهم ، إذ لا يُقِرُّون بشيء من ذلك . وعلى ذلك انعقد إجماع العلماء [1] .

وروي عن أبي ثور : أن المجوس أهل كتاب ، تحل نساؤهم وذبائحهم [2] ، لما روي عن علي ﷺ أنه قال : « أنا أعلم الناس بالمجوس ، كان لهم علم يعلمونه وكتاب يدرسونه وإن ملكهم سكر فوقع على ابنته أو أخته ... ولما صحا وقيل له في هذا ، قال لهم : تعلمون ديناً خيراً من دين آدم ؟ وقد أنكح بناته بنيه ، فأنا على دينهم ... فأصبحوا وقد أسري بكتابهم ورفع العلم الذي في صدورهم . فهم أهل كتاب » [3] .

=

« الأحكام السلطانية » ص (١٤٣) ، « روضة الطالبين » : ٣٠٤/١٠ ، « المغني » : ٥٥٩/١٠ ، « أحكام أهل الذمّة » : ١/١ ــ ٢ ، « الإنصاف » : ٢١٧/٤ ، « كشاف القناع » : ١٠٩/٣ ، « الإجماع » لابن المنذر ، ص (٧١) ، « الميزان الكبرى » : ١٨٤/٢ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٩٢/٣ - ٩٣ ، « المحلّى » : ٣٤٥/٧ ، « أصول الدين » للبغدادي ، ص (٣١٩) .

(١) انظر المراجع في الحاشية السابقة . واستثنى ابن وهب من المالكية مجوس العرب ، فلا تعقد لهم الذمّة ، لأنه ليس في العرب مجوسي إلا وقد أسلم ، فمن وجد منهم بخلاف ذلك فهو مرتد يقتل بكل حال إن لم يسلم ولا تقبل منه الجزية .

انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٦/١ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٩٢١/٢ ، « تفسير القرطبي » : ١١٠/٨ ، « شرح السنة » للبغوي : ١٧٠/١١ .

(٢) انظر : « المغني » : ٥٥٩/١٠ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٠٣) ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٢٩٨) ، « أحكام أهل الذمّة » : ١٠/١ .

(٣) أخرجه الشافعي في « المسند » : ١٣١/٢ ، وفي « الأم » : ٩٦/٤ وقال : « حديث متصل وبه نأخذ » وأبو يوسف في « الخراج » ص (١٤٠) ، وأخرجه أيضاً عبدالرزاق في « المصنف » : ٧٠/٦ ــ ٧١ ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٢٥٩/٥ ــ ٢٦٠ ، والبغوي في « التفسير » : ٣٥/٤ ، والبيهقي في =

وفي أحد القولين للشافعي ـ رحمه الله ـ أنهم أهل كتاب ، ولكن لا تحلّ نساؤهم ولا ذبائحهم ، لما روي في ذلك عن الحسن بن محمد بن علي قال : « كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يعرض عليهم الإسلام ، فمن أسلم منهم قبل منه ، ومن أبى ضربت عليه الجزية على أن لا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة »[1] ، والجزية لا تؤخذ من غير أهل الكتاب . وحديث علي السابق يدل على أنهم أهل كتاب[2] .

والراجح أنهم ليسوا من أهل الكتاب ، لأن الله تعالى يقول : ﴿ أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا ﴾[3] . فلو كانوا من أهل الكتاب لكانوا ثلاث طوائف . وقد اقتضت الآية الكريمة أنهم طائفتان ، فقد حكى الله تعالى ذلك عنهم ولم ينكره عليهم ولم يكذّبهم فيه . وقد ذكر الله تعالى أهل الكتاب في غير

=

« السنن » : ١٨٨/٩ ـ ١٨٩ ، وأبو يعلى في « المسند » : ١٨٣/١ ، وابن زنجويه في « الأموال » : ١٤٩/١ . وفي سنده سعيد بن المرزبان ، لا يحتج به ، قال ابن القطان : لا تحل الرواية عنه ، وقال ابن معين : ليس بشيء ولا يكتب حديثه . وقال الهيثمي : أبو سعد البقال وهو متروك . وقال أبو عُبَيْد عن هذا الحديث : لا أحسب ما روي عن علي في ذلك محفوظاً . وقال الإمام أحمد : هو باطل ، وقال ابن القيّم : لا يصح البتة . انظر : « أحكام أهل الملل » للخلاّل ، ص (٣٩٧) ، « نصب الراية » : ٤٤٩/٣ ـ ٤٥٠ ، « الجوهر النقي » لابن التركماني : ١٨٩/٩ ـ ١٩٠ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٤٤) ، « مجمع الزوائد » : ١٢/٦ ، « زاد المعاد » : ٩٢/٥ . وقارن بـ « فتح الباري » : ٢٦١/٦ حيث حسّن الحافظ إسناده ، و « نيل الأوطار » للشوكاني : ٦٤/٧ ـ ٦٥ .

(١) أخرجه ابن أبي شيبة : ٢٤٢/١٢ ، وعبدالرزاق : ٦٩/٦ ، وأبو يوسف ، ص (١٣٩) ، والبيهقي : ١٩٢/٩ مرسلاً ، وقال : إجماع أكثر المسلمين عليه يؤيده . وراجع « الأم » : ١٠٤/٤ ـ ١٠٥ ، « التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد » لابن عبدالبر : ١١٦/٢ .

(٢) انظر : « الأم » للشافعي : ٩٦/٤ و ١٥٨ . وراجع « المهذب » : ١٦٩/١٨ من « تكملة المجموع » ، « العزيز شرح الوجيز » : ٥٠٦/١٣ ، « المسائل الفقهية التي انفرد بها الإمام الشافعي » لابن كثير ، ص (١٩٣) ، « المحلّى » لابن حزم : ٣٤٦/٧ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية (١٥٦) .

موضعٍ في القرآن الكريم ، وذكر الأنبياء الذين أنزل عليهم الكتب والشرائع العظام ولم يذكر للمجوس ـ مع أنها أمة عظيمة من أعظم الأمم شوكة وعدداً وبأساً ـ كتاباً ولا نبياً ، ولا أشار إلى ذلك . بل القرآن الكريم يدل على خلافه كما تقدم [1] .

ويؤكد أنهم ليسوا من أهل الكتاب قولُه ﷺ : « **سنُّوا بهم سنة أهل الكتاب** » [2] ، فإنه يدل على أنهم ليسوا أهل كتاب ، ولو كانوا أهل كتاب لما توقف عمر رضي الله عنه في أخذ الجزية منهم .

وأما حديث عليٍّ الذي احتجوا به ، فإنه لا ينهض حجة لذلك ، فإنه ليس محفوظاً عن علي رضي الله عنه ولو كان له أصل لما حرَّم النبي ﷺ نكاح نسائهم ...

وأما ما ذهب إليه أبو ثور ، فهو مخالف للإجماع المنعقد منذ عهد الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ على أنه لا تحل نساؤهم ولا ذبائحهم كما جاء في الحديث ، ولهذا أنكر الإمام أحمد وغيره هذا القول على أبي ثور لمخالفته إجماع الصحابة وهم كانوا أفقه وأعلم وأسدَّ رأياً وقياساً ، فإنهم أخذوا في الدماء بحقنها موافقة لقول رسول الله ﷺ وفعله ، حيث أخذ الجزية منهم ، وأخذوا في الأبضاع والذبائح

---

(١) انظر : « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٩١/٣ و ٩٣ ، « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ٦/١ .

(٢) أخرجه الإمام مالك : ٢٧٨/١ ، والشافعي في « المسند » : ١٣٠/٢ ، وفي « الرسالة » ، ص (٤٣٠) ، وأبو عُبَيْد ، ص (٤٢) ، وعبدالرزاق : ٦٨/٦ ، والطَّحاوي في « اختلاف العلماء » : ٤٨٥/٣ من مختصر الاختلاف للجصَّاص ، والبيهقي : ١٨٩/٩ ، والبغوي في « التفسير » : ٣٥/٤ ، وفي « شرح السنة » : ١٦٩/١١ ، وابن أبي شيبة في « المصنف » : ٢٤٣/١٢ . قال ابن عبدالبر : هذا حديث منقطع ، لكن معناه متصل من وجوه حسان . انظر : « التمهيد » لابن عبدالبر : ١١٦/٢ ، « نصب الراية » : ٤٤٨/٣ ـ ٤٤٩ ، « مجمع الزوائد » : ١٣/٦ ، « فتح الباري » : ٢٦١/٦ ، « جامع الأصول » : ٦٦٠/٨ ، « تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب » لابن كثير ، ص (٣٣٦ ـ ٣٣٧) ، « نيل الأوطار » : ٦٤/٨ ، « إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل » للألباني : ٨٨/٥ ، « الهداية في تخريج أحاديث البداية » للغماري : ٤٤/٦ ـ ٤٦ .

بالتحريم احتياطاً وإبقاءً لها على الأصل وإلحاقاً لهم بعبَّاد الأوثان ، إذ لا فَرْقَ في ذلك بين عباد الأوثان وعبّاد النيران . فالأصل في الدماء حقنها ، وفي الأبضاع والذبائح تحريمها . فأبقوا كلَّ شيء على أصله [1] .

هذا ما أجمع عليه العلماء في الأصناف الذين تؤخذ منهم الجزية وتعقد لهم الذمّة ، واختلفوا في أصناف ثلاثة غيرها ، أجاز الأمام محمد عقد الذمّة لهم نذكرهم فيما يلي :

جـ ـ أهل الكتاب من العرب :

قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « قوم من أهل الكتاب من العرب من أهل الحرب ، أرادوا أن يؤدوا الخراج ويكونوا ذمة : فلا بأس ... لأن النبي ﷺ صالح أهل نجران على ألفي حُلَّة ، وهم نصارى عرب ، والحكم فيهم كالحكم في سائر المشركين » [2] .

قال ابن شهاب الزهري : « مضت السنة أن يقبل ممن كان من أهل الكتاب ـ من اليهود والنصارى ـ من العرب الجزية ، وذلك لأنهم منهم وإليهم » [3] .

---

(١) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٤٠ ــ ١٤١) ، « المبسوط » : ١١٩/١٠ ، « المغني » : ٥٥٩/١٠ ــ ٥٦٠ ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٩١/٣ و ٩٣ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٤٤) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٠٠) ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٩٢/٢ ، « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ١٠/١ ـ ١١ .

(٢) انظر : « الجامع الصغير » للإمام محمد ، ص (٢٤٨) ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (٢٢٢) . وراجع « المبسوط » : ١١٨/١٠ ــ ١١٩ ، « فتح القدير » ومعه « العناية » : ٩٥/٤ ــ ٩٦ ، « تبيين الحقائق » : ٢٧٧/٣ .

(٣) أخرجه أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٣٦) ، وهو في حكم المرفوع ، إلا أنه مقطوع لأنه من رواية التابعي .

وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي وأبي ثور وابن المنذر [1] .

وقال الحسن البصري : لا تؤخذ الجزية من العرب ، لأنهم شرفوا بكونهم من رهط النبي ﷺ ، ونقله الشافعي عن أبي يوسف [2] .

ويرد على هذا أن النبي ﷺ أخذها من نصارى نجران وهم عرب [3] ، ومن أكيدر دومة وهو من العرب [4] ، ومن يهود اليمن كذلك [5] . ولم يفرّق النبي ﷺ ولا خلفاؤه في الجباية بين العرب والعجم [6] .

---

(1) انظر : « المقدمات الممهدات » : ٣٧٥/١ ، « الأم » : ٩٥/٤ ـ ٩٦ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٤/٤ ، « المغني » : ٥٦١/١٠ ، « الشرح الكبير » : ٥٧٨/١٠ ، « الروايتين والوجهين » لأبي يعلى : ٣٨٠/٢ ، « المبدع » : ٤٠٤/٢ ، « أحكام أهل الذمّة » : ٣/١ ، « زاد المعاد » : ١٥٥/٣ ـ ١٥٧ ، « الأموال » ص (٣٦) ، « المحلّى » : ٣٤٥/٧ ـ ٣٤٦ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٨٤/٣ .

(2) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٠٣) ، « مختصر اختلاف العلماء » للطحاوي : ٤٨٦/٣ ، « مختصر المُزَنيّ » ملحق بالأم : ١٩٦/٥ ، « المغني » : ٥٦١/١٠ . والمروي عن أبي يوسف كما في « الخراج » ص (١٣١) : أن الجزية لا تؤخذ من نصارى بني تغلب وأهل نجران خاصة . ولعله لما وقع من الصلح في تضعيف الصدقة على بني تغلب . والصلح مع أهل نجران ، ولذلك قال الطّحاوي : وهذا شيء لم يذكره عن أبي يوسف غير الشافعي .

قال الشافعي تعليقاً على ما نقله عن أبي يوسف : « ولولا أن نأثم بتمني الباطل ، وددنا أن الذي قال أبو يوسف كما قال وأن لا يجري على عربي صَغَار . ولكنَّ الله أجلّ في أعيننا من أن نحب غير ما قضى به » . انظر : « الأم » : ١٥٩/٤ ، « مختصر المُزَنيّ » في الموضع نفسه ، « سنن البيهقي » : ١٨٧/٩ .

(3) انظر فيما سبق ، ص (٤٤١) ، مع التعليق (٥) .

(4) انظر : « سنن أبي داود » كتاب الخراج ، باب أخذ الجزية : ٢٤٩/٤ ، « سنن البيهقي » : ١٨٦/٩ .

(5) انظر فيما سبق ، ص (٤٤١) ، مع التعليق (٥) .

(6) انظر : « المغني » : ٥٦١/١٠ ـ ٥٦٢ ، « الشرح الكبير » : ٥٧٨/١٠ ، « أحكام أهل الذمّة » : ٢/١ ـ ٧ ، « الأموال » ص (٣٦ ـ ٤٠) ، « الروض النضير » للسياغي : ٦٤١/٤ ـ ٦٤٢ .

د ـ عبدة الأوثان من غير العرب :

ويدل على عقد الذمّة لهم حديث بُرَيْدَة السابق ، وفيه : « **إذا لقيتم عدوكم من المشركين فادعوهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ... فإن أبوا فالجزية** » [1] . وذلك عامٌّ في سائر المشركين ، ثمَّ خُصَّ منه مشركو العرب بقوله تعالى : ﴿ **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ** ﴾ [2] . وكذلك خُصَّ هؤلاء بسيرة النبي ﷺ وقتاله للمشركين العرب [3] . وهذا على رأي من يقول : تؤخذ الجزية من جميع الكفار ويستثنى العرب من عقد الذمّة .

وروى عبدالرزاق عن الزهري أن النبي ﷺ صالح عبدة الأوثان على الجزية إلا مَنْ كان منهم من العرب [4] .

ويؤيد هذا : أن العلماء مجمعون على أخذ الجزية من المجوس ، وهم ليسوا أهل كتاب ـ على الصحيح ـ فلو كان لا يجوز أخذ الجزية إلا من أهل الكتاب ، لم يَجُزْ أخذها من المجوس . ففي جواز أخذها منهم دليل على صحة أخذها من جميع العجم ، سواء كانوا أهل كتاب أو مشركين من غير أهل الكتاب . كما أن

---

(١) أخرجه مسلم في الجهاد : ١٣٥٧/٣ ، ومحمد بن الحسن في « السِّير » ص (٩٣) ، و « السِّير الكبير » : ٣٨/١ ـ ٣٩ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(٣) انظر : « أحكام القرآن » للجصّاص : ٩٣/٣ .

(٤) أخرجه عبدالرزاق في « المصنف » : ٨٦/٦ و ٣٢٦/١٠ مرسلاً . قال ابن عبدالبر في « التمهيد » : وما أعلم أحداً روى هذا الخبر المرسل عن ابن شهاب إلا معمراً ـ يعني استثناء عبدة أوثان العرب من غيرهم من أهل الأوثان .

انظر : « التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد » لابن عبدالبر : ١٢٣/٢ ، و « الجوهر النقي » لابن التركماني : ١٨٧/٩ ، « نصب الراية » : ٤٢٢/٣ ـ ٤٢٣ ، وراجع فيما سبق ص (٤٠١) .

المشركين يجوز استرقاقهم ، وكل من يجوز استرقاقهم يجوز ضرب الجزية عليهم وعقد الذمّة لهم [1] .

وهذا أيضاً مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ، وإحدى الروايتين عن أحمد ، وهو مذهب مالك والأوزاعي والثّوْرِيّ وأبي ثور والحسن البصري وأبي عبيد القاسم ابن سلاّم [2] .

وذهب الشافعي ، وأحمد في أظهر الروايتين ، وابن الماجشون من المالكية إلى أنه لا تعقد الذمّة لعُبَّاد الأوثان على الإطلاق ، سواء كانوا من العرب أو العجم ، فلا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتال ؛ لأن الله تعالى إنما أباح أخذ الجزية من أهل الكتاب ، فليس لأحد أَخْذُها من غيرهم ، وقد أوجب قتالهم بقوله : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كلُّه للّهِ ﴾ [3] وأَخْذُ النبي ﷺ الجزية من المجوس دلالة على أنه لم يأخذها منهم إلا لأنهم أهل كتاب [4] .

---

(1) انظر : فيما سبق ص (٤٦٤) أول الكلام على المعقود له .

(2) انظر : « المبسوط » : ١١٩/١٠ ، « فتح القدير » : ٣٧١/٤ مع « العناية على الهداية » ، « الخراج » ص (١٣٩) ، « تبيين الحقائق » : ٢٧٧/٣ ، « مجمع الأنهر » : ٦٧٠/١ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٩١/٣ و ٩٣ ، « المدونة » للإمام مالك : ٤٦/٣ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٦/١ ، « الروايتين والوجهين » : ٣٨٠/١ ، « الأموال » ص (٤٠ ـ ٤١) ، « اختلاف الفقهاء » ، ص (٢٠٠ ـ ٢٠٣) ، « الإفصاح » عن معاني الصحاح : ٢٩٢/٢ ، « الميزان الكبرى » : ١٨٤/٢ ، « مختصر اختلاف العلماء » للطحاوي : ٤٨٤/٣ ـ ٤٨٥ .

(3) سورة الأنفال ، الآية (٣٩) .

(4) انظر : « الأم » : ٩٥/٤ و ٩٧ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (٢٤٩) ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٦/١ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٩١٩/٢ ، والجصّاص : ٩١/٣ ـ ٩٢ ، « المغني » : ٥٦٣/١٠ ـ ٥٦٤ ، « الشرح الكبير » : ٥٧٦/١٠ ، « اختلاف الفقهاء » ص (٢٠٣) ، و « الميزان الكبرى » : ١٨٤/٢ ، و « المحلّى » : ٣٤٥/٧ ـ ٣٤٦ ، « أصول الدين » للبغدادي ، ص (٣١٩) .
=

هـ ـ الصابئة :

أما الصابئة فقد اختلف العلماء فيهم اختلافاً كثيراً ، وأشكل أمرهم على الأئمة ، لعدم الإحاطة بمذهبهم ودينهم . فهم يكتمون أصل اعتقادهم ، ولهم أمور وحِيَلٌ في صبيانهم إذا عقلوا في كتمان دينهم . ولهذا اختلف العلماء في كونهم أهل كتاب أم لا ؟

فروي عن أبي حنيفة أنهم أهل كتاب وأنهم صنف من النصارى يقرؤون الزبور ، وهذا هو الذي يظهرون من اعتقادهم . وقال الصاحبان من الحنفية : إنهم ليسوا من أهل الكتاب [1] . وقال الشافعي وأحمد ـ في رواية ـ هم جنس من النصارى ، وفي رواية أخرى عنه : أنهم جنس من اليهود .

وجعلهم بعض العلماء فرقتين ؛ إحداهما : صنف من النصارى ، وإن كانوا مخالفين لهم في كثير من أحكام ديانتهم ، لأن النصارى فرق كثيرة . وهم ينتمون إلى يحيى بن زكريا وشيث ـ عليهم السلام ـ وينتحلون كتباً يزعمونها منزَّلة على شيث ويحيى عليهما السلام .

=

وأوضح الزنجاني أصل الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة ـ ومن وافقه ـ في هذه المسألة : أن تخصيص الحكم بصفة من أوصاف الشيء يدل على نفي الحكم عما عداه محل الصفة وهو الملقب بـ « المفهوم » ... ويحتج لذلك : بأن عدول صاحب الشرع عن اللفظ العام إلى اللفظ الخاص لابد أن يكون لفائدة ، ولا فائدة إلا نفي الحكم عما عدا محل الصفة . وذهب أصحاب أبي حنيفة وطائفة من الشافعية إلى منع ذلك ، لأن الصفة تجري مجرى العلم ، إذا المقصود من الصفة : الإبانة عن الموصوف والتمييز بينه وبين غيره ، كما أن المقصود من الاسم الإبانة عن المسمى وتمييزه عن غيره ، ثمَّ تعليق الحكم ، فكذا تعليق الحكم بالصفة .

انظر : « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ص ١٦٢ ـ ١٦٧ مع التعليقات التي بهامشه .

(١) فهم يعبدون الكواكب ويعتقدونها آلهة . وهذا الذي يضمرونه من اعتقادهم . ولكنهم لا يستحيزون إظهار ما يعتقدون قط ، بمنزلة الباطنية . فبنى أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ حكمه عليهم على ما يظهرون ، والصاحبان بنيا على ما يضمرون ، وهم على ذلك بمنزلة المجوس أو شر منهم . « شرح السِّير الكبير » : ١٤٩/١ . وانظر ما كتبه البغدادي عن أصناف الصابئة في « أصول الدين » ص (٣٢٤ ـ ٣٢٧) .

والفرقة الثانية ؛ تسمَّت بالصابئة وهم الحرّانيون . وهم عبدة أوثان لا ينتمون إلى أحد من الأنبياء ولا ينتحلون شيئاً من كتب الله . فهؤلاء ليسوا أهل كتاب [١] .

وقال الجصَّاص عن الصابئة الذين في عصره : « ليس فيهم أهل كتاب ، وانتحال الجميع في الأصل واحد . وأصل اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة وعبادتها واتخاذها آلهة ، وهم عبدة أوثان . وقد يُظْهر بعضهم أنهم من النصارى تقيَّةً ، لأن كثيراً من الفقهاء لا يرون إقرار معتقدي مقالهم بالجزية ، ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ، ولا تؤكل ذبائحهم ولا تحلُّ نساؤهم . ومن يراهم أهل كتاب يبيح أكل طعامهم ونكاح نسائهم » [٢] .

وفي عصرنا هذا يوجد الصابئة في العراق وجنوب إيران . وينتسبون إلى يحيى عليه السلام ، ولهم كتب يقرؤونها . ورجال الدين عندهم درجات . ويرى بعض المؤرخين أنهم متحدرون من طائفة الاسينيين الذين كانوا يعيشون على ضفاف نهر الأردن الذين يعتقد أن يوحنا المعمدان قد ظهر بينهم وأن الصلة مفقودة بين صابئة اليوم وصابئة حران الذين ظهروا في أيام المأمون [٣] .

وقد اختلف العلماء في جواز عقد الذمّة لهم وأخذ الجزية منهم ، فذهب الإمام محمد بن الحسن وشيخاه أبو حنيفة وأبو يوسف ، إلى جواز عقدها لهم ، لأنهم من أهل الكتاب عند أبي حنيفة فهم يقرؤون الزبور ــ على ما نقل مذهبه في إحدى الفرقتين على الأقل ــ وعند الصاحبين : ليسوا من أهل الكتاب ، لأنهم يعبدون

(١) انظر : « أحكام أهل الذمّة » : ٩٢/١ ، ٩٩ ، « المغني » : ٥٥٨/١٠ - ٥٥٩ ، « تفسير القرطبي » : ٤٣٤/١ - ٤٣٥ .

(٢) « أحكام القرآن » للجصّاص : ٣٢٨/٢ و ٩١/٣ .

(٣) انظر : « الموسوعة العربية » لألبرت ريحاني وآخرين ، ص (٤٥٨ ــ ٤٥٩) ، « رسوم دار الخلافة » لأبي الحسين الصابئ ، ص (٦ - ٧) من مقدمة المحقق ، « أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام » د. عبدالكريم زيدان ، ص (١٤ - ١٥) ، والمراجع المشار إليها فيه ، « الديانات والعقائد في مختلف العصور » أحمد عبدالغفور عطار : ٢٨٦/١ - ٣٠٢ .

الكواكب ، ولكـن تعقـد لهـم الذمّـة لأن الجزيـة تؤخـذ عندهمـا مـن المشـركين غـير العرب ، فهم بمنزلة هؤلاء في عقد الذمّـة [1] . ولذلـك قـال أبـو يوسـف : « والجزيـة واجبة على جميع أهل الذمّة ... والمجوس والصابئين » [2] .

وإلى هذا أيضاً ذهب الإمام مالك ، لأن الجزية تؤخذ عنده من كـل مشـرك ـ وفي رواية عنه يستثني فيها مشركي قريش ـ وهو مذهب الإمـام أحمـد ، لأنهـم عنـده مـن النصارى في إحدى الروايتين ، أو من اليهود في الرواية الأخرى . فتؤخذ منهـم الجزيـة كما تؤخذ من أهل الكتاب [3] .

وتوقف الشافعي ـ رحمه الله ـ فيهم فقال في موضع : هم صنف من النصـارى ، تعقـد لهـم الذمّة وتؤخـذ منهـم الجزيـة . وقـال في موضـع آخـر : ينظـر في أمرهـم ، فـإن كـانوا يوافقـون النصارى في أصل دينهم فتؤخذ منهم الجزية . وإن كـانوا يخالفونهم فيه لم يُقَرُّوا على دينهم ببذل الجزية . ولذلك اختلف فيهم أصحاب الشافعي . وإليه ذهب أيضاً بعض الحنابلة [4] .

---

(١) « بدائـع الصنـائع » : ٩/٤٣٣٠ ، « فتـح القديـر » : ٤/٣٧٠ ، « مجمـع الأنهـر » : ١/٦٧٠ ، « در المنتقى » : ٤/١٩٨ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٣/٩١ .

(٢) « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٣١) . وذكر قاضيخان (٣/٥٨٨ بهامش الفتاوى الهندية) أن الجزية لا تؤخذ من الصابئة عند الصاحبين . ونقل عنه ذلـك : ابـن الهمـام : ٤/٣٧٠ وابـن نجيـم في « البحـر » : ٥/١٢٠ ، والتمرتاشي في « الـدر المختـار » : ٤/١٩٨ ، والغنيمي الميداني في « اللبـاب » : ٤/١٤٤ ، وأصحاب الفتاوى الهندية : ٢/٢٤٥ . وحمـل ابـن عـابدين كـلام قاضيخـان على أن الصابئـة هـؤلاء مـن العرب ، إذ لو كانوا من العجم لما تأتّى فيهم الخلاف ، لأن العجمي تؤخذ منه الجزية ولو كـان مشـركاً . ويؤيده ما جاء في « البدائع » : ٩/٤٣٣٠ من أنه تؤخذ الجزية عندهما من الصابئة إذا كانوا من العجم .

(٣) انظر : « بداية المجتهـد » : ١/٣٨٩ ، ٤٠٤ ، « تفسـير القرطـبي » : ١/٤٣٥ ، « المغـني » : ١٠/٥٥٩ ، « أحكام أهل الذمّة » : ١/٩٢ ـ ٩٣ . « المبدع » : ٤/٤٠٥ ، « الإنصاف » : ٤/٢١٨ .

(٤) المراجع السابقة ، وانظر أيضاً : « روضة الطالبين » : ١٠/٣٠٥ ـ ٣٠٦ ، « مغـني المحتـاج » : ٤/٢٤٤ ، « الأحكـام السـلطانية » ص (١٤٣ ـ ١٤٤) ، « المهـذب » : ١٨/١٧٠ ، « المغـني » : ١٠/٥٥٨ ، ٥٥٩ ، « أحكام أهل الذمّة » : ١/٩٢ ـ ٩٣ ، « الإنصاف » : ٤/٢١٨ .

ونختم هذه الفقرة بقول ابن قيم الجوزية ـ رحمه الله ـ بعد أن ذكر اختلاف العلماء في شأنهم وأقوال السلف فيهم : « وبالجملة ، فالصابئة أحسن حالاً من المجوس ، فأخذ الجزية من المجوس تنبيه على أخذها من الصابئة بطريق الأَوْلى . فإن المجوس من أخبث الأمم ديناً ومذهباً ، ولا يتمسكون بكتاب ولا يتمون إلى ملة ، ولا يثبت لهم كتاب ولا شبهة كتاب أصلاً ... وكلُّ ما عليه المجوس من الشرك ، فشرك الصابئة إن لم يكن أخفَّ منه فليس بأعظم منه » [1] .

الذين لا تعقد لهم الذمّة :

وهناك أصناف من الكفار لا تعقد لهم الذمّة ولا يُقَرُّون على ما هم عليه بالجزية ـ عند الإمام محمد بن الحسن ـ وهم المرتدون ومشركو العرب ، وقد أجمع العلماء على أن الذمّة لا تعقد للمرتدين واختلفوا في مشركي العرب على ما سنبحثه في هذه الفقرة .

أ ـ المرتدون :

قال الإمام محمد : « لو طلب قوم من المرتدين [2] أن يؤمِّنوهم على أن يكونوا ذمة يؤدُّون الخراج فلا ينبغي أن يؤمنوهم على ذلك » [3] .

---

(١) « أحكام أهل الذمّة » : ١/٩٨ ـ ٩٩ . وانظر له أيضاً : « هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى » ، ص (٢٨ ـ ٢٩) تحقيق مصطفى أبو النصر الشلبي .

(٢) المرتدون : جمع لكلمة مرتد ، وهو اسم فاعل من الارتداد . وهو في اللغة : الرجوع على الإطلاق . وفي الشرع : الرجوع من الدين الحق إلى الباطل ـ أعاذنا الله من ذلك ـ فالمرتد هو الراجع عن الإسلام بعد الدخول فيه ، بنية أو قول أو فعل مكفِّر .

انظر : « الصِّحاح » للجوهري : ٢/٤٧٣ ، « القاموس المحيط » : ٢/٣٢٣ ، « الكليّات » للكفوي : ٢/٣٨٧ ، « مفردات القرآن » للراغب ، ص (٢٨٠) ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ، ص (٣٦٢) ، « أنيس الفقهاء » للقونوي ، ص (١٨٦ ـ ١٨٧) .

(٣) « السِّير الكبير » : ٥/٢٠١٦ . وانظر : ١/٧٦ ـ ٧٧ و ١٨٩ مع شرح السَّرْخَسِيّ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٣٩) .

وقال أيضاً : « يُعْرض على المرتدّ ـ حراً كان أو عبداً ـ الإسلامُ ، فإن أبى قُتِل ، وتجبر المرتدة على الإسلام ولا تقتل ، حرَّةً كانت أو أمة »[1] .

وقال أيضاً : « أما المرتدون فيوادعهم حتى ينظر في أمرهم ، ولا يأخذ عليهم مالاً ، فإن أخذه لم يردّه »[2] .

وعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن « قتل المرتد مُسْتَحَقٌّ حدّاً ، ولا يجوز ترك إقامة الحد ولا تأخيره بمالٍ . ولأن المقصود من عقد الذمّة مع أهل الحرب ليس هو المال ، بل التزام الحربيّ أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات . وأحكام الإسلام لازمة على المرتدّ ، فلا يكون في إعطاء الأمان له غرض سوى إظهار الرغبة في المال . وذلك لا يجوز »[3] .

وقد أجمع العلماء على أن المرتد لا تعقد له الذمّة ولا تقبل منه الجزية ، فإن الحكم في المرتدين أن يعرض عليهم الإسلام ، فإن أسلموا فبها ، وإن لم يسلموا قتل الرجال منهم وسبي النساء والصبيان[4] .

---

(١) « الجامع الصغير » ، ص (٢٥١) . وانظر : « المبسوط » : ١١٧/١٠ ـ ١١٨ .

(٢) « الجامع الصغير » ، ص (٢٤٩) .

(٣) انظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ٢٠١٦/٥ .

(٤) لأن أبا بكر الصديق ﷺ استرق نساء بني حنيفة وصبيانهم لما ارتدوا ، وقسمهم بين الغانمين .

رواه الواقدي في « كتاب الردة » . انظر : « نصب الراية » ٤٥٠/٣ ـ ٤٥١ .

وتجبر النساء والذراري عند الحنفية على الإسلام . ولم يفرّق الجمهور بين الرجل والمرأة في ذلك فهي تعاقب بالقتل على الردة . وحكى ابن حزم عن بعض السلف أخذ الجزية من المرتدّ .

انظر : « فتح القدير » : ٣٧٢/٤ ، « البدائع » : ٤٣٨٥/٩ ـ ٤٣٨٦ ، « عمدة القاري » : ٢٦٤/١٤ ، « التشريع الجنائي الإسلامي » عبدالقادر عودة : ٧٢١/٢ ـ ٧٢٢ ، « المحلى » لابن حزم ، مسألة رقم (١١٧٠) .

والدليل على ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية والمعقول . فمن القرآن قوله تعالى : ﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ [١] ، فقد نزلت هذه الآية الكريمة في أهل الردة من بني حنيفة . كما هو مروي عن رافع بن خديج ﷺ وهو قول الزهري ومقاتل [٢] .

ومن السنة : قوله ﷺ : « **من بدّل دينه فاقتلوه** » [٣] . فالمرتد مستحق للقتل حداً ، فهو ليس على دين يجوز إقراره عليه . وعقد الذمّة ينافي القتل ، لأنه يقتضي العصمة لمن عقدت له . ولذلك لا يجوز عقد الذمّة له .

ومن المعقول : أن عقد الذمّة إنما شرع ليكون وسيلة لاطّلاع الذمي على محاسن الإسلام فيكون سبباً لإسلامه . أمّا في حق المرتد فلا يقع وسيلة إلى إسلامه ، لأن الظاهر أنه لا ينتقل عن دين الإسلام بعدما عرف محاسنه وشرائعه المحمودة في العقول إلا لسوء اختياره ، فيقع اليأس من فلاحه . فلا يكون عقد الذمّة وقبول الجزية في حقه وسيلة إلى الإسلام [٤] .

---

(١) سورة الفتح ، الآية (١٦) .

(٢) « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٦٩٣/٤ ، والجصّاص : ٣٩٣/٣ ، « تفسير القرطبي » : ٨٣/٢٦ ، « تفسير البغوي » : ٣٠٣/٧ .

(٣) أخرجه البخاري في استتابة المرتدين ، باب حكم المرتد : ٢٦٧/١٢ .

(٤) انظر : « المبسوط » : ٧/١٠ و ٧٧ ، « البدائع » : ٤٣٣٠/٩ ، « شرح الوقاية » ورقة (١٠٢) ، « فتح القدير » : ٣٧١/٤ ، مع « العناية على الهداية » ، « تبيين الحقائق » : ٢٧٧/٣ ، ٢٧٨ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٩٨/٤ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠١/٢ ، « الشرح الصغير على أقرب المسالك » : ٥٣/٣ ، « المقدمات الممهدات » : ٣٧٦/١ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٤٩) ، « كفاية الأخيار في حلّ غاية الاختصار » للحصني : ٤١٠/٢ ، « الشرقاوي على التحرير » : ٤٣٩/٢ ، « كشاف القناع » : ١٠٩/٣ ، « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٤١٤/٢٨ ، « تفسير القرطبي » : ١١٠/٨ و ٢٧٢/١٦ ، « نيل الأوطار » : ٢١٩/٧ ، « موسوعة الإجماع » لسعدي أبو حبيب : ٢٦٣/١ .

ب ـ الوثنيون العرب :

ذهب الإمام محمد إلى أن الذمّة لا تعقد للمشركين من العرب فقال : « إن أراد مشركو العرب أن يصيروا ذمة ويعطوا الخراج لم يفعل ذلك » [1] .

وقال أيضاً : « وإذا لقي المسلمون المشركين ... فينبغي أن لا نقاتلهم حتى ندعوهم إلى الإسلام ، فإن كان قد بلغهم الإسلام ولكن لا يدرون أنّا نقبل منهم الجزية فينبغي أن لا نقاتلهم حتى ندعوهم إلى إعطاء الجزية ... إلا أن يكونوا قوماً لا تقبل منهم الجزية كالمرتدين وعَبَدة الأوثان من العرب ، فإنه لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ، فإذا أبوا الإسلام قوتلوا من غير أن يعرض عليهم إعطاء الجزية » [2] .

وقال السَّرْخَسِيّ في شرحه على « السِّير الصغير » : ولا يقبل من مشركي العرب الصلحُ والذمةُ ، ولكن يدعون إلى الإسلام ، فإن أسلموا وإلا قوتلوا . وهم في ذلك بمنزلة المرتدين . لقوله تعالى : ﴿ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ [3] . قيل معناه : إلى أن يسلموا . والآية نزلت فيمن كان يقاتلهم رسول الله ﷺ وهم عَبَدةُ الأوثان من العرب . فدل ذلك على أنهم يقاتَلون إن لم يسلموا [4] .

---

(١) « الجامع الصغير » ، ص (٢٤٨ ـ ٢٤٩) . وانظر : « المبسوط » : ١١٧/١٠ .

(٢) « السِّير الكبير » : ٧٥/١ ـ ٧٧ مع شرح السَّرْخَسِيّ . وانظر : « السِّير » للشيباني : أيضاً ، ص (٢٢٢) تحقيق مجيد خدوري .

(٣) سورة الفتح ، الآية (١٦) .

(٤) انظر : « المبسوط » : ١١٧/١٠ ـ ١١٨ .

وقد تقدم آنفاً إن الآية الكريمة نزلت في المرتدين ، مما يوحي بالتعارض بين القولين ويجعل الاستدلال بها في غير موضعه . ولكن الذي ينبغي ملاحظته هنا أن استقراء كلام الصحابة والتابعين ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ يظهر منه أنهم كثيراً ما يقولون : « نزلت الآية في كذا ... » ولا يكون غرضهم إلا تصوير ما تصدق عليه الآية الكريمة من الأحداث والمعاني التي كانت سبباً لنزول الآية ، وذكر بعض القصص =

وهذا أيضاً مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ، فقد روى الإمام محمد بسنده عن ابن عباس ، قال : « كان رسول الله ﷺ لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو القتل » .

قال محمد : وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة وأبو يوسف [1] .

وإليه ذهب الشافعي وجمهور الحنابلة في أظهر الروايتين عن الإمام أحمد ، وهو المرويُّ عن مالك في « المدونة » ونقله عنه ابن القاسم ، وهو قول أشهب وسحنون وابن الماجشون ، وقال به أيضاً : الحسن البصري ، وأبو عُبَيْد القاسم بن سلاَّم [2] .

قال البيهقي : وهو قول الزهري وسعيد بن المسيب والشَّعْبِيّ ويروى عن عمر بن الخطاب ﷺ وعمر بن عبدالعزيز [3] .

=

والوقائع التي تشملها الآية لعموم لفظها ، سواء كانت القصة متقدمة على نزول الآية أو متأخرة عنها ، ولا يلزم في مثل هذا الموضع أن تنطبق جميع القيود الواردة في الآية على الحادث ، بل يكفي أن ينطبق أصل الحكم الوارد فيها .

انظر : « الفوز الكبير في أصول التفسير » للعلامة شاه ولي الله الدِّهْلوي ، ص (٦١ و ١٠٨) نقله من الأصل الفارسي سلمان الحسيني الندوي (دار البشائر ، ١٤٠٧ هـ) .

(١) انظر : « كتاب السِّيَر » للشيباني ، ص (٢٢٢) تحقيق مجيد خدوري ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٣٩) ، « الرد على سير الأوزاعي » لأبي يوسف ، ص (١٣١) .

(٢) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٩/٩ ، « فتح القدير » : ١٧٣/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٧٧/٣ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٩٨/٤ ، « فتاوى قاضي خان » : ٥٨٨/٣ ، « الأم » : ٩٥/٤ ــ ٩٦ و ١٥٨ ــ ١٦٠ ، « روضة الطالبين » : ٣٠٥/١٠ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٤/٤ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٤٩) ، « المدونة » : ٤٦/٣ ، « المقدمات الممهدات » : ٣٧٦/١ ــ ٣٧٧ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٦/١ ، « المبدع » : ٤٠٥/٣ ، « الإنصاف » : ٢١٧/٤ ، « الروض النضير » : ٦٤٠/٤ ــ ٦٤١ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٤٠) ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٩١/٣ ، « تفسير القرطبي » : ١١٠/٨ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٠٠ ــ ٢٠٣) ، « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ١٨/١٩ ـ ٣٠ ، « المصنف » لابن أبي شيبة : ٢٣٨/١٢ .

(٣) انظر : « سنن البيهقي » : ٧٣/٩ .

والدليل على هذا : ما أشار إليه السَّرْخَسِيّ ـ آنفاً ـ من أن الآية الكريمة نزلت في العرب الوثنيين .

ويدل عليه من السنة : حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال : مرض أبو طالب فجاءته قريش وجاء النبي ﷺ ـ وشكوه إلى أبي طالب . فقال : يابن أخي ما تريد من قومك ؟ قال : أريد منهم كلمة تدين لهم بها العرب وتؤدي إليهم بها العجم الجزية ... لا إله إلا الله »[1] . فلم يجعل الجزية إلا على العجم دون العرب . فلو كانت تقبل منهم لقال : تؤدي لكم بها العرب والعجم .

وروى عبدالرزاق من حديث الزهري أن النبي ﷺ صالح عَبَدَة الأوثان على الجزية إلا من كان منهم من العرب[2] .

ومما يدل لهذا المذهب أيضاً : أن النبي ﷺ لم يأخذ الجزية من العرب ، فقد قال الطبري ـ رحمه الله ـ : « أجمعوا على أن رسول الله ﷺ أبى أخذ الجزية من عَبَدة الأوثان من العرب ، ولم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف »[3] .

ومن المعقول : أن كفرهم قد تغلّظ فهم ليسوا في معنى العجم ؛ لأن النبي ﷺ نشأ بين أظهرهم ، والقرآن نزل بلغتهم . فالمعجزة في حقهم أظهر ، لأنهم كانوا أعرف بمعانيه وبوجوه الفصاحة فيه . وكلُّ مَنْ تغلظ كفره لا يقبل منه إلا الإسلام أو السيف[4] .

---

(١) أخرجه الترمذي في تفسير سورة (ص) : ٩/٩٩ ـ ١٠١ وقال : « حديث حسن صحيح » والنسائي في كتابه المفرد « التفسير » : ٢/٢١٦ ـ ٢١٧ ، والإمام أحمد : ١/٢٢٧ ، ٣٦٢ ، وأبو يعلى : ٣/٩٤ ، والبيهقي : ٩/١٨٨ ، وصححه الحاكم في « المستدرك » : ٢/٤٣٢ ووافقه الذَّهَبِيّ ، وابن حبان برقم (١٧٥٧) من « موارد الظمآن » للهيثمي ، والطبري في « التفسير » : ٢٣/٧٩ ، وانظر : « تفسير البغوي » : ٧/٧١ مع التعليق.

(٢) أخرجه عبدالرزاق : ٦/٨٦ و ١٠/٣٢٦ مرسلاً . وراجع فيما سبق ص (٤٧٣) ، تعليق (٤) .

(٣) انظر : « اختلاف الفقهاء » ص (٢٠٠) .

(٤) انظر : « فتح القدير » : ٤/٣٧١ ومعه « العناية على الهداية » ، « تبيين الحقائق » : ٣/٢٧٧ ، « حاشية =

هذا ، ولأن هذا الأمر فيه مدخل للاجتهاد قوي ، فإن السَّرْخَسِيّ في شرحه لمذهب محمد ـ رحمه الله ـ في بعض هذه المسائل قال بجواز ذلك إذا رآه الإمام . وهذا نصّ كلامه ممزوجاً بكلام محمد : « وإن رأى إمام من أئمة المسلمين أن يقبل من مشركي العرب الجزية جاز ذلك وإن كان هذا خطأ ، لأن للاجتهاد فيه مدخلاً . قال الله تعالى : ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [1] . وليس فيه تخصيص . ولأن مشركي العرب والعجم أهل دين واحد وإن اختلفت آراؤهم ونِحَلُهم ، وكذلك أولاد المرتدين إذا رأى الإمام أن يجعلهم ذمة جاز ذلك لأن الموضع موضع اجتهاد » [2] .

وذهب الإمام مالك ـ في رواية عنه ـ والأوزاعي والهادوية والمؤيد بالله إلى جواز عقد الذمّة لمشركي العرب ، كما تعقد لسائر المشركين ومن دان بغير الإسلام من العرب وليس من أهل الكتاب ولا المجوس . حتى قال الأوزاعي : تؤخذ الجزية من كل عابد وثن أو نار أو جاحد أو مكذّب . واستثنى الإمام مالك ـ في رواية أخرى ـ مشركي قريش فلا تعقد لهم الذمّة ولا تقبل منهم الجزية .

وقال أشهب وابن القاسم من المالكية : إذا رضيت الأمم كلها بالجزية قُبلت منهم[3] .

=

ابن عابدين » : ١٩٨/٤ ، « أحكام أهل الذمّة » : ١٠/١ . وراجع ما كتبه الكاساني في « البدائع » : ٤٣٢٩/٩ ـ ٤٣٣٠ عن الفرق بين مشركي العرب وغيرهم من أهل الكتاب ومشركي العجم .

(١) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٢٢٣٧/٥ .

(٣) انظر : « المدونة » : ٤٦/٢ ، « المقدمات الممهدات » : ٣٧٧/١ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٦/١ ، « الروض النضير » : ٦٤٢/٤ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٩٢١/٢ ، « تفسير القرطبي » : ١١٠/٨ ، « اختلاف الفقهاء » ص (٢٠٠ ـ ٢٠١) ، « شرح النووي على صحيح مسلم » : ٣٩/١٢ ، « فتح الباري » : ٢٥٩/٦ ـ ٢٦٠ ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ٢٦٣/٧ ، « زاد المعاد »
=

واستدلوا لعموم هذا المذهب : بحديث بريدة بن الحصيب السابق ، وقد كان بعد نزول آية الجزية . فهو يدل بظاهره على أن الجزية تؤخذ من كل كافر ، فلم يستثنِ كافراً من كافر ، وسرايا رسول الله ﷺ وجيوشه أكثر ما كانت تقاتل عَبَدَةَ الأوثان من العرب ، وإن كان القرآن الكريم قد أمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية ، فإن النبي ﷺ أمر بقتال المشركين حتى يعطوا الجزية .

وقد أخذ الرسول الجزية من المجوس وهم عُبَّاد النار ، ولا فرق بينهم وبين عبدة الأوثان ، ولم يصح أنهم أهل كتاب ـ كما تقدم ـ ولا كان لهم كتاب .

وأما أن النبي ﷺ لم يأخذ الجزية من أحدٍ من عُبَّاد الأوثان مع كثرة قتاله لهم ، فإنما كان ذلك لأن آية الجزية إنما نزلت في السنة التاسعة للهجرة عام غزوة تبوك ، بعد أن أسلمت جزيرة العرب ولم يَبْقَ بها أحد من عُبَّاد الأوثان . فلما نزلت آية الجزية أخذها النبي ﷺ ممن بقي على كفره من اليهود ومن النصارى ومن المجوس ، وقد أخذ عليه الصلاة والسلام الجزية من أكيدر دومة أثناء رجوعه من غزوة تبوك [1] .

خلاصة وترجيح :

والخلاصة : أن الإجماع انعقد على قبول الجزية وعقد الذمّة لأهل الكتابين من اليهود والنصارى ، والمجوس وأهل الأوثان من العجم ، وعلى عدم قبولها من المرتدين .

= لابن القيم : ٥/٩١ ـ ٩٢ ، « أحكام أهل الذمّة » : ١/٥ ـ ٧ ، « شرح السنة » للبغوي : ١١/٩ ـ ١٠ ، « مرقاة المفاتيح » للقاري : ٣٤٦/٧ ، « أقضية رسول الله ﷺ » لابن الطلّاع ، ص (٣١٧ ـ ٣١٨) ، « فقه الإمام الأوزاعي » د. عبدالله الجبوري : ٢٥٢/٢ .

(١) انظر : المراجع السابقة .

ووقع الخلاف فيما وراء ذلك ؛ فذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أنها لا تقبل من مشركي العرب ، وهو رواية عن الإمام أحمد بن حنبل . وقال أبو يوسف : لا تؤخذ من العربي كتابياً كان أو مشركاً ، وذهب الشافعي إلى أن الجزية على الأديان لا على الأنساب ؛ فتؤخذ من أهل الكتاب عرباً كانوا أو عجماً ولا تؤخذ من المشركين بحالٍ . وذهب الأوزاعي ومالك إلى أنها تؤخذ من جميع الكفار إلا المرتد .

وقد رجح القاضي أبو بكر بن العربي ، وابن تيمية ، وابن القيم ، والشوكاني ، والمُقْبِليّ ، رجحوا هذا المذهب الأخير ، في عقد الذمّة لجميع الكفار ـ عدا المرتدين ـ فأما أهل الكتاب ، فالدليل عليهم من القرآن الكريم ، والمجوس من السنة ، ومَنْ عداهم مُلْحَقٌ بهم ، وأَخْذُ الجزية من المجوس وهم أهل شرك دليل على جواز أخذها من جميع المشركين ، ويؤيده حديث بريدة السابق بعمومه وظاهره ، وليس في القرآن الكريم ولا الحديث الشريف تخصيص العرب بحكم من أحكام الشريعة .

وإنما لم يأخذها ﷺ من عبدة الأوثان العرب ـ كما تقدم ـ لأنهم كانوا قد أسلموا قبل نزول آية الجزية ، كما لم يأخذها من اليهود الذين حاربوه لأن آية الجزية لم تكن نزلت بعد . ولا فرق ولا تأثير لتغليظ كفر بعض الطوائف على بعض .

ولا ينافي هذا التعميم ما ورد عنه ﷺ من الأمر بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب ، لأن غاية ما يدل عليه أنها لا تجوز مصالحتهم بالجزية في جزيرة العرب وإقرارهم فيها . وذلك لا ينافي جواز المصالحة لهم بضرب الجزية عليهم إذا كانوا في غير جزيرة العرب . وهذا المذهب أصح في الدليل ـ كما يقول ابن القيم ـ .

والحاصل ـ كما يقول الشوكاني ـ أنَّ من ادعى أن طائفة من طوائف الكفار لا يجوز ضرب الجزية عليهم ، بل يخيرون بين الإسلام والسيف ، فعليه الدليل . ولا دليل

تقوم به الحجة إلا ما ورد في المرتد [1] . لذلك قال ابن العربي : « والصحيح قبولها من كلِّ أمة وفي كلِّ حالٍ عند الدعاء إليها والإجابة بها » [2] وا لله أعلم .

وبهذا يلتقي هذا المذهب مع ما أشرنا إليه قبل قليل من جواز عقد الذمّة لمشركي العرب إن رأى الإمام ذلك لأن الموضع موضع اجتهاد .

الفرع الرابع

طبيعة عقد الذمّة

لاحظنا فيما سبق أن العلاقة بين أهل الذمّة والدولة الإسلامية تقوم على أساس تعاقدي ، ينظمها عقد الذمّة . وهذا يتسق مع المبدأ الأساسي في الفقه الإسلامي وهو أن نظام الحكم كله قائم على أساس تعاقدي . فالخليفة الذي يمثّل الحكومة يتولى السلطة بناء على « عقد البيعة » الذي يخضع بصفة أساسية لأحكام العقود [3] ، ولذلك يقول الماوردي : « الإمامة عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار » [4] .

---

(١) « السيل الجرار » للشوكاني : ٥٧١/٤ .

(٢) « أحكام القرآن » لابن العربي : ٩٢٢/٢ ، وانظر : « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ١٨/١٩ - ٣٠ ، ٣٥٦/٢٨ ، « زاد المعاد » لابن القيم : ٩١/٥ ـ ٩٢ ، « أحكام أهل الذمّة » : ٦/١ ـ ١٢ ، « السيل الجرار » للشوكاني : ٥٧١/٤ ، « الدرر البهية » مع « الروضة الندية » لصدّيق حسن خان : ٥١٠/٢ ، « الروض النضير » : ٦٤٢/٤ ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ١٤٦١/٣ وما بعدها ، « فقه الإمام الأوزاعي » د. عبدا لله الجبوري : ٥٣٠/٢ .

(٣) انظر : « فقه الخلافة » د. عبدالرزاق السنهوري ، ص (١٤٣ و ١٨٥ تعليق ٢٤) ، « النظريات السياسية الإسلامية » د. محمد ضياء الدين الريس ، ص (١٧٠ ـ ١٧٣) ، « البيعة في النظام الإسلامي » أحمد صدّيق عبدالرحمن ، ص (٤٦ ـ ٤٩) ، وقارن بـ « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٤٣١) .

(٤) « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٧) .

ونجد في الفقه الإسلامي عناية بالعقود من حيث قيامها وتسميتها وآثارها ، وهي في الغالب تنصرف عند الإطلاق إلى المعاملات المالية في عرف المعاصرين ، ولكنها في تراثنا الفقهي تشمل هذه وغيرها ، ولذلك نجد التعبير الشائع في الفقه هو « عقد الذمّة » [1] .

وإذا كانت الذمّة عقداً ، فهي تخضع لأحكام النظرية العامة في العقود ـ كما رأينا في أركان عقد الذمّة وشروطه ـ وإن كان لها ذاتية خاصة [2] .

وسنشير فيما يلي إلى بعض الجوانب في عقد الذمّة من حيث حكمه وتكييفه .

أولاً : أما حكمه التكليفي :

فيشير إليه قول الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ : « إن طلب قوم من أهل الحرب أن يصيروا ذمة للمسلمين ... فإنه يجب على الإمام أن يجيبهم إلى ذلك ، لأن قبول الذمّة واجب » [3] .

وقال الإمام الطبري ـ رحمه الله : « وأجمع الكل على أنَّ مَنْ حلَّ قبول الجزية منه ، إذا أعطى جزيته وسأل أن يُعْطى الذمّة على ذلك ، وهو ممتنع غير مقهور ، أنه ليس للإمام أن يمتنع من أخذ ذلك منه ومن تصييره على ذلك من أهل الذمّة » [4] .

● ولهذا قال الفقهاء : إن من تقبل منهم الجزية ، إذا طلبوا عقد الذمّة واجتمعت فيهم

---

(١) انظر : مثلاً : « شرح السِّير الكبير » :١٥٣٠/٤ و ١٥٣٧ ، « البدائع » : ٤٣٢٧/٩ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٥/١ ، « كشاف القناع » : ١٠٨/٣ ، « زاد المعاد » : ١٣٦/٣ ، ١٣٧ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، « روضة الطالبين » : ٢٩٨/١٠ ، ٣٠٣ ، ٣٢٠ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (٢٤٨) ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٩٦/٢ .

(٢) انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٤٠٧) .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٥٢٩/٤ و ٢١٩١/٥ ، ٢١٩٨ ـ ٢١٩٩ .

(٤) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٠٨) .

شروط عقدها وانتفت موانعها ، يجب على الإمام أن يجيبهم إلى طلبها ويعقدها لهم . ويحرم عندئذ قتالهم [1] . وذهب بعض فقهاء الشافعية في وجهٍ عندهم إلى أنها لا تجب إلا إذا رأى الإمام فيها مصلحة كما في الهدنة . ووصف النووي هذا الوجه بأنه شاذ متروك [2] .

ويدل على هذا الوجوب : القرآن ، الكريم والسنة النبوية ، والمعقول :

أ ـ فمن القرآن الكريم ؛ قوله تعالى : ﴿ **قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ ... حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** ﴾ [3] . فاقتضت الآية الكريمة وجوب قتالهم إن لم يسلموا حتى يلتزموا بالجزية ، فيجب الكفُّ عنهم عندئذ . فعقد الذمّة ينتهي به القتال كما ينتهي بالإسلام .

ب ـ ومن السنة النبوية ، أحاديث كثيرة منها حديث سليمان بن بريدة عن أبيه السابق ، وفيه : : « ... **فاسألهم الجزية ، فإن أجابوك فاقبل منهم** ... » . هذا أمر بقبولها منهم وعقد الذمّة لهم عند رضاهم بذلك .

وأما السنة العملية فقد مضت في قبول الجزية ممن بذلها ، كما تقدم ، وكذلك ما جرى عليه العمل في عهد الخلفاء الراشدين ﷺ [4] .

جـ ـ وأما من المعقول والقياس : فإن عقد الذمّة ينتهي به القتال كالإسلام ، فكما أنهم لو طلبوا عرض الإسلام عليهم وجب إجابتهم إلى ذلك . فكذلك إذا طلبوا عقد الذمّة .

---

(١) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٦/١ ، « الخرشي على مختصر خليل » : ١٤٣/٣ ـ ١٤٤ ، « الأم » : ٩٧/٤ ، « الوجيز » للغزالي : ١٩٨/٢ ، « المهذب » : ١٩٠/١٨ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٤٨) ، « روضة الطالبين » : ٢٩٧/١٠ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٣/٤ ، « المغني » : ٥٦٨/١٠ ، « المبدع » : ٤٠٤/٣ ، « الشرح الكبير » للمقدسي : ٥٧٥/١٠ .

(٢) انظر : « روضة الطالبين » : ٢٩٨/١٠ .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

(٤) انظر : فيما سبق ص (٤٤٠ ـ ٤٤٣) .

وهذا لأنهم يلتزمون أحكام الإسلام بهـذا الطريـق فيمـا يرجـع إلى المعـاملات . ثـمَّ ربمـا يـرون محاسن الإسلام ويسلمون . فكان هذا في معنى الدعاء إلى الدين بأرفق الطريقين [1] .

• وقد يطرأ ما يمنع هذا الوجوب ، أو قد تدعو المصلحة إلى عـدم قبـول الذمّـة في بعض الحالات التي يقدرها الإمام . ويشير إلى هذا قول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « وإن طلب رجل من المشركين ، وهو ممتنع من ملكهم في بعض حصونهم ، أن نصالحه على أن يصير ذمة لنا . فقال المشـركون : إن فعلتـم ذلـك قاتلنـاكم وقتلنـا أسـراءكم ، فـإن كـان بالمسلمين عليهم قوة فإن الإمام يجيبه إلى ذلك ولا يلتفت إلى ما قالـه المشـركون ... وإن لم يكن بالمسلمين عليهم قوة وخافوا على أنفسهم فلا بأس بألاّ يقبلوا ذلك منه » [2] .

وقال أيضاً : « لو طلب بعض مدائن الشرك أن يكونوا ذمة لنا ، فكره ذلـك مَلِـك الموادعين وقال : إن فعلتم ذلـك قتلنـا رهنكـم أو اسـتعبدناهم ، وإن لم تفعلـوا رددنـا عليكم رهنكم ، فإن الإمام والمسلمين ينظرون في ذلك ، فإن كان الامتنـاع من إعطـاء الذمّة خيراً للمسلمين ، امتنعوا من ذلك ، وإن كان قبول الذمّة من الذين طلبوا ذلـك خيراً : فَعَل ذلك » ، لأنه ناظر للمسلمين فيختار ما كانت المنفعة فيـه أظهـر . ولكـن الأفضل أن يختار ما فيه استنقاذ أسرى المسلمين من أيدي المشركين » [3] .

وكذلك عند العجز عن حمايتهم لو طلبوا الذمّة لا يجب إجابتهم إليها ، قال الإمـام محمد : « إن طلبوا الذمّة على أن لا يـبرحوا موضعهـم ... فـإن كـان هـذا الموضـع لا يقوى من تُرِك من المسلمين فيه على أهـل الحـرب و لم يقـدروا علـى أن يحكمـوا فيهـا بحكم الإسلام لم ينبغِ للمسلمين أن يجيبوهم إلى هذا » [4] .

---

(1) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٤/١٥٢٩ ـ ١٥٣٠ .

(2) انظر : « السِّير الكبير » : ٤/١٦١٤ ـ ١٤١٦ مقتطفات .

(3) نفسه : ٥/١٧٦٠ مع شرح السَّرْخَسِيّ .

(4) « السِّير الكبير » : ٥/٢١٩٢ . وانظر أيضاً : ٢١٩٣ ـ ٢١٩٩ .

• وهذا مذهب بعض علماء المالكية والشافعية والحنابلة ، حيث قيَّدوا الوجوب في الإجابة لعقد الذمّة بما إذا لم يكن هناك مفسدة ولا مضرة على المسلمين من إقامة هؤلاء في دار الإسلام ، إذ قد يكون وجود غير المسلم بين المسلمين شديد الخطر على قوة النظام ووحدته اللازمة ، كما يقيد هذا الوجوب أيضاً بما إذا لم يخش ممن طلب الجزية غائلة أو خديعة أو جاسوسية أو كيداً . فإن كان شيء من ذلك لم يجب إجابة طلبه [1] .

• وفصَّل بعض المالكية في حكم إجابة طلب عقد الذمّة فنزّل أحكامها على حالات تعتريها ، فقال : « والحاصل أن حكمها الجواز ، وقد يترجح لمصلحة ، وقد تتعيَّن . والذي يظهر أن يقال : إن تعينت المصلحة وجبت ، وإن ترجحت المصلحة فيها ترجحت ، وإن استوى الأمران ـ المصلحة وعدمها ـ جازت جوازًا مستوي الطرفين ، وإن تعينت المصلحة في عدمها : حَرُمَت ، وإن ترجحت المصلحة في عدمها : ترجَّح عدمها » [2] .

ثانياً : وأما حكمه الوضعي :

فإن عقد الذمّة سبب لوجوب الجزية عليهم والتزامهم بها ، وهو أيضاً سبب لعصمة النفس والعرض والمال لمن عقدت لهم الذمّة وانتهاء القتال معهم على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى [3] .

---

(١) انظر نصوص العلماء في ذلك في « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٦/١ ، « المهذب » : ١٩٠/١٨ ، « الوجيز » للغزالي : ١٩٧/٢ ـ ١٩٨ ، « روضة الطالبين » : ٢٩٧/١٠ ـ ٢٩٨ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٣/٤ ، « كشاف القناع » : ١٠٨/٣ .

(٢) انظر : « الخرشي على مختصر خليل » بحاشية الصعيدي : ١٤٣/٣ ـ ١٤٤ .

(٣) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٠/١٠ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩١/١ ، « الوجيز » : ٢٠١/٢ ، « روضة الطالبين » : ٣٠٣/١٠ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٥٢) .

ثالثاً : تكييف عقد الذمّة وصفته :

عقد الذمّة عقد مؤبد ، لأن الذمّة في إفادة العصمة كالخلف عن الإسلام في التزام أحكام الدنيا ، وعقد الإسلام لا يصح إلا مؤبَّداً فكذا عقد الذمّة [1] .

وأما صفة عقد الذمّة فهو أنه عقد لازم في حق المسلمين ، لا يملكون نقضه بحال من الأحوال ، لأنه بدل وخلف عن الإسلام في أحكام الدنيا ، وقد أوجب الإسلام الوفاء بالعقود والعهود . وأما في حق الذميين أنفسهم ، فهو عقد جائز غير لازم [2] ، يحتمل الانتقاض في الجملة . لكنه لا ينتقض أو ينتهي إلا بأحد أمور ثلاثة : الإسلام ، واللحاق بدار الحرب ، والمحاربة [3] .

وأجمع العلماء على أن الذمي إذا أقام على ما عُوهِدَ عليه لا يجوز نقض عهده ، ولا إكراهه على ما لم يلتزمه [4] .

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٦١٤/٤ و ١٦١٦ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٠/١٠ .

(٢) العقد اللازم عند الفقهاء هو ما لا يملك أحد المتعاقدين فسخه إلا برضا الطرف الآخر ، كالبيع . والعقد الجائز غير اللازم هو ما يملك كل واحد من المتعاقدين فسخه ولو لم يرض الطرف الآخر . وقد يكون العقد لازماً لأحد العاقدين جائزاً في حق الآخر كما في عقد الذمّة والهبة مثلاً . انظر بالتفصيل : « المنثور في القواعد » : ٣٩٨/٢ ـ ٤٠٢ ، « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٣٣٦ ـ ٣٣٨) ، « المعاملات المالية في الشريعة » للشيخ أحمد إبراهيم ، ص (٩٩) ، « الملكية ونظرية العقد » لأبي زهرة ، ص (٤٢٠ ـ ٤٢٤) ، « الأموال ونظرية العقد » د. محمد يوسف موسى ، ص (٤٤٧) .

(٣) انظر : « زيادات الزيات » للإمام محمد بن الحسن بشرح السَّرْخَسِيّ والعتابي ، ص (١٤٤) ، « البدائع » : ١٣٣٤/١٠ ، « تبيين الحقائق » : ٤٣٣٤/١٠ .

(٤) انظر : « الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠٤/٢ ـ ٢٠٥ ، « الفروق » للقرافي : ١٣/٣ ، « الأم » للشافعي : ١٨٨/٤ ، « الوجيز » للغزالي : ١٩٧/٢ ، « مغني المحتاج » : ٢٥٨/٤ ، « المغني » لابن قدامة : ٥٦٣/١ . وراجع « شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية » للمودودي ، ص (٢٢٣) .

الفرع الخامس

شروط عقد الذمة

يشترط لعقد الذمّة ـ عند الإمام محمد بن الحسن شروط لا بد من توفرها حتى يقع العقد صحيحاً . وبعض هذه الشروط نصَّ عليها العلماء صراحة ، وبعضها إنما هي عندهم من مقتضيات العقد . وينبغي الإشارة إلى أن هناك فرقاً بين شروط العقد وهي التي تسمى الشروط الشرعية ، أي ما يشترطه الشرع لصحة العقد ، والشروط الجعلية ، وهي ما يشترطه المتعاقدان أو أحدهما في العقد ، وكلامنا هنا ينصبٌّ على الشروط الشرعية [1] . مع إلماعة إلى آراء الفقهاء في ذلك ، مع أن بعض هذه الشروط جاء الكلام عنها أثناء بحث أركان عقد الذمّة ، وبعضها الآخر سيأتي في أحكام عقد الذمّة وآثاره ، ولذلك سنجتزئ بإشارة موجزة في هذه الفقرة .

أولاً : أن يكون العقد مؤبّداً ؛ فإن وقّت له وقتاً لم يصحّ عقد الذمّة ، لأنه في إفادة العصمة كالخلف عن عقد الإسلام ـ كما سبق ـ وعقد الإسلام لا يصح إلا

---

(١) الشرط في اللغة هو العلامة . ويجمع على شروط . وفي الاصطلاح الفقهي : ما يتوقف ثبوت الحكم عليه . وهو باعتبار مصدره إمّا أن يكون شرطاً جعلياً ، وهو ما كان مصدره إرادة الشخص ، بأن يجعل عقده معلّقاً عليه ومرتبطاً به ، بحيث إذا وُجِد الشرط وُجِد العقد ، وإن لم يتحقق الشرط لم يتحقق المشروط . ويسمى أيضاً شرطاً في العقد .

وإما أن يكون شرطاً شرعياً وهو ما اشترطه الشارع لوجود المشروط ، ولذلك قالوا فيه : هو ما يتوقف عليه وجود المشروط وكان خارجاً عن ماهيته ، أو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته .

انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ٣/٢٦٠ ، « الكليّات » للكفوي : ٣/٦٤ ، « التعريفات » للجرجاني ، ص (١٦٦) ، « ميزان الأصول » للسمرقندي ، ص (٦١٦ ــ ٦١٧) ، « معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء » د. نزيه حمّاد ، ص (١٦٣ ـ ١٦٤) .

مؤبداً . فكذا عقد الذمّة [١] ، لذلك قال السَّرْخَسِيّ : « فإن الذمّة خلف عن الإسلام في حصول الإحراز بها في حقّ الشرع » [٢] .

وإلى هذا ذهب جمهور فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة . فقال الشافعية : لا يصح عقد الجزية ـ على المذهب ـ مؤقتاً ؛ لأنه عقد يحقن به الدم ، فلا يجوز مؤقتاً كعقد الإسلام . وفي قولٍ أو وجه : يصح . ومحل الخلاف عندهم في التأقيت بما هو معلوم ، كأن يقول : أقرّكم أو أعقد لكم الذمّة لسنةٍ . أما التأقيت المجهول : فيصح ، كأن يقول : أقرّكم ما شئنا ، مثلاً ، أو ما شاء الله ، ولا يقول : أقركم ما أقركم الله . فالمذهب هنا : القطع بالمنع .

ولا يشترط ذكر التأبيد ، بل يجوز في الإطلاق ، وهذا يقتضي التأبيد عندهم [٣] .

ثانياً : **أن يكون المعقود له الذمّة ممن تقبل منه الجزية** ، وهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى من العرب والعجم ، والمجوس ، وعبدة الأوثان من غير العرب ، والصابئة ، وبعبارة موجزة : ألا يكون من مشركي العرب ولا المرتدين ، على ما ذهب إليه الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ وقد مرَّ آنفاً ما ذهب إليه العلماء بالتفصيل مع الأدلة والترجيح [٤] .

ثالثاً : **أن يكون العاقد هو الإمام أو نائبه** ، لأن عقد الذمّة عقد مؤبد ، وهو من المصالح العامة ومن مهام الخليفة أو الإمام . فلا يجوز الافتئات عليه [٥] .

---

(١) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٠/٩ ، ، « شرح زيادات الزيادات » للسرخسي ، ص (١٤٤) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١٢٤٨/٤ .

(٣) « مغني المحتاج » : ٢٤٣/٢ . وانظر : « الوجيز » للغزالي : ١٩٧/٢ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (٢٤٨) ، « الفروق » للقرافي : ٢٣/٣ ، « كشاف القناع » : ١٠٨/٣ ، « أحكام أهل الذمّة » : ٤٧٥/١ و ٤٧٧ ، « الشرح الكبير » للمقدسي : ٥٧٥/١٠ ، « المغني » لابن قدامة : ٥٦٣/١٠ .

(٤) انظر فيما سبق ص (٤٨٦) .

(٥) انظر فيما سبق ص (٤٦٠ ـ ٤٦٤) .

رابعاً : التزام أحكام الإسلام في حقوق الآدميين في العقود والمعاملات المالية وغرامات أو ضمان المتلفات ، وفي العلاقات الاجتماعية بين الناس [1] .

خامساً : الالتزام بالتكاليف المالية المقررة على القادرين كي يسهموا في بناء الدولة ويشتركوا في تكوين ميزانيتها ، وذلك ببذل الجزية أو الالتزام بأدائها ؛ فإن الجزية في حقّ كلّ كافر ثبتت بالنص ، فلا يخرج من هذا النّص إلا ما قام الدليل على تخصيصه . وبالتزام الذمّة تنتهي حالة القتال وتثبت لهم العصمة في النفس والمال [2] .

الفرع السادس

أحكام عقد الذمّة « حقوق الذميين وواجباتهم »

تمهيد في معنى الحكم :

الحكم في اللغة : القضاء . وأصل معناه المنع . والحكم بمعنى القضاء هو المنع من الظلم [3] . وجاءت كلمة الحكم في القرآن الكريم بمعنى العلم والفقه ، وبمعنى الحكمة والرشاد ، وبمعنى القضاء والفصل بين الناس [4] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٥٢٩/٤ ، « المغني » لابن قدامة : ٥٦٣/١٠ ، « نهاية المحتاج » للرملي : ٨٦/٨ .

(٢) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٠/٩ ، « المغني » : ٥٦٣/١٠ ، ٦٠٨ ، « المجموع » : ١٩٠/١٨ ، « كشاف القناع » : ١٠٨/٣ ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ، ص (٢٢٤) .

(٣) انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ٩١/٢ ـ ٩٢ ، « القاموس المحيط » : ٦٨٥/١ ـ ٦٨٦ ، « لسان العرب » : ١٤٥/١٤ .

(٤) انظر : « مفردات القرآن » للراغب ، ص ١٢٦ ـ ١٢٨ ، « بصائر ذوي التمييز » للفيروزآبادي : ٤٨٧/٢ ـ ٤٩٠ .

وفي الاصطلاح يُطْلِق العلماءُ الحكمَ بإطلاقات متعددة ، فقد يريدون به إسناد أمرٍ إلى آخر ، إيجاباً أو سلباً .

وعلماء الأصول يريدون بالحكم : خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو وضعاً أو تخييراً .

ويطلق عند الفقهاء بطريق الاشتراك على معانٍ ، فهو ما ثبت بالخطاب الشرعي . أي : مدلول الخطاب والأثر المترتب عليه ، كالوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة . كما يطلق على الأثر الثابت بالشيء ، وعلى الأثر المترتب على العقود والفسوخ ، فيقال : حكم البيع أنه ينقل ملكية الثمن للبائع وملكية السلعة للمشتري .

كما يطلق عند بعض العلماء على الخاصة للشيء . من قبيل ذكر اللازم وإرادة الملزوم ، لأن حكم الشيء ـ أي أثره ـ لا يكون إلا مختصاً به ، ضرورةَ استحالةِ توارد مؤثرين على أثر واحد [1] .

وسنتناول في هذه الفقرة من البحث ما يترتب على عقد الذمّة من آثار بالنسبة للذميين وبالنسبة للدولة الإسلامية ، والأولى هي حقوق للذميين والثانية واجبات عليهم للدولة الإسلامية . وبذلك يخرج عن موضوع البحث هنا ما له صلة بالمعاملات الفردية أو الشخصية بين الذميين والمسلمين أفراداً وجماعات دون أن يكون لهم صفة السيادة أو الولاية .

---

(١) انظر : « ميزان الأصول » للسمرقندي ، ص (١٧ ـ ٢٣) ، « التلويح على التوضيح » : ١/١٢ ـ ١٥ ، « الاحكام » للآمدي : ١/٩٠ ـ ٩١ ، « شرح الكوكب المنير » : ١/٣٣٣ ـ ٣٤٠ ، « التعريفات » للجرجاني ، ص (١٢٣) ، « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي : ١/١٣٤ ـ ١٤٢ ، « الفواكه البدرية في الأقضية الحكمية » لابن الغرس ، ص (٥ ـ ٧) .

القاعدة العامة في مركز الذميين :

إن القاعدة العامة [1] في مركز أهل الذمّة في الدولة الإسلامية أنهم رعية من رعايا الدولة ، يسري عليهم القانون الإسلامي فيما يتعلق بشؤونهم الدنيوية ويلتزمون بأحكام الإسلام فيما يعود إلى العقوبات والمعاملات ، فيما يحكم به عليهم من أداء الحقوق أو ترك المحرمات ، لأنهم من أهل دار الإسلام . وفيما عدا ما يختصون به من أحكام دينهم في الاعتقادات والعبادات وفي الزواج والطلاق (الأحكام الشخصية) ونحو ذلك مما يرونه مباحاً عندهم ، فهم فيه أحرار ، لا يتعرض لهم المسلمون بشيء .

والحكم العام الذي يطبق على أهل الذمّة في الدولة الإسلامية (دار الإسلام) هو ما عبَّر عنه عليٌّ ﷺ بقول : « من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا » [2] .

ولذلك أرسى الفقهاء قاعدة عامة في معاملة أهل الذمّة وبيان مركزهم وحقوقهم فقالوا : لهم مالنا وعليهم ما علينا [3] . وهذا يعني أن لهم حقوقاً وعليهم واجبات

---

(١) عبَّر بهذا التعبير : الدكتور السنهوري في « فقه الخلافة » ص (١٣٢) ، والدكتور الغنيمي في « قانون السلام في الإسلام » ص (٤٢٣) ، والدكتور عبدالكريم زيدان في « أحكام الذميين والمستأمنين » ، ص (٧٠) ، ود. حازم الصعيدي في « النظرية الإسلامية في الدولة » ، ص (١٩٧) ، و « الموسوعة الفقهية الكويتية » : ١٢٧/٧.

(٢) أخرجه مطولاً : الإمام محمد بن الحسن في « الحجة على أهل المدينة » : ٣٥٢/٤ ـ ٣٥٤ ومن طريقه الشافعي في « المسند » : ١٠٥/٢ ـ ١٠٦ ، ورواه الدارقطني في « السنن » : ١٤٧/٣ ـ ١٤٨ ، والجصّاص في « أحكام القرآن » : ١٤١/١ . وفيه أبو الجَنوب الأسدي وهو ضعيف . وهذا الأثر اشتهر عند الفقهاء بلفظ « إنما قبلوا الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ، ودماؤهم كدمائنا » . وقال عنه الزيلعي : غريب بهذا اللفظ . وانظر : « نصب الراية » : ٣٨/٣ .

(٣) انظر : « الهداية » : ٢٨٦/٣ مع « فتح القدير » ، « حاشية ابن عابدين » : ١٢٨/٤ ، « كشف الرمز عن خبايا الكنز » للحموي جـ١/ ورقة (٩٩) . وينبغي أن تلاحظ أن هذه القاعدة ليست على إطلاقها حيث يتمتع المسلم بحقوقٍ ليست لغير المسلمين كما أن عليه واجبات لا تجب على غير المسلم . وانظر : « النقاية شرح الوقاية » لصدر الشريعة ، ورقة (٩٨) مخطوط مصور .

يلتزمون بها ، فلهم ما لنا من الإنصاف في المعاملة بالعدل والقسط والأخذ بهما . والمراد أنه يجب لهم علينا ويجب لنا عليهم إذا تعرضنا لدمائهم وأموالهم أو تعرضوا لدمائنا وأموالنا ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض [(١)] . ولهذا قال السَّرْخَسِيّ : إنهم قبلوا عقد الذمّة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم [(٢)] .

وهذا ما عبَّر عنه بعض القانونيين بقوله : إنهم يعاملون على قدم المساواة مع المسلمين أمام القانون . فهي مساواة أمام القانون وليست مساواة في القانون . ذلك أن بعض الحقوق والحريات لها مواصفات لا تنطبق على الذميين ... فهي نوع من المساواة تجمع عليها اليوم التشريعات الخاصة في الدول المتمدينة . وتبعاً لذلك فإن الأحكام الإسلامية التي تفرض النظام العام والتي قد تخص المسلمين بمسؤوليات معينة في الدولة الإسلامية إنما تطبق بناء على أن المساواة تطبق أمام القانون وليس في القانون [(٣)] .

وهذا كله منبثق من أن الذميين من أهل دار الإسلام [(٤)] ورعية من رعاياها ، وإن لم يكونوا جزءاً من الأمة الإسلامية ، لأن الأمة الإسلامية لها معنى ديني . وقد وصف رسول الله ﷺ ـ في معاهدة المدينة ـ المؤمنين والمسلمين بأنهم « **أمة واحدة دون الناس** » فلم يدخل في هذه الأمة عضو من خارجها كاليهود . حيث إن اليهود كذلك أمة ، كما في الصحيفة أو المعاهدة نفسها : « ... **وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم** » . ثمَّ زاد هذا المعنى وضوحاً

---

(١) انظر : « حاشية ابن عابدين » : نفسه ، « كشف الرمز » الموضع السابق ، « النقاية شرح الوقاية » ، ورقة (٩٨) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١٥٣٠/٤ .

(٣) انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٤٢٣ ـ ٤٢٨) .

(٤) « شرح السِّير الكبير » : ٦٨٨/٢ ، ١٧٠٣/٥ و ١٨٣٢ و ٢٢٤٥ ، « المبسوط » : ٨٤/١٠ .

فقال : « **وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، وأن بطانة يهود كأنفسهم** » (١) .

ولذلك ردَّ الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ على من قال إن اليهود والنصارى من أمة محمد ﷺ وغضب غضباً شديداً مستبعداً أن يقول هذا مسلم (٢) .

وإذا كان هذا واضحاً عند سلف هذه الأمة وعلمائها ، فإن الباحثين المعاصرين سلكوا مسلكين اثنين في هذا . فمنهم من اعتبر الذميين أجانب عن المسلمين وإن كانوا رعية من رعايا دار الإسلام ، لهم حقوق وعليهم واجبات ، ومنهم من جعلهم مواطنين يتمتعون بالجنسية الإسلامية .

أ ـ فالفريق الأول ينطلق من أن الإسلام دين وجنسية معاً ، وقد كانت رابطة الجنسية ـ كما هي معلومة في علم القانون ـ رابطة مجهولة وقت ظهور الإسلام في جميع النظم التي كانت قائمة وقتذاك ... ولما ظهر الإسلام أنشأ رابطة جديدة لها قوتها

---

(١) انظر : « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ص (٥٩ ـ ٦١) .

(٢) انظر : « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٥ ـ ٨) ، تحقيق سيد كسروي حسين .

ولا يتنافى هذا مع ما أخرجه مسلم في صحيحه : ١٣٤/١ : « **والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثمَّ يموت ولم يؤمن بي إلا كان من أصحاب النار** » . فإن الأمة إذا أضيفت إلى النبي ﷺ فإنه يراد بها أتباعه ﷺ ، وهي التي تسمى أمة الإجابة ، وهي المرادة في النصوص السابقة في معاهدة المدينة . وتطلق الأمة ـ كما في حديث مسلم هذا ـ على أهل الدعوة أو أمة الدعوة ، وهي كل من وجّه إليهم النبي ﷺ ردعاهم إلى الإيمان ممن هو موجود في زمنه ﷺ ومن يتجدد وجوده بعده إلى يوم القيامة فكلهم يجب عليهم الدخول في طاعته ﷺ . وفي حديث مسلم شاهد على أن الإسلام ناسخ للشرائع السابقة ـ كما تقدم ـ فلا يقبل من أحد بعد بعثة النبي عليه الصلاة والسلام إلا الإسلام .

انظر : « شرح النووي على مسلم » : ٣٦٩/١ ، « إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم » للأُبي : ٢٦٢/١ ـ ٢٦٣ ، « طرح التثريب » للعراقي : ١٦/٧ ، « صحيفة همام بن منبه » ص (٤١٩ ـ ٤١١) تحقيق وشرح د. رفعت فوزي عبدالمطلب ، وراجع فيما سبق ص (٣٨٩) ، تعليق (٢) .

الروحية ، وهي رابطة الأخوة الإسلامية ، التي تكتسب بواسطة الاشتراك في العقيدة الدينية الواحدة ، وهي العقيدة الإسلامية ، فالرباط هنا رباط ديني واجتماعي أيضاً . والأمة الإسلامية هي شعب الدولة الإسلامية ، والمسلمون هم المواطنون الأصليون في هذه الدولة الإسلامية ، وهم الذين يستمتعون بكافة الحقوق السياسية أو العامة والخاصة فيها ... ولذلك فغير المسلم يعتبر أجنبياً فيها ، وهو ليس عضواً في الأمة الإسلامية ؛ بل يرتبط مع الأمة الإسلامية بمعاهدة أو عقد الذمّة الذي يمنحه التمتع بحقوق الإنسان كاملة دون نقص أو ظلم أو حيف عليهم ، إذ لهم ذمة ا لله ورسوله لأنفسهم وأموالهم وأعراضهم . ولكن لن يمنع هذا الذمي من اكتسابه الجنسية الإسلامية ، فبمجرد إسلامه يتمتع بها دون أن يشترط لذلك إذن سلطة ولا إقامة لمدة معينة ونحو ذلك مما تشترطه الدول المعاصرة لمنح الجنسية لمن يطلبها .

وفي هذا حفاظ على كيان الجماعة الإسلامية ووحدة الأمة ، لأن الإسلام نظام مذهبي يقوم على العقيدة والإيمان ، ولا يخلص لهذا الكيان إلا مَنْ يؤمن بعقيدته ونظامه ، كما أن فيه منعاً من أسباب تسلط غير المسلمين حتى لا تؤدي قوتهم الاجتماعية إلى افتتان ضعاف المسلمين بهم واعتناق دينهم ، والشريعة الإسلامية - كما تقدم - نظام مذهبي لابد أن تعلو فيه كلمة الإيمان لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [1] . ولا غضاضة في هذا كله ، فإن الأجنبي يتمتع بحقوق كاملة في ظل الإسلام ، وإن كان من المقرر في جميع النظم أن المواطن يكون أفضل حالاً من المعاهد (الأجنبي) ، لذلك فإن الأجانب لا يتمتعون ببعض حقوق المسلمين كتولي الوظائف العامة والولاية على المسلمين [2] .

---

(١) سورة الحجرات ، الآية (١٣) .

(٢) انظر : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (٢١٧ – ٢١٨ و ٢٢٠ – =

ب ـ **والفريق الثاني** يرى أن الذميين يتمتعون بالجنسية الإسلامية باعتبارهم من أهل دار الإسلام ، وهم يلتزمون أحكام الإسلام فيما يتعلق بالمعاملات ، أو بناء على الإقامة غير الموقوتة . وذهب بعضهم إلى أن أساس الجنسية هو عقد الذمّة لمن دخل فيها صراحة ، وإرادة الدولة بالنسبة لمن دخل فيها عن طريق التبعية أو الفتح [1] .

والذي ينبغي أن نذكّر به مرة أخرى في هذا المقام ؛ أن رابطة الجنسية بهذا المفهوم رابطة حديثة ، بينما يقوم الإسلام في نظامه كله على الأساس الديني الإيماني الذي يربط بين أفراده ، وفي إغفال هذا تطويع للإسلام لموافقة القانون الوضعي المعاصر والمفاهيم الوافدة . ولا نجد ضيراً في اعتبار الذميين أجانب ولكنهم من رعايا دار الإسلام ، وهم يتمتعون بحقوقهم كاملة . كما أننا نجد الدول المعاصرة التي تعيش فيها أقليات مسلمة تتمتع بجنسية الدولة التي تعيش فيها ، نجد فيها اعتباراً للدين وتمييزاً بسببه رغم الجنسية الواحدة . ومثال ذلك أن الأرجنتين منعت من الترشيح للرئاسة فيها مرشحاً بسبب إسلامه حتى غيّر دينه وارتد عن الإسلام ! ولا حول ولا قوة إلا با لله.

=

٢٢٣) ، « أحكام أهل الذمّة » : ١/٨٩ ـ ٩٠ من مقدمة الدكتور محمد حميدا لله ، « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٦٧٣) ، « فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن » لأحمد طه السنوسي ، ص (٤٤ ، ٥٧ ـ ٦٣) ، « أحكام الذميين والمستأمنين » د. عبدالكريم زيدان ، ص (٦٤) ، « مجلة القانون والاقتصاد » العدد الأول ، السنة الأولى ١٣٤٩ هـ ، ص (١١) ، « النظرية الإسلامية في الدولة » د. حازم الصعيدي ، ص (١٩٨ و ٢٠٥) ، « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (٢١٩) ، « الأحكام المتعلقة بالأجنبي في الفقه الإسلامي » رسالة دكتوراه بكلية الشريعة بالقاهرة (١٤٠٩) ، إعداد عادل توفيق خالد ، (٦ ـ ٧) ، « بعض مسائل الجنسية وحقوق الأجانب » عمار حسين عمار ، رسالة لنيل درجة القضاء الشرعي (١٩٢٦ م) ، ص (٢١ ـ ٢٤) .

(١) انظر : « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. محمصاني ، ص (١٢٢ ـ ١٢٣) ، « أحكام الذميين والمستأمنين » ص (٦٥ ـ ٦٦) ، « قانون السلام في الإسلام » ص (٣٢٣ و ٣٢٤) ، « فقه الخلافة » د. السنهوري ، ص (٣٢) هامش .

ونبحث في هذا الفرع حقوق الذمّيين وواجباتهم في دار الإسلام في فقرتين اثنتين ، الأولى تتناول حقوق الذميين ، وتتناول الثانية واجباتهم .

أولاً : حقوق الذمّيين :

تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ الحقوق التي يتمتع بها الذميون في دار الإسلام مما له صلة بالدولة الإسلامية . ونجملها فيما يلي :

١ - رعاية العهد والوفاء بالشرط :

أ - إن عقد الذمّة يرتّب للذميين حقوقاً لهم تجاه الدولة الإسلامية ، وأول هذه الحقوق التي أشار إليها الإمام محمد بن الحسن هو رعاية العهد والوفاء بما اشتُرِط لهم فيه من شروط ؛ لأن المسلمين قد أعطوهم ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ فلا يجوز أن يخفروا الذمّة .

ويدل على هذا : ماروواه الإمام محمد عن صلح النبي ﷺ وأصحابه لأهل نجران ، وكيف الحكم فيهم ؛ وكان رسول الله ﷺ بعث إليهم عَمْروَ بن حزم ليفقههم في الدين ، وكتب له كتاباً ، عَهِدَ إليه فيه عَهْدَه ، وأَمَرَه فيه بأمره :

« بسم الله الرحمن الرحيم : هذا بيان من الله ورسوله ، ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ عَهْدٌ من محمدٍ النبي رسول الله لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن ، أمره بتقوى الله في أمره كلّه ، فـ ﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ﴾ » .

وإن نسخة كتاب النبي ﷺ لهم ، والتي هي في أيديهم : هذا كتاب محمدٍ النبيِّ ﷺ لأهل نجران ؛ إذْ كان له عليهم حُكْمُه في كلِّ ثمرة أو صفراء أو بيضاء أو رقيق فأفضَلَ ذلك عليهم ، وترك ذلك كلّه لهم : على أَلْفَي حلّةٍ من حُلَل الأواقي ، في كلِّ رجب

ألف حلة ، وفي كلِّ صَفَر ألف حلّة ، كـل حلّـة أوقيـة ، فمـا زادت حُلَـلُ الخـراج أو نقصت عن الأواقي فبالحساب ...

ولنجران وحاشيتها جوار ا لله تعالى وذمة محمـد النبي ﷺ على أنفسـهم وأموالهـم وأرضهم وملّتهم وغائبهم وشاهدهم وعماراتهم وبيَعِهم وسلمهم ، لا يغيَّر أسقف من أسقفيته ، ولا راهب من رهبانيته ، وكلُّ ما تحت أيديهم مـن قليـل أو كثـير . وليـس عليهم دنيَّة ولا دم جاهلية ، ولا يُحْشَرون ولا يُعْشَـرون ، ولا يطـأُ أرضَهـم جيـشٌ ، ومَنْ سأل منهم حقّاً فلهم النَّصَفُ غير ظالمين ولا مظلومين .

ومَنْ أكل رِبًا من ذي قَبَل فذمتي منه بريئة . ولا يؤخذ رجـل منهـم بظلـم آخـر . ولهم على ما في هذا الكتاب جوارُ ا لله وذمةُ محمدٍ النبي ﷺ أبداً حتى يقضي ا لله بأمره ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير منقلبين بظلم »[1] .

وتأكيداً للوفاء بهذا العهد ؛ فقد روى الإمام محمد أنهم جاؤوا إلى أبـي بكـر رضي الله عنه في خلافته ، فجدَّد لهم العهد ، وكتب لهم بكل ما كتـب لهـم النـبي ﷺ ، ومـن بعـده جاؤوا إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وكان عمر قد أجلاهم مـن نجـران اليمـن وأسـكنهم

(١) روي هـذا الصلـح بألفـاظ وروايـات متقاربـة . انظـر : « الأصـل » للإمـام محمـد ، « كتـاب السِّـير » ص (٢٦٧) ، « سنن أبي داود » : ٢٥٠/٤ ــ ٢٥١ (مختصر المنذري) ، « سـيرة ابـن هشـام » : ٥٩٤/٢ ـ ٥٩٥ ، « فتوح البلدان » : ٧٧/١ ـ ٧٨ ، « طبقات ابن سعد » : ٣٥٨/١ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٢١٨ ـ ٢٢٠) ، ولابن زنجويه : ٤٩٩/٢ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٧٧ ـ ٧٨) ، « تـاريخ الطـبري » : ١٢٨/٣ ــ ١٢٩ ، « زاد المعـاد » لابـن القيـم : ٦٣٦/٣ ، « إمتـاع الأسمـاع » للمقريزي : ٥٠٢/١ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد ا لله ، ص (١٧٥ ــ ١٧٩) . وأشـار المنـذري إلى أن الحديـث مرسـل . وقـال ابـن كثـير عنـه : فيـه غرابـة . انظـر : « البدايـة والنهايـة » : ٧٧/٥ و ٩٩ . وقوله : « من ذي قَبَل » ـ بفتحتين ـ أي في وقـت مستقبل بعـد الصلـح . انظـر : « فقـه الملوك ومفتاح الرتاج شرح كتاب الخراج » للرحبي : ٤٨١/١ .

بنجران العراق ، لأنه خافهم على المسلمين ، فكتب لهم بما كتب لهم النبي ﷺ وأبو بكر ﷺ ، فلما قُبِضَ عمر ﷺ واستخلف عثمان ﷺ أتوه إلى المدينة فكتب لهم بما كتب لهم عمر ، فلما استخلف علي ﷺ وقدم العراق أَتَوْه وطلبوا أن يعيدهم إلى نجران اليمن فأبى ﷺ أن يردَّهم ، ثمَّ كتب لهم كتاباً بما شرط لهم النبي ﷺ والخلفاء من بعده [1] .

ثمَّ قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بعد أن ساق هذه الروايات : « فينبغي أن يوفّى لهم بكتاب النبي ﷺ الذي كتبه لهم . فمن تعدَّى ذلك فقد أساء وأثِم وعمل بغير الحقِّ .

وينبغي أن يوفى لهم بما كتب لهم النبي ﷺ ؛ لا يجعل على شيبهم ولا على صبيانهم جزية في رؤوسهم من حُلَلٍ ولا غيرها ، ولا يُمْنَعوا أن يجعلوا بِيَعاً في أراضيهم ولا صوامع ولا كنائس ، ولا يحشرون ولا يعشرون ، وأن يبعث إليهم من يجبيهم في بلادهم » [2] .

ب ـ ويبلغ الإمام محمد ـ رحمه الله ـ القمة السامقة في الوفاء بالعهود والشروط لأهل الذمّة حين يؤكد على وجوب إمضاء ذلك لهم رغم ما قد يبدو من أنهم خالفوا ما اشتُرِط عليهم ، تمسُّكاً بأصل العهد وبما جرى عليه العمل في عهد الخلفاء الراشدين .

ويدل على هذا فتواه لهارون الرشيد بشأن نصارى بني تغلب الذين صالحهم عمر

---

(١) انظر : « الأصل » للإمام محمد ، « كتاب السِّير » ص (٢٦٧ ـ ٢٦٩) ، « الخراج » ص (٧٧ ـ ٨١) ، « فتوح البلدان » : ١/٧٦ ـ ٨١ ، « طبقات ابن سعد » : ١/٣٥٨ ، « الأموال » لابن زنجويه : ٢/٤٥٠ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ص (١٩١ ـ ١٩٣) .

(٢) « الأصل » للإمام محمد ، ص (٢٦٩) . وانظر : « فتح القدير » لابن الهمام : ٤/٣٨٢ ـ ٣٨٣ .

ابن الخطاب ﷺ على أن لا يغمسوا أحداً من أولادهم في النصرانية [(١)] ، ويضاعف عليهم الصدقة ، وعلى أن يُسقط عنهم الجزية [(٢)] . ولكنهم قد خالفوا ، فنصَّروا أولادهم ، مما جعل عبادة بن النعمان التغلبي يقول : « قد فعلوا ، فلا عَهْدَ لهم » . ثمَّ استشار هارونُ الرشيد محمدَ بن الحسن في ذلك قائلاً إن عمر قد صالحهم على ألاَّ ينصِّروا أولادهم ، وقد نصَّروا أبناءهم ، وحلَّت بذلك دماؤهم ، فماذا ترى ؟ فقال الإمام محمد : إن عمر أمرهم بذلك وقد نصَّروا أولادهم بعد عمر ، واحتمل ذلك عثمان وابن عمك ـ عليٌّ ـ وكان من العلم بما لا خفاء به عليك ، وجَرَتْ السُّنن ، فهذا صلح الخلفاء بعده ، ولا شيء يلحقك في ذلك . وقد كشفتُ لك العلمَ ورأيك أعلى ! فقال هارون الرشيد : لا ، ولكنّا نُجْرِيه على ما أَجْرَوْه ـ إن شاء الله ـ [(٣)] .

ولما كتب أبو عبيدة ﷺ إلى عمر بن الخطاب بما أعطاه لأهل الشام من العهود والشروط ليكتب إليه برأيه فيه . كتب إليه عمر يقول : « .. فاضرب عليهم الجزية وكُفَّ عنهم السَّبي ، وامنع المسلمين من ظلمهم والإضرار بهم ، وأكل أموالهم إلا

---

(١) قال السَّرْخَسِيّ في « شرح زيادات الزيادات » ص (١٤٠) في بيان معنى غمس النصارى أولادهم أو صبغهم : « انهم كانوا يأخذون ماء من عينٍ بقرب ميلاد عيسى ﷺ ، يسمونه ماء المعمودية ، يجعلونه في قِدْر ثمَّ يغمسون أولادهم فيه ، يزعمون أنهم يتطهرون بذلك عن كل دين إلا النصرانية » . وراجع : « مقارنة الأديان : المسيحية » د. أحمد شلبي ، ص (١٤٦ ـ ١٤٧) والمراجع التي أشار إليها .

(٢) انظر في هذا : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٢٩ ـ ١٣٠) ، « الخراج » ليحيى بن آدم ، ص (٦٢ ـ ٦٣) ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٣٨) ، « تاريخ الطبري » : ٤/٥٥ ـ ٥٦ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ، ص (٥٢٣ ـ ٥٢٥) .

(٣) انظر : « تاريخ بغداد » : ٢/١٧٤ ، « فضائل أبي حنيفة » للسعدي ، ورقة (١٩٧) ، « أخبار أبي حنيفة وأصحابه » للصيمري ، ص (١٢١) ، « مناقب أبي حنيفة » للكردري ، ص (٤٣٤) ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٣/٩٥ ، « شرح زيادات الزيادات » للسرخسي ، ص (١٤٠) ، وتقدم الاستشهاد بهذه القصة مطولة . ويأتي لها مناسبة أخرى إن شاء الله تعالى في فصل « المعاهدات الدولية » .

بحقّها (أو بحلّها) ووفٍّ لهم بشرطهم الذي شرطت لهم في جميع ما أعطيتهم . وأما إخراج الصلبان في أيام عيدهم فلا تمنعهم من ذلك خارج المدينة بلا رايات ولا بنود على ما طلبوا منك يوماً في السنة .. » [1] .

وأخرج أبو يوسف بسنده عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال : « أُوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمّة خيراً ؛ أن يوفّى لهم بعهدهم ، وأن يُقَاتَلَ مِنْ ورائِهم ، وأن لا يكلّفوا فوق طاقتهم » [2] .

جـ ـ ونجد في فقه الإمام محمد كثيراً من الأمثلة على الوفاء بالعهد والذمة وشروط أهل الذمّة فيما سيأتي عند الكلام على المعاهدات الدولية وآثارها في الوفاء بالعهد والتحرُّز عن الغدر ؛ إذْ أنَّ الوفاء لأهل الذمّة أشدُّ تأكيداً ومن باب أولى ؛ لأنهم في مركز أقوى من مركز المعاهدين والمستأمنين باعتبارهم من أهل دار الإسلام ، وعقد الذمّة بدلٌ عن الإسلام في عصمة الدم [3] .

د ـ ويقيِّد الإمام محمد الوفاء لأهل الذمّة بعهودهم وشروطهم بقيدٍ واحدٍ هو التزامهم بالذمة وما اشتُرِط عليهم ، أما إن نقضوا الذمّة فلا عهد لهم عندئذ ، ويكون المسلمون في حلٍّ من الالتزام بالوفاء لهم ، لأن عقد الذمّة لا يكون قائماً عندها . ويؤيد هذا قوله تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [4] .

---

(١) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٥٢) .

(٢) « الخراج » ص (١٣٦) ، وأخرجه البخاري في الجهاد ، باب يقاتل عن أهل الذمّة : ١٦٩/٦ وفي مواضع أخرى .

(٣) انظر فيما سيأتي ، ص (٧٢٥) وما بعدها .

(٤) سورة التوبة ، الآية (٧) .

هـ ـ وبلغ من اهتمام الإمام محمد بالوفاء بالعهد لأهل الذمّة أنه لم يعتبر كثيراً من الأعمال ناقضة للذمة ، وحصر نقضها في أسباب قليلة تتنافى مع عقد الذمّة ومشروعيته .

٢ً ـ الحرية الدينية :

تناول الإمام محمد بالبحث جملة من المسائل تتصل بحقوق أهل الذمّة في حريتهم العَقَدِيَّة وممارسة شعائرهم الدينية وعدم إكراههم .

أ ـ فقد أرسى القرآن الكريم القاعدة الأساس في ذلك بقوله تعالى : ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ ﴾ (١) . لأن العقائد لا يؤثر فيها الإكراه ، وإنما يؤثر فيها الاقتناع بعد البيان .

وقد جاء في سبب نزول الآية الكريمة ما يؤيد ذلك ويوضّحه ؛ فعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال : كانت المرأة من الأنصار ـ في الجاهلية ـ لا يكاد يعيش لها ولد فتحلف : لئن عاش لها ولدٌ لتجعلنّه في اليهودية . فلما أُجليت بنو النضير إذْ فيهم ناسٌ من أبناء الأنصار ، فقالت الأنصار : يا رسول الله ! أبناؤنا . فأنزل الله تعالى : **﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾** قال سعيد بن جبير : فكان من شاء لحق بهم ومن شاء دخل في الإسلام (٢) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية (٢٥٦) .

(٢) انظر : « سنن أبي داود » : ٢٠/٤ ، « تفسير النّسائي » : ٢٧٣/١ و ٢٧٦ ، « سنن البيهقي » : ١٨٦/٩ ، « موارد الظمآن من زوائد ابن حبان » ص (٤٢٧) ، « أسباب النزول » للواحدي ، ص (٧٨) ، « معاني القرآن » للنحاس : ٢٦٦/١ ، « تفسير القرطبي » : ٤٠٩/٥ ـ ٤١٠ ، « تفسير البغوي » : ٣١٤/١ ، « الدر المنثور » للسيوطي : ٢٠/٢ ، وراجع ما كتبه الشوكاني في « فتح القدير » : ٢٧٥/١ ، وأبو عُبَيْد في « الناسخ والمنسوخ » ص (٢٨١ ـ ٢٨٢) والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٣٩٩/١٥ وما بعد .

وهذه الآية الكريمة بعمومها وإطلاقها تنفي جنس الإكراه في الدين ، ويدخل في ذلك نصّاً أهل الذمّة ، لأن الآية نزلت في شأن اليهود ، وهي بصيغة الخبر وتعني الأمر بأن لا نكره أحداً على الدين . وفي هذا يقول الإمام أبو بكر الجصَّاص بعد أن عرض رأي العلماء في إحكام الآية ونسخها :

« وجائزٌ أن يكون نزول ذلك قبل الأمر بقتال المشركين ثمَّ نُسِخ ذلك عن مشركي العرب وبقي حكمه على أهل الكتاب إذا أذعنوا بأداء الجزية ودخلوا في حكم أهل الإسلام وفي ذمَّتهم ... وجائزٌ أن يكون حكم الآية ثابتاً في الحال على جميع أهل الكفر ، لأنه ما من مشرك إلا وهو لو تهوَّد أو تنصَّر لم يُجْبَر على الإسلام ، وأقررناه على دينه بالجزية . فكان ذلك حكماً ثابتاً في سائر من انتحل دين أهل الكتاب .. وذلك عمومٌ يمكن استعماله في جميع الكفار » [1] .

وعلى كلا التقديرين : فإن أهل الذمّة لا يُكْرَهُون على الإسلام ، بنص الآية الكريمة ، لأنها سيقت بشأنهم أصالةً ، أو كانت عامة في جميع الكفار ثمَّ خُصَّ منها المشركون فبقي حكمها ثابتاً في أهل الكتاب [2] .

ولو كان الإكراه على الدخول في الإسلام جائزاً لما كانت الجزية مشروعةً إذا لم يقبل الكفّارُ الإسلام . وفي هذا يقول الإمام محمد : « إن الكفر ـ وإن كان من أعظم

---

(١) « أحكام القرآن » للجصّاص : ٤٥٢/١ ـ ٤٥٣ ، وراجع « المصنف » لابن أبي شيبة : ٣١٨/١٠ ـ ٣١٩ ففيه جملة آثار في حكم تحوّل المشرك من دينه إلى دين آخر .

(٢) انظر بالتفصيل : « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢٣٣/١ ـ ٢٣٤ ، والكيا الهراسي : ٣٤٠/١ ــ ٣٤٢ ، « تفسير الطبري » : ٤٠٩/٥ وما بعدها ، « تفسير القرطبي » : ٢٨٠/٣ ــ ٢٨١ ، « المحرر الوجيز » لابن عطية : ٣٨٨/٢ ــ ٣٩١ ، « تفسير الفخر الرازي » : ١٥/٤ ــ ١٦ ، « تفسير ابن كثير » : ٣١١/١ ـ ٣١٢ .

الجنايات ـ فهو بين العبد وربه ، فأمَّا ما عُجِّل في الدنيا فهو مشروع لمنفعةٍ تعود على العباد »[1] .

وروى أيضاً ما يدل على الحرية الدينية لأهل الذمّة ؛ ففي الصلح مع أهل نجران ـ الذي تقدم آنفاً ـ جاء قوله ﷺ : « **لنجران وحاشيتها جوار الله تعالى وذمة محمدٍ النبي ﷺ على أنفسهم وأرضهم وملَّتهم وعماراتهم وبِيَعهم ، لا يغيَّر أسقف من أسقفيته ، ولا راهب من رهبانيته ، ولا كاهن عن كهانته** »[2] .

وممّا له دلالته القاطعة في هذا : ما رواه أيضاً بسنده عن عمر بن الخطاب ﷺ في موقفه من مولاه النصراني واسمه « أُسَّق » أو « أَسْبق » حيث كان يعرض عليه الإسلام فيأبى ، فلم يكرهه عليه والإسلام في أوج قوَّته . قال أُسَّق : كنت مملوكاً لعمر بن الخطاب وأنا نصراني ، فكان يعرض عليَّ الإسلام ويقول : إنك لو أسلمتَ استعنتُ بك على أمانة المسلمين ، فإنه لا يحلُّ لي أن أستعين على أمانتهم مَنْ ليس منهم .

قال : فأَبَيْتُ عليه . فقال : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ فلما حضرته الوفاة اعتقني وقال : اذهب حيث شئت[3] .

---

(1) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٤١٥/٤ .

(2) « الأصل » كتاب السِّير ، ص (٢٦٧) . وأخرج أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٣٧) عن عروة بن الزبير قال : « كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن أنه من كان على يهودية أو نصرانية فإنه لا يُفتَن عنها » وانظر : « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ص (٢٠٩) .

(3) « الأصل » للإمام محمد : ٢٤٩/٤ ـ ٢٥٠ مختصراً . ورواه مطولاً : ابن سعد في « الطبقات » : ١٥٨/٦ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٤٤) وفي « الناسخ والمنسوخ » ص (٢٨٢) ، وابن زنجويه : ١٤٥/١ . وعزاه السيوطي لابن أبي حاتم وابن المنذر وسعيد بن منصور وابن أبي شيبة . انظر : « الدر المنثور » : ٢٢/٢ . وفيه شريك وهو كثير الخطأ . وراجع تعليقات أبي الوفاء الأفغاني على « الأصل » للإمام محمد : ٢٥٠/٤ ، « سيرة عمر بن الخطاب » لابن الجوزي ، ص (٨٢ ـ ٨٣) .

وفي حرية غير المسلمين في ممارسة شعائرهم الدينية ؛ حسبك شاهداً على هذا : أن وفد نجران لما قدموا على رسول الله ﷺ دخلوا مسجد رسول الله ﷺ حيث صلى العصر .. وقد حانتْ صلاتهم ، فقاموا للصلاة في مسجد رسول الله ﷺ فأراد المسلمون منعهم ، فقال رسول الله ﷺ : « **دعوهم** » . فاستقبلوا المَشْرق فصلّوا صلاتهم [1] .

ب ـ والقاعدة العامة في ذلك هي : إقرار أهل الذمّة على دينهم وتركهم وما يدينون ، يمارسون شعائرهم في أماكن عبادتهم وأمصارهم دون إظهار ذلك في أمصار المسلمين التي هي موضع إقامة معالم الدين من الجُمع والأعياد وتنفيذ الأحكام ، بما يكون فيه معارضة للمسلمين صورةً ، وإدخال الوهن عليهم ، واستعلاء شعائر الكفر بما يؤدي إلى فتنة المسلمين والاستخفاف بهم ، أما الأمصار التي يكون غالب أهلها من أهل الذمّة فإنهم لا يمنعون من إظهار شعائرهم والاستعلان بها [2] .

جـ ـ وقد ذكر الإمام محمد أمثلة تطبيقية كثيرة على ذلك فقال : إنهم يمنعون من بيع الخمور والخنازير علانيةً في أمصار المسلمين على وجه الشهرة والظهور ، لأن هذا فسق ، وفي إظهار الفسق في أمصار المسلمين استخفاف بالدين ، ولم نصالحهم على أن يستخفّوا بالدين . ولذلك يمنعون من إظهار الفسق الذي يعتقدون حرمته كالزنا

---

(١) أخرجه ابن إسحاق في السيرة : ٥٧٤/١ ، وابن سعد : ٣٥٧/١ ، والطبري في « التفسير » : ١٥١/٦ ـ ١٥٣ ، والبغوي في « التفسير » : ٥/٢ . وانظر : « الدر المنثور » : ١٤١/٢ ـ ١٤٢ ، « زاد المعاد » لابن القيم : ٦٢٩/٣ ، « تفسير ابن كثير » : ٣٦٩/١ ـ ٣٧١ ، وأيضاً « البداية والنهاية » : ٥٦/٥ .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٥٣١/٤ وما بعدها ، « فتح القدير » : ٣٧٨/٤ ، « تكملة فتح القدير » : ٣٩٧/٧ ـ ٣٩٨ ، « الأم » للشافعي : ١٢٥/٤ ـ ١٢٦ ، « مختصر المُزَنيّ » : ٢٠٣/٥ بهامش « الأم » ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٩) .

وسائر الفواحش التي هي حرام في دينهم ، فإنهم يمنعون من ذلك سواء كانوا في أمصار المسلمين أو في أمصارهم ومدائنهم .

وإن حضر لهم عيد يُخْرِجون فيه صليبهم ، فإن ذلك يكون في كنائسهم وفي أمصارهم ، وكذلك ضَرْبُ الناقوس ؛ لا يمنعون منه إذا كان في جوف كنائسهم القديمة . ولا يمنعون من ذلك في كل قرية أو موضع ليس بمصرٍ من أمصار المسلمين ، لأن هذا ليس بموضع أعلام الدين ، ولو كان فيه عدد كثير من أهل الإسلام [(١)] .

وكذلك لا يُمْنع الذميون مما يجوز عندهم مثل شرب الخمر وأكل الخنزير ، ولا يتعرض لأمورهم الشخصية في الزواج ما لم يترافعوا إلى قضاة المسلمين [(٢)] .

ولا يجوز للرجل المسلم أن يمنع زوجته الذمية من شرب الخمر ، لأنه حلال عندها ، وله أن يمنعها من اتخاذه في المنزل . وليس له أن يجبرها على الغسل من الجنابة ، لأن ذلك ليس بواجب عليها [(٣)] .

وأجمع أهل العلم ، لا خلاف بينهم فيه ولا تنازع ، على أن أهل الذمّة من اليهود والنصارى ، إن سألوا الإقرار على دينهم ، فإن الإمام يُقِرُّهم على دينهم [(٤)] .

---

(١) انظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ١٥٣١/٤ ـ ١٥٣٦ و ١٥٤٦ ـ ١٥٤٧ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٥/٩ ـ ٤٣٣٦ ، « أدب القاضي » للخصاف ، ص (٥٩٦ ـ ٥٩٧) مع شرح الجصّاص ، « فتح القدير » : ٣٧٩/٤ ـ ٣٨٠ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٩٧/٣ ، « الفتاوى الهندية » : ٣٤٨/٢ و ٣٥٠ ـ ٣٥١ .

(٢) انظر : « أدب القاضي » للخصاف ، ص (٥٩٧ ـ ٦٠٠) ، « فتح القدير » : ٤٨٣/٢ ، « اختلاف الفقهاء » ص (٢٣٣) وانظر فيما سيأتي عن مدى خضوع الذميين للقضاء الإسلامي .

(٣) انظر : « الفتاوى الخانية » : ٥٩١/٣ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٥٢/٢ .

(٤) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٩) .

ومن الجدير الإشارة إليه هنا ما قاله الدكتور الغنيمي من أن للفقهاء في شأن إجبار الذميين والحربيين على دخول الإسلام رأيين « فمنهم من يرى جواز إكراه الذمي والمستأمن على دخول الإسلام .. » انظر
=

وأجمعوا على أنه ليس للإمام منع أهل الذمّة من شرب الخمر ، وأكل لحوم الخنازير ، واتخاذ المساكن في أمصارهم التي صالحوا عليها ، إذا كان مصراً لهم ليس فيه أهل الإسلام [1] .

واتفقوا أيضاً : على أن عقد الذمّة يتضمن أن يلتزم الذميون ألاّ يُظْهروا الصليب ظاهراً على كنائسهم ولا في شيء من طرق المسلمين ، وألا يظهروا خمراً ولا شُرْبَها ، ولا نكاح ذات مَحْرَمٍ [2] .

وبعد هذا الإجماع ، وقع بينهم خلاف في بعض الجزئيات ، ولذلك نعرض أقوالهم بإيجاز . **فقد قال المالكية** : لا ينبغي للحاكم المسلم أن يتعرض لأهل الذمّة في أمورهم الدينية ، لذا يخلّي بين كرومهم وعصيرها ، إذا ستروا خمورهم و لم يعلنوا بيعها من مسلمٍ . ويمنعون من إظهار الخمر والخنزير في أسواق المسلمين ، فإن أظهروها أُريقت ، ويؤدَّب من أظهر منهم الخنزير . ولكنهم لا يمنعون من شيء من هذا إذا ستروه في بيوتهم ، وعندئذ لو أراقها مسلمٌ ، أو اعتدى على خنازيرهم فإنه يضمنها [3] ـ في أحد الأقوال ـ .

=

كتابه « قانون السلام في الإسلام » ، ص (٦٢٤) . وهذا الكلام على إطلاقه ليس صحيحاً ، فلم يذهب أحد إلى ذلك ونصوصهم صريحة في هذا استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ . كما أن الدكتور الغنيمي هنا لم يذكر أحداً من العلماء باسمه و لم يذكر مرجعاً لذلك .

(١) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٣) .

(٢) انظر : « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١١٥ ــ ١١٦) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٠٨ و ٢٣٦) .

(٣) الضمان هو الالتزام بتعويض مالي عن ضرر الغير ، ويستعمل بمعنى تحمُّل تبعة الهلاك . انظر : « معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء » ص (١٨٢) وراجع « الضمان في الفقه الإسلامي » للشيخ علي الخفيف ، ص (٥) وما بعدها .

وكذلك لا يعرض لهم في أحكامهم ولا تجاراتهم فيما بينهم بالربا [1] .

وقال الشافعية : يمنع أهل الذمّة من إظهار شعار الكفر والمنكرات ، كالصليب والخمر والجماعات وضرب النواقيس في أمصار المسلمين ، سواء شُرِط عليهم ذلك أم لا ، لما فيه من المفاسد وإعلان شعائر الكفر بين المسلمين . فإن فعلوا شيئاً من ذلك فإنهم يعاقبون عليه ، ولا يكون ذلك نقضاً للعهد . أما إن فعلوا ذلك فيما بينهم دون إظهار فلا يمنعون منه ، وكذلك فيما انفردوا به من البلاد . ويمنع المسلم من التعرض لهم فيما يحلُّ لهم أخْذُه ؛ فلا يريق لهم خمراً ولا يقتل خنزيراً وما أشبه ذلك ، فإن تعرض لهم فيجب زجره عنه ، وإن عاد إليه يُحبّس ويعاقَب عليه ، لأنه عصى بذلك ، ولكنه لا يضمنهما .

وإن فعلوا ما يعتقدون تحريمه أُجْرِي عليهم حُكْمُ الله فيه ، ولا يعتبر رضاهم ، وذلك كالزنا والسرقة ، فإنهما محرَّمان عندهم كتحريمهما في شرعنا ، بخلاف ما يعتقدون حِلّه كشرب الخمر ، فلا يقام عليهم الحد بشربه في الأصح [2] .

وقال الإمام أحمد : ليس لهم أن يُظْهِروا الخمر والخنزير في أمصار المسلمين ، فإذا فعلوا ذلك وأمكن إهراق الخمر فإنه يراق ، ويجوز أن يجعل فيه شيئاً يفسده . وقال : رحم الله عمر بن عبدالعزيز ، غيَّر أشياء ـ في قلة ما وَلِيَ ـ أمر أن تكسر المعاصر [3] .

---

(1) انظر : « الكافي » لابن عبدالبر : ٤١٨/١ ، « القوانين الفقهية » لابن جزيء ، ص (١٦٤ ــ ١٦٥) ، « عقد الجواهر الثمينة » لابن شاس : ٤٩١/١ ، « تفسير القرطبي » : ١١٣/٨ .

(2) انظر : « الأم » : ١٢٦/٤ ـ ١٢٧ ، « الوجيز » للغزالي : ٢٠١/٢ و ٢٠٢ ، « مغني المحتاج » : ٢٥٥/٤ و ٢٥٧ ، « نهاية المحتاج » : ٩٨/٨ و ١٠٣ ــ ١٠٤ ، « تحرير الأحكام في تدبير أهل الأسلام » ، ص (٢٥٣) ، « روضة الطالبين » : ٣٢١/١٠ ، « فتاوى الرملي » : ٥٩/٤ ــ ٦٠ ، « الأحكام السلطانية » ص (١٤٥) .

(3) انظر : « أحكام أهل الملل » من « الجامع لمسائل الإمام أحمد » ، ص (٢٨٧ ـ ٢٨٨) .

وقال علماء الحنابلة : يلزم الإمام أن يقيم عليهم الحد فيما يعتقدون تحريمه كالزنا والسرقة ، ولا يقيمه فيما يعتقدون حِلّه كشرب الخمر ونكاح المحارم وأكل الخنزير ، لأنهم يُقَرُّون على كفرهم وهو أعظم جرماً ، إلا أنهم يمنعون من إظهار ذلك بين المسلمين [1] .

وقال الإمام أحمد أيضاً : ليس للمسلم أن يمنع زوجته الذمية من شرب الخمر ، ولا يمنعها من أن تُدْخِل منزله الصليب وإن كان يأمرها بعدم إدخاله ، ولكن لا يأذن لها بالذهاب إلى الكنيسة . وقال الأوزاعي : لا بأس أن يأذن لها في الكنيسة [2] .

وفي إحدى الروايتين عن الإمام أحمد أنه لا يجبر زوجته الذمية على الغسل من الجنابة ، وهو قول مالك والثَّوْرِيّ أيضاً . وفي الرواية الأخرى له إجبارها عليه ، لأن كمال الاستمتاع يتوقف عليه ، فإن النفس تعاف من لا يغتسل من الجنابة [3] .

د ـ **وأما حقهم في بناء أماكن العبادة** ؛ فقد تناوله الإمام محمد بالبحث ، وميَّز بين أربع حالات بناءً على اختلاف حكم البلاد في ذلك :

أ ـ ففي جزيرة العرب والأمصار التي مصَّرها المسلمون وبَنَوْها [4] ، لا يجوز

---

(١) « كشاف القناع » : ٣/١١٧ . وانظر : « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ١/٦١ و ٦٧٢ و ٧٢٧ ، وله أيضاً : « زاد المعاد » : ٣/٦٣٨ ، « الإنصاف » للمرداوي : ٤/٢٣٨ ، « المغني » : ١٠/٦٠٨ ـ ٦٠٩ ، « الشرح الكبير » : ١٠/٦٠٢ ـ ٦٠٣ ، « مجموع فتاوى ابن تيمية » / ٢٨/٦٤٢ ـ ٦٤٣ و ٦٦٧ ، « المبدع » : ٣/٤١٦ ، « مطالب أولي النهى » : ٢/٦٠٣ .

(٢) انظر : « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٣٥٥ ـ ٣٥٦) . وقال ابن قدامة في « المغني » : ٨/١٣٠ : وإذا كانت الزوجة ذمية فله منعها من الخروج إلى الكنيسة ، لأن ذلك ليس بطاعة .

(٣) انظر : « المغني » لابن قدامة : ٨/١٢٩ .

(٤) جزيرة العرب : من أقصى عدن أَبْيَن إلى ريف العراق طولاً ، ومن جدة وما والاها من ساحل البحر إلى أطراف الشام عرضاً . وقال الإمام مالك : جزيرة العرب هي المدينة نفسها . وروي أنها الحجاز واليمن =

إحداث كنيسة فيها ولا بيعة أو صومعة أو بيت نار [1] . ولا يجوز أن يبقى شيء من ذلك إن كان موجوداً .

ب ـ وفي البلاد التي فتحها المسلمون عنوة ؛ لا يجوز إحداث شيء فيها من تلك الأماكن ، وما كان موجوداً قبل الفتح يجوز إبقاؤه، ولكن يجعل مساكن ويمنع الصلاة فيه.

جـ ـ أما البلاد التي فتحت صلحاً ، فهذه ينظر فيها حسب شروط الصلح أو إطلاقه .

د ـ وأما القرى التي يكون غالب أهلها ذمة ، فهذه لا يمنعون من البناء فيها ولا من تجديد ما انهدم وترميمه .

وفي هذا يقول الإمام محمد : « ولا ينبغي أن يُتْرَكوا يحدثون كنيسة ولا بِيْعَة إلا ما كان من كنيسة أو بيعة قديمة ، فصاروا ذمة وهي بيعة لهم أو كنيسة ، وهي في غير مصرٍ من أمصار المسلمين . ولا ينبغي أن يتركوا يسكنون في مصر من أمصار المسلمين ، لأن رسول الله ﷺ أجلاهم عن المدينة . وجاء عن علي ﷺ أنه أجلاهم عن الكوفة .. » [2] .

=

واليمامة . وحكى البخاري عن المغيرة قال : هي أرض مكة والمدينة . انظر : « هدي الساري » لابن حجر ، ص (٩٨ و ١٠٢)، « فتح القدير » لابن الهمام : ٣٧٩/٤ ـ ٣٨٠ .

وأما الأمصار التي مصّرها المسلمون ، فقال ابن عباس : هي ما كانت من أرض العرب ، أو أُخذت من أرض المشركين عنوةً . انظر : « المصنف » لعبدالرزاق : ٩٠/٦ .

(١) الكنيسة كلمة معرّبة . وتطلق على أماكن العبادة لليهود والنصارى . والبيعة هي أيضاً الكنيسة . وقيل : البيعة لليهود ، والكنيسة للنصارى . أما بيوت النار : فهي أماكن التعبد للمجوس . انظر : « فتح القدير » : ٣٧٧/٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٨) .

(٢) « الأصل » كتاب السِّير ، ص (٢٦٥) .

وقال أيضاً : « ولا ينبغي أن يتركوا يبنون بيعة ولا كنيسة ولا بيت نار في مصرٍ من أمصار المسلمين ، ولا في غير مصرٍ من دار المسلمين . وإن كان لهم كنيسة أو بيعة أو بيت نار فصُولِحُوا عليه فكان ذلك في غير مصر ، تُرِك ذلـك لهـم ، وإن انهـدم ذلـك تركوا أن يعيدوه . وإن اتخـذ المسلمون في ذلـك الموضـع مصراً أُخـذوا بهَـدْمِ بِيَعِهـم وكنائسهم من ذلك الموضع ، وتُرِكُوا أن يبنوا مثلها في غير المصر » [1] .

وزاد ذلك بياناً في « السِّير الكبير » فقال : ما كان أرض صلح فصار مصراً ؛ فإنهم يُتْركون وكنائسهم ، ويمنعون من إحداث مثلـه في المصر ، ولا يمنعـون في السَّـواد [2] وما كان عنوة فإذا صار مصراً مُنِعُوا من أن يصلُّوا فيه . ولا يمنعون مـن أرض الصلـح إذا خربت أن يعيدوها كما كانت ، ويمنعون أن يحوِّلوها إلى موضع آخر مـن المصـر ، ولا يمنعون فيما فتحت عنوة أن يحدثوها في غير مصر [3] .

وسأل هارون الرشيد أبا يوسف القاضي عن أهل الذمّة ، كيف تُرِكَـتْ لهـم البِيَعُ والكنائس في المدن والأمصار حين افتتح المسلمون البلدان ولم تُهْـدَمْ ؟ وكيـف تُرِكـوا يخرجون بالصلبان في أيام عيدهم ؟

---

(١) المصدر نفسه . وهو بنصه في « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٨) من رواية الحسن بن زيـاد عـن أبي حنيفة وأصحابه .

(٢) السَّواد : الأرض الواقعة بين دجلة والفرات في العراق . سميت بذلك بعد فتـح العراق في خلافـة عمر ﷺ لأن العرب لما جاءته ونظرت إلى ما فيه من النخل والشجر والـزرع كأنـه الليـل قـال : مـا هـذا السـواد ؟ فسمي بذلك ، لأن الخضرة ترى من بعد كأنها السواد . وقيـل سمي بذلـك لكثرتـه مـن قولهـم : السـواد الأعظـم . انظر : « معجـم البلـدان » : ٢٧٢/٣ ـ ٢٧٥ ، « مراصـد الاطـلاع » : ٧٥٠/٢ ـ ٧٥١ ، « تهذيب الأسماء واللغات » : ١٦٠/٣ ، « القاموس الإسلامي » : ٥٤٦/٣ .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٥٢٨/٤ وما بعدها ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٩٧/٣ . وراجـع بـالتفصيل مع الأدلة : « المبسـوط » : ٣٩/١٦ ، « فتح القدير » مع « العناية على الهداية » : ٣٧٧/٤ ـ ٣٧٩ ، « حاشية ابن عابدين » : ٢٠٢/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٧٩/٣ ـ ٢٨٠ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٤٧/٢ ـ ٢٤٨ ، « الفتاوى الخيرية لنفع البرية » للرملي : ٩٢/١ ـ ٩٣ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٦/٩ .

فأجابه أبو يوسف : « فإنما كان الصلح جرى بين المسلمين وأهل الذمّة في أداء الجزية ، وفتحت المدن على أن لا تهدم بِيَعُهم ولا كنائسهم داخل المدينة ولا خارجها ، وعلى أن يحقنوا لهم دماءهم ، وعلى أن يقاتلوا من ناوأهم من عدوّهم ، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أعيادهم . فأدَّوا الجزية على هذا الشرط وجرى الصلح بينهم عليه ، وكتبوا بينهم الكتاب على هذا الشرط ، على أن لا يُحْدِثُوا بناء بِيْعَة ولا كنيسة . فافتتحت الشام كلُّها والحيرة إلا أقلّها على هذا . فلذلك تُرِكَت البيع والكنائس و لم تهدم » [1] .

وبعد أن ساق خبر الفتوح والصلح قال : « ولست أرى أن يُهْدَم شيء مما جرى عليه الصلح ولا يحوَّل ، وأن يمضي الأمر فيها على ما أمضاه أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعليٌّ ـ رضي الله تعالى عنهم أجمعين ـ فإنهم لم يهدموا شيئاً منها مما كان الصلح جرى عليه .

وأما ما أُحدث من بناء بيعة أو كنيسة ؛ فإن ذلك يهدم .

وقد كان نظر في ذلك غير واحدٍ من الخلفاء الماضين ، وهمُّوا بهدم البيع والكنائس التي في المدن والأمصار ، فأخرج أهلُ المدن الكتبَ التي جرى الصلح فيها بين المسلمين وبينهم . وردَّ عليهم الفقهاء والتابعون ذلك وعابوه عليهم ، فكفُّوا عما أرادوا من ذلك . فالصلح نافذ على ما أنفذه عمر بن الخطاب ـ رضي الله تعالى عنه ـ إلى يوم القيامة . ورأيك بَعْدُ في ذلك ، وإنما تركت لهم البيع والكنائس على ما أعلمتك » [2] .

ثمَّ قال أبو يوسف : حدثنا سليمان ، قال : حدثنا حنش عن عكرمة ، عن ابن

---

(١) « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٤٩) .

(٢) المصدر نفسه ، ص (١٥٩) .

عباس أنه سئل عن العَجمِ : أَلَهُمْ أن يحدثوا بيعة أو كنيسة في أمصار المسلمين ؟ فقال : « أيّما مصرٍ مصَّرَتْه العرب فليس لهم أن يحدثوا فيه بناء بيعة ولا كنيسة ، ولا يضربوا فيه بناقوس ، ولا يُظْهِروا فيه خمراً ، ولا يتخذوا فيه خنزيراً ، وكل مصرٍ كانت العجم مصَّرته ففتحه الله على العرب فنزلوا على حكمهم ؛ فللعجم ما في عهدهم ، وعلى العرب أن يوفوا لهم بذلك » [1] .

وأجمع العلماء على أنه ليس لأهل الذمّة أن يبتدئوا إحداث بيعة ولا كنيسة في أمصار المسلمين التي مصَّروها هم ، ولا في شيء من أرض الحجاز وأمصار المسلمين ما كان خططاً ، أو عنوة مقسومة ، أو صلحاً أسلم أهلها عليها مثل الطائف والمدينة [2] . وأجمعوا أيضاً على أنهم لا يمنعون من إحداث الكنائس في القرى التي في أيديهم [3] .

ثمَّ اختلفوا فيما سوى ذلك . **فقال الإمام مالك** : ليس للنصارى أن يحدثوا في أرض الإسلام الكنائس إلا أن يكون لهم أمر أُعْطُوه . وقال : إن لم يكن مضى في ذلك شيء لم أرَ أن يُتْرَكوا يحدثون ذلك . وقيل له : أترى أن يُهْدَم عليهم ما أحدثوا فقال : ينظر إلى أمرهم كيف كان [4] . أي على ما صولحوا عليه .

---

(١) « الخراج » ص (١٦٠ ـ ١٦١) . وأخرجه أيضاً : ابن أبي شيبة : ٣٤٣/١٢ ، و عبدالرزاق : ٦٠/٦ و ٣٢٠/١٠ ، والبيهقي : ٢٠١/٩ ، والخلال في « أحكام أهل الملل » ص (٣٤٦) ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١١٦) ، وابن زنجويه : ٢٧٤/١ ، وقال محققه : ومدار إسناده على حنش وهو متروك .

(٢) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٦) .

(٣) « اختلاف العلماء » للطحاوي باختصار الجصّاص : ٤٩٧/٣ .

(٤) « المدونة » : ٤٢٤/٤ وانظر بالتفصيل : « القوانين الفقهية » ص (١٦٤) ، « الشرح الصغير على أقرب المسالك » : ٦٠/٢ ـ ٦١ ، « مواهب الجليل » : ٣٣٥/٢ ـ ٣٣٦ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٢/١ ـ ٤٩٣ ، « الكافي » لابن عبدالبر : ٤٦٤/١ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٤) ، « مختصر =

وقال الإمام الشافعي : لا يحدث أهل الذمّة في أمصار المسلمين كنيسة . وما كان قديماً من الكنائس لم تهدم ، وتُـرِك على ما وجدوا ، ذلك إن فتح عنوة أو أحياه المسلمون . وإن كان صلحاً تركوا وما صولحوا عليه [1] .

وقال الإمام أحمد : ليس لليهود ولا للنصارى أن يحدثوا في مصرٍ مصّره المسلمون بِيْعَة ولا كنيسة إلا ما كان لهم صلح . على ما جاء في حديث ابن عباس : « **أيّما مصرٍ** ... » ـ السابق وقال : لهم ما صولحوا عليه ؛ فإن كان في عهدهم أنهم يزيدون في الكنائس فلهم ، وإلاّ فلا . وما انهدم عليهم فلهم أن يبنوها ـ وفي رواية ليس لهم ذلك [2] .

من الواقع التاريخي : ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن الواقع التاريخي للعلاقات مع الذميين يشهد بحسن معاملة المسلمين لأهل الذمّة ورعاية حقوقهم في حريتهم الدينية وممارسة شعائرهم وعدم إرغامهم على الإسلام حتى والمسلمون في أوج قوتهم وعظمة دولتهم .

= اختلاف العلماء » : ٤٩٧/٣ ، « المعيار المعرب » للونشريسي : ٢٥٢/٢ وما بعدها ، « تفسير القرطبي » : ٧٠/١١ ـ ٧١ .

(١) « الأم » : ١٢٦/٤ ، « مختصر المُزَنِيّ » بهامش الأم : ١٩٨/٥ وانظر بالتفصيل : « روضة الطالبين » : ٣٢٣/١٠ ، « مغني المحتاج » : ٢٥٤/٤ ، « نهاية المحتاج » : ٩٢/٨ ـ ٩٤ ، « الأحكام السلطانية » ص (١٤٦) ، « فتاوى السبكي » : ٣٦٩/٢ وما بعدها ، « حاشيتا قليوبي وعميرة على المحلي » : ٢٣٤/٤ ـ ٢٣٥ ، « الفتاوى الفقهية الكبرى » لابن حجر الهيتمي : ٢٤٨/٤ ، وبهامشها « فتاوى الرملي » ص (٥٦) .

(٢) « أحكام أهل الملل » ص (٣٤٥ ـ ٣٥٠) ، « مسائل الإمام أحمد » رواية ابنه عبدالله : ٨٥٥/٢ ـ ٨٥٧ ، وانظر بالتفصيل مع الأدلة « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٦٣٢/١٨ وما بعدها ، « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ٦٦٢/٢ وما بعدها ، فقد أشبع هذه المسألة بحثاً وأطال فيها النفس ، « المبدع » : ٤٢٠/٣ ـ ٤٢١ ، « الإنصاف » : ٢٣٦/٤ ـ ٢٣٩ ، « كتاب الروايتين والوجهين » لأبي يعلى : ٣٨٤/٢ ـ ٣٨٥ ، « كشاف القناع » : ١٢٣/٣ ـ ١٢٤ ، « المغني » : ٥٩٩/١٠ ـ ٦٠٢ .

ولن يجد أحدٌ أيَّ حادثة قط ، أو أي محاولة ، لإرغام ذمّيٍّ على ترك دينه واعتناق الإسلام رغماً عنه . وقد اعترف بهذه الحقيقة المسيحيون أنفسهم ، وهم الذين لا يُتّهمون بالتحيُّز إلى الإسلام أو مجاملته في هذه الناحية . مما حدا بالمؤرخ الإنجليزي توماس أرنولد أن يقول :

« لم نسمع عن أية محاولة مدبَّرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام ، أو عن أي اضطهاد منظَّم قُصِد منه استئصال الدين المسيحي . ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى فيها فرديناند وإيزابيلا دين الإسلام من إسبانيا ... ولهذا فإن مجرد بقاء هذه الكنائس حتى الآن ليحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسة الحكومات الإسلامية بوجهٍ عام من تسامح نحوهم »[1] .

٣ً - حماية أهل الذمّة والدفاع عنهم :

أ - إن موجب عقد الذمّة أن يكفَّ المسلمون عن قتال الذميين مطلقاً ، فلا يجوز التعرض لهم نفساً ومالاً وسائر ما يُقَرُّون عليه . وهذا يقتضي أيضاً حمايتهم والدفاع عنهم واستنقاذهم من الأعداء .

وفي هذا يقول الإمام محمد : « إذا دخل المشركون دار الإسلام فأخذوا أموال أهل الذمّة وذراريَهم ونساءهم ، ثمَّ علم بهم جماعة المسلمين ، وكان لهم على المشركين

---

(١) « الدعوة إلى الإسلام » لأرنولد ، ترجمة حسن إبراهيم وآخرين ، ص (٩٨ - ٩٩) . وانظر أيضاً : « من أجل نظرية في القانون الدولي الإسلامي » للمحامي المسيحي إدمون رباط ، ص (٤٠) ترجمة د. إبراهيم عوض ، « حضارة العرب » تأليف جوستاف لوبون ، ترجمة عادل زعيتر ، ص (١٢٨ - ١٢٩) ، « فتح العرب لمصر » تأليف بتلر ، ترجمة محمد فريد أبو حديد : ٣٨٠/٢ وما بعدها ، « الشرع الدولي في الإسلام » د. ارمنازي ، ص (١٣٢) .

قوة ، ويغلب على ظنهم أنهم يَقْوَوْن على استنقاذهم ؛ فالواجب عليهم أن يتبعوهم ما لم يدخلوا حصونهم ومدائنهم ، لأنهم من أهل دار الإسلام ، فتصبح نفوسهم معصومة بالدار . ولأنهم لا يتمكنون من المقام في دار الإسلام إلا بالتناصر ، وفي ترك التناصر ظهورُ العدوِّ عليهم ، فلا يحل لهم ذلك ، لأن المسلمين حين أعطوهم الذمّة فقد التزموا دفع الظلم عنهم » [1] .

وقال أيضاً : « لو أغار أهل الحرب فأسروا أهل الذمّة فعلينا نُصْرَتُهم لأن أهل الذمّة صاروا منّا داراً ، وقد التزموا أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات ، فيجب على الإمام نصرتهم » [2] .

ب ـ ويقرر الإمام محمد أن معاهدة الصلح يجب نبذها لاستنقاذ الذميين ، فيقول : إن المسلمين لو كانوا معاهدين لأهل الحرب ، ثمَّ ظهر هؤلاء الحربيون على أهل الذمّة فيجب أن ينبذوا المعاهدة مع الحربيين الذين أغاروا على أهل ذمتنا لاستنقاذهم والقتال دونهم ، كما يقاتلون عن ذراري المسلمين أنفسهم [3] .

ولو أنهم خرجوا إلينا بأمان ومعهم أسرى من أهل الذمّة ، فإنهم يؤخذون منهم ولا يتركون معهم ، لأنهم ظالمون في حبسهم ، ولا يجوز إعطاء الأمان والعهد على التقرير على الظلم بحبس الحرِّ المأسور [4] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢٠٨/١ ـ ٢٠٩ و ٦٨٨/٢ و ١٢٩٩/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٠/٢ ـ ١٩١ عازياً « للمحيط الرضوي » ، « المبسوط » : ٨٩/١٠ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٨٤/٣ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٨٥٤/٤ ـ ١٨٥٥ . وانظر فيما سيأتي ، ص (١٢٩٨ ـ ١٢٩٩) .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص (١٨٥٦) .

(٤) المصدر نفسه : ١٨٩٢/٥ .

ويدل على هذا : ما رواه الإمام محمد ـ فيما سبق ـ في الصلح مع أهل نجران ، لما جدَّد لهم عمر ﷺ كتاب الصلح بعد خلافته وفيه : « هذا ما كتب عمر أمير المؤمنين لأهل نجران : أن من سار منهم آمن بأمان الله تعالى ، لا يضرّه أحد من المسلمين ... ومن حضرهم من المسلمين فَلْيَنْصُرْهم على من ظلمهم ، فإنهم أقوامٌ لهم الذمّة »[1] .

وفي وصية عمر ﷺ التي سبقت آنفاً ما يدل على ذلك حيث أوصى الخليفة بعده بأهل الذمّة وأن يُقَاتِل من ورائهم .

جـ ـ ونجد في الوفاء بالعهد سنداً آخر لنصرة الذميين والدفاع عنهم . وفي هذا يقول الإمام أبو يوسف : « .. إنما كان الصلح جرى بين المسلمين وأهل الذمّة في أداء الجزية على أن يقاتل المسلمون مَنْ ناوأهم من عدوّهم ، ويذُبُّوا عنهم ، فأدَّوا الجزية على هذا الشرط .. ولما جمع الروم لمحاربة المسلمين ووجدوا أنفسهم عاجزين عن حمايتهم أمر أبو عبيدة الولاة على المدن أن يردوا على أهل الذمّة ما جُبِي منهم من الجزية والخراج . وأن يقولوا لهم : إنما رددنا عليكم أموالكم لأنّا قد بَلَغَنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك ، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم »[2] .

وأجمع العلماء على أن الإمام إذا أخذ الجزية من قوم على أنَّ حكم المسلمين

---

(١) « الأصل » كتاب السِّير ، ص (٢٦٨) . وصححنا بعض الألفاظ من رواية أبي يوسف من نسخة الشرح للرحبي ، ص (٤٨٥) .

(٢) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٤٩ ـ ١٥٠) ، « فتوح البلدان » للبلاذري : ١٦٢/١ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ص (٤٧٠) .

جارٍ عليهم ، وهم في بلاد الإسلام : أن يدفع عنهم مـن أرادهـم بظلـم وأراد حربهـم من الأعداء [1] .

وللفقهاء في هذا تفصيل لبعض الجوانب ، فقد قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ : « وينبغي للإمام أن يُظْهِر لهـم أنهـم إن كـانوا في بـلاد الإسـلام ، أو بـين أَظْهُـر أهـل الإسلام منفردين أو مجتمعين : فعليه أن يمنعهم من أن يسبيهم العدو أو يقتلهـم ، مَنْعَـهُ ذلك من المسلمين .

وإن كانت ديارهم وسط دار المسلمين ، وذلك بأن يكون من المسلمين أحد بينهم وبين العدوّ ، فلم يكن في صلحهـم أن يمنعهـم : فعليـه منعهـم ، لأن مَنْعَهـم مَنْعُ دار الإسلام دونهم . وكذلك إن كان لا يوصل إلى موضع هم فيه منفردون إلا بأن توطـأ من بلادهم شيء ، كان عليه منعهم وإن لم يشترط ذلك لهم .

وإن كانت بلادهم داخلـة ببـلاد الشـرك ، ليـس بينهـا وبـين بـلاد الإسـلام شـرك حرب ، فإذا أتاها العدوُّ و لم يطأ من بلاد الإسلام شيئاً ، ومعهم مسلم فـأكثر ، كـان عليه منعهم وإن لم يشترط ذلك لهم ، لأن منع دارهم منع مسلمٍ ...

ومتى أخذ منهم الجزية على أن يمنعهم ، فلم يمنعهم ؛ إما بغلبة عـدوٍّ لـه حتـى هرب عن بلادهم وأسلمهم ، وإما بتحصُّـنٍ منـه حتـى نـالهم العـدوّ ، فـإن كـان تسلَّف منهم جزية سنة أصابهم فيها ما وصفـتُ ؛ ردَّ عليهـم جزيـة مـا بقـي مـن السنة ، ونُظِر : فإن كان ما مضى من السنة نصفها أخذ منه مـا صـالحهم عليـه ، لأن الصلح كان تاماً بينه وبينهم حتى أسلمهم ، فيومئذ انتقض صلحه ، وإن كان لم يتسلف منهم شيئاً وإنما أخذ منهم جزية سنة قد مضت وأسلمهم في غيرها ، لم يردّ

---

(١) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٤٠) ، « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١١٦ و ١٣٨) .

عليهم شيئاً . ولا يسعه إسلامهم ، وإن أسلمهم بلا غَلَبَةٍ فهو آثم في إسلامهم . وعليه أن يمنع مَنْ آذاهم »[1] .

وقال الحنابلة : يلزم الإمام حماية أهل الذمّة وحفظهم من أن يقع عليهم أذى من مسلم وذمي وحربي ، كما يلزم استنقاذ أسراهم ، لأنهم بذلوا الجزية لذلك فأثبتت الجزية لهم الأمان العام على أنفسهم وأهلهم وأموالهم ، ولهذا قال علي ﷺ : « إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا »[2] ، ولأن الإمام التزم لهم بالعهد الحفظ لهم والدفاع عنهم[3] .

٤ - عصمة النفس والعرض والمال :

أ - إن لعقد الذمّة أحكاماً تترتب عليه ، وأولها : **عصمة النفس** ، لقوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[4] ، نهى الله سبحانه وتعالى عن إباحة القتال إلى غاية قبول الجزية ، وإذا انتهت الإباحة ثبتت العصمة ضرورةً[5] .

---

(١) « الأم » للشافعي : ١٢٧/٤ وانظر : « الغاية القصوى في دراية الفتوى » للقاضي البيضاوي : ٩٥٨/٢ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٩٦/١٨ ، « روضة الطالبين » : ٣٢١/١٠ - ٣٢٢ ، « مغني المحتاج » : ٢٥٣/٤ ، « حاشية البجيرمي على المنهج » : ٢٥٣/٤ - ٢٥٤ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٥٣) ، « الأحكام السلطانية » ص (١٤٣) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٤٠ - ٢٤١) .

(٢) تقدم تخريجه فيما سبق ، ص (٤٩٧) تعليق (٢) .

(٣) انظر : « أحكام أهل الملل » من الجامع لعلوم الإمام أحمد ، ص (٣٣٦ - ٣٣٧) ، « المحرر في الفقه » : ١٨٧/٢ ، « المبدع » : ٤٢٨/٣ ، « المغني » : ٦١٣/١٠ ، « كشاف القناع » : ١٢٩/٣ ، « الإنصاف » : ٢٤٧/٤ . وانظر : « مجموع فتاوى ابن تيمية » : ٦١٧/٢٨ - ٦١٨ ففيه موقف رائع لابن تيمية - رحمه الله - في الحرص على الدفاع عن الذميين وتخليصهم من الأسر .

(٤) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

(٥) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٣٠/٩ .

ولذلك كان من مقتضيات عقد الذمّة احترام نفوس الذميين وعدم التعرض لهم والاعتداء عليهم ، وقد تناول الإمام محمداً كثيراً من المسائل الفقهية التي تبيِّن ذلك وتوضحه .

فقد أوجب القصاص على المسلم إذا قتل ذمياً عمداً فقال : « إذا قتل الرَّجُلُ المسلمُ الرّجلَ من أهل الذمّة عمداً فإن عليه فيه القصاص . بَلَغَنا عن رسول الله ﷺ أنه أقاد رجلاً مسلماً برجل من أهل الذمّة ، فقتل المسلم بالذمي ثمَّ قال : « **أنا أحقُّ من وفّى بذمته** » [1] .

وأخرج بسنده عن إبراهيم النخعي أن رجلاً من بكر بن وائل قتل رجلاً نصرانياً من أهل الحيرة ، فكتب فيه عمر بن الخطاب ﷺ أن يُدْفع إلى أولياء القتيل فإن شاؤوا قتلوه ، ثمَّ بلغه أنه فارس من فرسان العرب فكتب إلى واليه على الكوفة : إن كان الرجل لم يُقْتَل فلا تقتلوه . فرأوا أن عمر ﷺ أراد أن يرضيهم بالدِّية [2] .

---

(١) هذا البلاغ وصله الإمام محمد في « الحجة على أهل المدينة » : ٣٤١/٤ ، وفي « الأصل » : ٤٨٨/٤ ، وفي « كتاب الآثار » ص (١٢٨) ، وأخرجه الحارثي في « مسنده » : ١٧٨/٢ من « جامع المسانيد » للخوارزمي ، وأخرجه الشافعي من طريق محمد بن الحسن : ١٠٥/٢ ، وأبو داود في « المراسيل » ص (١٥٢) والدارقطني في « السنن » : ١٣٥/٣ ، والطّحاوي في « شرح معاني الآثار » : ١٩٥/٣ ، والبيهقي : ٣١/٨ ، وابن أبي شيبة : ٢٩٠/٩ ، وعبدالرزاق : ١٠١/١٠ ، ويحيى بن آدم ، ص (٧٢) ، والحديث فيه عبدالرحمن البيلماني وثّقه بعضهم وضعفه آخرون . وقد روي هذا الحديث مرسلاً بسند صحيح . وانظر : « نصب الراية » ٣٣٦/٤ ـ ٣٣٧ ، « الجوهر النقي » لابن التركماني : ٣١/٨ وتعليقات الشيخ أبي الوفا الأفغاني على « الحجة » و « الأصل » في المواضع السابقة .

(٢) انظر : « الأصل » : ٤٨٩/٤ ، « الحجة » : ٣٤٥/٤ ، « كتاب الآثار » ، « جامع المسانيد » : ١٧٧/٢ ، « المصنف » لعبدالرزاق : ١٠١/١٠ ، وابن أبي شيبة : ٢٩١/٩ و ٢٩٣ ، « سنن البيهقي » : ٣٢/٨ مع تعليقات ابن التركماني ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ١٤١/١ .

وقد استوعب الإمام عبدالرزاق وابن أبي شيبة الآثار الواردة في ذلك .

قال محمد : وبهذا نأخذ ؛ إذا قتل المسلمُ المعاهَدَ عمداً قُتِل به . وهو قول أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ .

وقال أيضاً : « إذا اجتمع رجال من أهل الإسلام على رجل من أهل الذمّة عمداً فإن عليهم القصاص » [1] .

وكذلك جعل الإمام محمد ديةَ الذمي مثل دية المسلم ، لأن الله تعالى يقول : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ ﴾ ثمَّ ذكر أهل الميثاق فقال : ﴿ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [2] . فجعل في كل واحدة منهما دية مسلّمة ، ولم يقل في أهل الميثاق نصف الدية . وأهلُ الميثاق ليسوا مسلمين ، والأحاديث في ذلك كثيرة عن رسول الله ﷺ مشهورة معروفة أنه جعل دية الكافر مثل دية المسلم . وروى ذلك أفقه أهل المدينة وأعلمهم في زمانه ، وأعلمهم بحديث رسول الله ﷺ : ابن شهاب الزهري ، فذكر أن دية المعاهد في عهد أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ﷺ مثل دية الحر المسلم ، فلما كان معاوية ﷺ جعلها نصف دية الحر المسلم .

ثمَّ قال : وبهذا نأخذ، وكذلك المجوسي عندنا. وهو قول أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ[3] .

---

(1) انظر : المراجع السابقة للإمام محمد ، « شرح معاني الآثار » : ٣/١٩٢ ـ ١٩٦ ، « المبسوط » : ٢٦/١٣٢ ـ ١٣٦ ، « فتح القدير » : ٦/٤٤ ، « بدائع الصنائع » : ١٠/٤٦٢٥ ـ ٤٦٢٦ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٥/١٥٧ ـ ١٥٩ ، « إيثار الإنصاف » لسبط ابن الجوزي ، ص (٣٩٧ ـ ٣٩٩) ، « طريقة الخلاف في الفقه » للاسمندي ، ص (٤٩٦ ـ ٥٠٠) ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ١/١٤٠ ـ ١٤٤ .

وقتل المسلم بالكافر هو قول الشّعْبِيّ والنخعي وابن أبي ليلى وعثمان البتي : « معالم السنن » للخطابي : ٩/٣٣٠ ـ ٣٣١ .

(2) سورة النساء ، الآية (٩٢) .

(3) « الحجة على أهل المدينة » : ٤/٣٢٢ و ٣٥٠ ـ ٣٥١ ، « الآثار » ص (١٢٨) ، « المبسوط » :
=

ومن الأمثلة التطبيقية على حماية نفوس الذميين : ما أشار إليه الإمام محمد من وجوب التثبت عند القتال لئلا يُقتَلَ أحدٌ من أهل الذمّة غلطاً ، حيث قال : « إذا دخل المسلمون مدينة من مدائن المشركين عنوة ، فلا بأس بأن يقتلوا مَن لقوا من رجالهم ، لأنه موضع المقاتلة منهم ، فمن وجدوه في ذلك الموضع فالظاهر أنه مقاتل ، وإنما ينبى الحكم على الظاهر ، إلا أن يَرَوا رجلاً عليه سيماء أهل الذمّة ، فحينئذ يجب عليهم أن يَتثَبَّتوا في أمره حتى يتبيَّن لهم حاله . ومتى وقع الغلط في القتل لا يمكن تداركه »[1] .

وقال أيضاً في مثال آخر عما لا يجوز فعله في الحرب مؤكداً عصمة نفوسهم كعصمة نفوس المسلمين : « إذا سبى المسلمون الكفار في الحرب وحملوهم في سفينة ، فانتهوا إلى مكان من البحر ، أكبر الظنّ منهم إن لم يطرحوهم في الماء غرقت السفينة ومَنْ فيها ، ومعهم قوم من أهل الذمّة أو من أهل الحرب مستأمنين ، فهم في ذلك كالمسلمين ، لا يَسَعُهم أن يطرحوهم في الماء وإن خافوا على أنفسهم ، لأنهم آمنون فيهم بسبب الذمّة أو الأمان ، فكانوا كالآمنين بسبب الإيمان »[2] .

وأجمع العلماء على أن دم الذمي الذي لم ينقض شيئاً من ذمته : حرام . قال ابن

=

٨٤/٢٦ ، « فتح القدير » : ٣٠٧/٨ ، « بدائع الصنائع » : ٤٦٦٤/١٠٠ ، « تكملة حاشية ابن عابدين » : ٥٧٤/٦ ـ ٥٧٥ ، « تبيين الحقائق » : ١٢٨/٦ ـ ١٢٩ ، « اللباب شرح الكتاب » : ١٥٤/٣ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٩/٢ ـ ٦٤٠ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٢٣٨/٢ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ١٥٥/٥ ـ ١٥٧ ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٣٠) . وانظر الآثار الواردة في ذلك في « المصنف » لابن أبي شيبة : ٣١٠/٩ ـ ٣١١ ، ولعبدالرزاق : ١٢٨/٦ و ٩٥/١٠ ـ ٩٨ ، « سنن البيهقي » : ١٠٠/٨ وما بعدها ، « عقود الجواهر المنيفة » : ١٥١/٢ ـ ١٥٥ ، « نصب الراية » : ٣٦٦/٤ ـ ٣٦٩ ، « المحلّى » : ٣٤٨/١٠ ـ ٣٤٩ ، « الخراج » ليحيى بن آدم ، ص (٧٢) .

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرَخسِيّ : ١٤٤٤/٤ . وانظر أمثلة أخرى في : ٤١٢/٢ ـ ٤١٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص (١٥٦١ ـ ١٥٦٢) .

حزم : واتفقوا على أن أهل الذمّة إن تقيَّدوا بأحكام عقد الذمّة ، ولم يبدِّلوا ذلك الدين الذي صولحوا عليه بغير الإسلام ، فقد حَرُمَتْ دماءُ كلٍّ من وفّى بذلك ، وماله ، وأهله ، وحرم ظلمه .

واتفقوا على أنه يُقْتَل المسلم إذا قتل الذمي غِيْلَة [1] ، ولا خيار لولي المقتول بالعفو ، كما يقتل الذميُّ بالذمي إجماعاً [2] .

وذهب **جمهور العلماء** من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية ، ونُقِل عن زُفَر من الحنفية : أن المسلم لا يقتل بالذمي ؛ لقوله ﷺ : « **لا يقتل مسلم بكافر** » [3] ، وقياساً على عدم قتله بالحربي ، ولوجود شبهة في عصمة الذمي بسبب كفره ، كما أن من شروط القصاص : المساواة بين الجاني والمجني عليه ، والكافر ليس مساوياً للمسلم [4] .

وأما دية الذمي ؛ فقال مالك وأحمد : دية أهل الكتاب من اليهود والنصارى على

---

(١) الغِيْلة : الخديعة والاغتيال . وقُتِل فلان غيلة أي خُدْعة ، وهو أن يخدعه فيذهب به إلى موضع ، فإذا صار إليه قتله . انظر : « لسان العرب » : ١١/٥١٢ ـ ٥١٣ .

(٢) انظر : « مراتب الإجماع » ص (١١٦ و ١٣٨ ـ ١٣٩) ، « اختلاف الفقهاء » ص (٢٤٠) ، « المحلّى » : ١٠/٣٤٨ ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ١/٤٤٢ .

(٣) قطعة من حديث أخرجه البخاري في الديات ، باب لا يقتل مسلم بكافر : ١٢/٢٦٠ .

(٤) انظر بالتفصيل مع الأدلة : « المدونة » : ٦/٤٢٧ ـ ٤٢٨ ، « المقدمات الممهدات » : ٣/٢٨١ ، « القوانين الفقهية » ص (٣٦٢) ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٣/٢٢٩ ، « الدسوقي على الشرح الكبير » : ٤/٢٣٨ ، « الأم » : ٦/٣٢ ـ ٣٤ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٨/١٩٧ ـ ٢٠٢ ، « روضة الطالبين » : ٩/١٤٨ ، « مغني المحتاج » : ٤/١٤ ، « المغني » : ٩/٣٣٤ ، « المحرر في الفقه » : ٢/١٢٥ ، « الإنصاف » : ٩/٤٦٢ ، « أحكام أهل الملل » ص (٣١٨ ـ ٣٢٣) ، « المحلّى » : ١٠/٣٤٧ ـ ٣٥٥ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢/٦٢٦ ، « تفسير القرطبي » : ٢/٢٤٨ ، « معالم السنن » : ٦/٣٣٠ ، « شرح السنة » : ١٠/١٧١ ـ ١٧٦ ، « نيل الأوطار » : ٧/١٠ ـ ١٤ ، « التشريع الجنائي الإسلامي » : ٢/١١٩ ـ ١٢٤ ، « أحكام الذميين والمستأمنين » د. عبدالكريم زيدان ، ص (٢٥٤) وما بعدها .

النصف من دية المسلم ، ودية المجوسي ثمانمائة درهم . وقال الشافعي : دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم [1] .

ب ـ وعصمة النفس تستتبع الحفاظ على العِرْض ؛ فلا يجوز الاعتداء على أعراض أهل الذمّة . وتظهر هذه العصمة في مسألتين هما : عقوبة المسلم إذا زنى بذمية ، وعقوبته إذا قذفها بالزنا [2] .

ففي المسألة الأولى يقول الإمام محمد : « إذا زنى المسلم أو الذمي بالمستأمنة ـ وبالذمية من باب أولى ـ حُدَّ المسلم والذميُّ دون المستأمنة ، لأن تَعَذُّر إقامة الحد على المستأمنة ـ حيث لم تلتزم أحكام الإسلام ـ ليس للشبهة ، فلا يمنع إقامته على الرجل ، مسلماً كان أو ذمياً ، لأن حدَّ الزنا يقام على أهل الذمّة . وهذا رأي أبي حنيفة أيضاً . وقال أبو يوسف : يُحَدَّان كلاهما ، أي الزاني المسلم أو الذمي والمستأمنة » [3] .

وهذا إذا كان ذلك في دار الإسلام حيث يكون للحاكم المسلم ولاية استيفاء

---

(1) انظر : المراجع السابقة ، و « مختصر اختلاف العلماء » للجصّاص : ١٥٥/٥ ـ ١٥٧ ، « كتاب الديات » لابن أبي عاصم ، ص (٨٥ ـ ٨٨) ، « المصنف » لعبدالرزاق : ١٢٦/٦ ـ ١٢٨ ، « جواهر العقود » للاسيوطي : ٢٧٧/٢ ـ ٢٧٨ ، « أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام » د. عبدالكريم زيدان، ص (٢٧٥) وما بعدها.

(2) الزنا هو الوطء في قُبُلٍ خال عن مِلْك وشبهة . أوهو فعل الفاحشة في قُبُل أو دُبُر . انظر : « التعريفات » للجرجاني ، ص (١٥٣) ، « فتح القدير » : ١١٣/٤ ، « المصباح المنير » ص (٢٥٧) ، « كشاف القناع » : ٨٩/٦ .

والقذف لغة هو الرمي ، واصطلاحاً رمي المحصن بالزنا أو نفي نسبه . وهذا يوجب الحد . وأمام رميه بغير الزنا ونفي النسب ففيه عقوبة تعزيرية . انظر : « فتح القدير » : ١٩٠/٤ ، « المصباح المنير » ص (٤٩٤) ، « التشريع الجنائي الإسلامي » : ٤٥٥/٢ .

(3) انظر : « المبسوط » : ٥٧/٩ ، « فتح القدير » : ٢١٣/٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤١٥٢/٩ .

الحدود ، أما إذا وقع ذلك في دار الحرب فإن الإمام محمداً لا يرى إقامة الحدّ عليه ؛ لعدم الولاية . ولذلك قال : « إذا دخل المسلم دار الحرب بأمان فزنى هناك بمسلمة أو ذمية ، ثمَّ خرج إلى دار الإسلام فأقرَّ به : لم يُحَدَّ ، لما روي في الأثر : « **لا تُقام الحدود في دار الحرب** » [1] .

والمعنى فيه : أن الوجوب لا يُراد لعينه ، بل للاستيفاء ، وقد انعدم المستوفي ، لأنه لا يملك إقامة الحدّ على نفسه ، وليس للإمام ولاية على مَنْ في دار الحرب ليقيم عليه الحدّ ، فامتنع الوجوب ، لانعدام المستوفي ، وإذا لم يجب عليه حين باشر السبب : لا يجب بعد ذلك وإن خرج إلى دارنا » [2] .

وقال الجمهور أيضاً : إذا زنى المسلم بذمية في دار الإسلام فيجب إقامة حد الزنا عليه . أما إذا زنى بها في دار الحرب التي دخلها بأمان ثمَّ خرج إلى دار الإسلام : فعند المالكية والحنبلية لا يقام عليه الحدُّ في دار الحرب . وقال الشافعية : يجب إقامة الحد عليه ؛ لأن المسلم ملتزم بأحكام الإسلام حيث كان ، ومن أحكامه وجوبُ الحدِّ على الزاني من غير اعتبارٍ للمكان [3] .

---

(١) أخرجه أبو يوسف القاضي في « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨١) عن بعض أشياخه عن مكحول عن زيد بن ثابت ﷺ موقوفاً بلفظ : « **لا تقام ... مخافة أن يلحق أهلها بالعدو** » ومن طريقه أخرجه : الشافعي في « الأم » : ٣٢٣/٧ ، وقال : « مكحول لم يَرَ زيد بن ثابت » . وأخرجه البيهقي : ١٠٥/٩ وقال الزيلعي : « غريب » . وانظر : الآثار الواردة في ذلك في « المصنف » لابن أبي شيبة : ١٠٣/١٠ ـ ١٠٤ ، « نصب الراية » للزيلعي : ١٥٣/٤ ـ ١٥٤ ، « الجوهر النقي » لابن التركماني : ١٠٥/٩ مع « سنن البيهقي » ، « فتح القدير » : ١٥٢/٤ .

(٢) انظر : « المبسوط » : ٩٩/٩ ـ ١٠٠ ، وراجع بالتفصيل : « شرح السِّير الكبير » : ١٨٥١/٥ ـ ١٨٥٢ ، « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨٠ ـ ٨٣) ، « فتح القدير » : ١٥٢/٤ ـ ١٥٤ و ٣٠/٦ ، « بدائع الصنائع » : ٤١٥٢/٩ ـ ٤٢٥٣ . وفيما سبق ص (٣٧٠) .

(٣) انظر : « فتح القدير » : ١٥٤/٤ ، « منح الجليل شرح مختصر خليل » : ٢٩٤/٦ ، « الأم » : ٣٢٣/٧ ، =

وفي المسألة الثانية : وهي عقوبة المسلم إذا قذف ذمياً أو ذمية ، يقول : إذا شتم الرجل المسلم امرأة ذمية أو قَذَفها بالزنا عوقب بعقوبة تعزيرية ، وكذلك إذا قذف رجلاً ، ولا يقام عليه الحدّ ، لأن الإسلام من شرائط الإحصان فقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ ﴾ [1] . والكافر غير محصن ، لقوله ﷺ : « من أشرك بالله فليس بِمُحْصَنٍ » [2] ، فلا يجب الحدُّ على قاذفه ، ولكنه مرتكب لما هو محرَّم ، فقد آذاه وألحق به العيب ، وفي هذا إشاعة للفاحشة وهتكٌ للسَّتر ، وذلك كله موجب للتعزير ، لأن الحدَّ إذا سقط وجوبه عن القاذف لفقد الإحصان فقد وجب التعزير . وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف أيضاً [3] .

وإلى هذا أيضاً ذهب جمهور العلماء ، إذْ قالوا : لا ينبغي لمسلمٍ أن يقذف ذمياً ، وإن فَعَل فإنه يؤدَّب ويعزّر ، لما في ذلك من الافتراء وإشاعة الفاحشة ، ولا يقام عليه الحدُّ .

وقال سعيد بن المسيّب وابن أبي ليلى : إذا قذف ذمية ولها ولدٌ مسلم فإنه يحدُّ به . وروى إسحاق بن منصور عن الإمام أحمد أنه إذا قذف يهودية أو نصرانية

=

« المغني » : ١٠/٥٢٨ ، « المصنف » لعبدالرزاق : ٦/٦٢ ، « العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين » د. بدر أبو العينين ، ص (٣٠١) . وفيما سبق ص (٣٧٠) .

(١) سورة النور ، الآية (٢٣) .

(٢) رواه إسحاق بن راهوية في « مسنده » ومن طريقه رواه : الدارقطني : ٣/١٤٧ ، والبيهقي : ٨/٢١٦ . والصواب أنه موقوف على ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ . انظر : « نصب الراية » : ٣/٣٢٧ ، « تخريج أحاديث الكشاف » : ٢/٤١٣ كلاهما للزيلعي ، « الكافي الشاف » لابن حجر ، ص (١١٦) ، « الفتح السماوي في تخريج أحاديث البيضاوي » للمناوي : ٢/٨٦٢ .

(٣) انظر : « المبسوط » : ٩/١١٨ و ٢٤/٣٦ ، « فتح القدير » : ٤/٢١٣ ، « بدائع الصنائع » : ٩/٤١٦٩ ، « اللباب شرح الكتاب » : ٣/١٩٦ ، « تبيين الحقائق » : ٣/٢٠٠ ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/٦٧ و ٧٦ .

ولها ولدٌ مسلم أو زوج مسلم : يُقام عليه الحدُّ . وفي رواية حنبل عنه : لا يُجْلَد مسلم لكافر [1] .

ونختم هذه الفقرة بكلمة جامعة للإمام القَرَافِيّ يقول فيها : « إن عقد الذمّة يوجب حقوقاً علينا لهم ، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام ، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية ، أو أعان على ذلك ، فقد ضيَّع ذمة الله وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام » [2] .

جـ ـ عصمة المال : يضع الإمام محمد قاعدة عامة في عصمة أموال الذميين بدار الإسلام لأنها تابعة لعصمة النفس فيكون الحكم في أموالهم كالحكم في أموال المسلمين ، فيقول : « إذا استولى الحربيون على أموال أهل الذمّة ثمَّ ظهر عليهم المسلمون فاستردُّوها ، فعرف صاحب المال ماله قبل القسمة فإنه يأخذه مجاناً بلا عوض ، وبعد القسمة يأخذه بالقيمة . وأهل الذمّة في هذا الحكم كالمسلمين ؛ لأن نفوسهم وأموالهم معصومة متقوِّمة بالإحراز بالدار ... فالحكم في أموالهم كالحكم في أموال المسلمين » [3] .

---

(١) انظر : « فتح القدير » : ٢٥٩/٣ و ١٩١/٤ ، « المدونة » للإمام مالك : ٢٢١/٦ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٢٨٧/١٨ ، « الأحكام السلطانية » ص (٢٣٠) ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٢٥٩ - ٢٦٤) ، « المغني » : ٢١٦/١٠ ، « المصنف » لعبدالرزاق : ٦٤/٦ ـ ٦٥ ، « التعزير في الشريعة الإسلامية » تأليف علي عامر ، ص (١٥٥) ، « موسوعة الاجماع في الفقه الإسلامي » : ٣٥٤/١ .

(٢) انظر : « الفروق » للقرافي : ١٤/٣ .

(٣) « السِّيَر الكبير » : ١٢٩٩/٤ وانظر أيضاً ص (١٣٢٤) . وقال السَّرْخَسِيّ في موضع آخر : « فإن صولحوا على أن يؤدوا شيئاً معلوماً من أموالهم ، فليس ينبغي للمسلمين أن يأخذوا شيئاً من دورهم وأراضيهم ، ولا أن ينزلوا عليهم منازلهم ، لأنهم أهل عهد وصلح . وقد نادى منادي رسول الله ﷺ يوم =

ونجتزئ ببعض الأحكام التي تناولها الإمام محمد تطبيقاً لقاعدة عصمة أموال الذميين ؛ فمن ذلك :

تحريم أخذ مال الذمي بغير طيب نفسٍ منه ، أو على غير ما وقع عليه الصلح [1] ، أو بغير حق كالغصب والسرقة [2] ، وتحريم إتلافه [3] ، لأن ذلك ظلم وإثم وهو يوجب الضمان . وسيأتي قريباً أن هذه من مسائل الإجماع .

ومن ذلك : منع إتلاف ما يعتبر مالاً متقوماً في حقّهم كالخمر والخنزير ، ولو على سبيل التأديب عند المخالفة ، وكذلك ضمان ما يتلفه المسلمون عليهم منه ، حيث قال الإمام محمد :

« وكل مصر من أمصار المسلمين يجمَّع فيه الجمع ؛ فليس ينبغي لمسلم ولا كافر أن

=

خيبر : **لا أحل لكم شيئاً من أموال المعاهدين** ، ولأنهم قبلوا الذمّة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم » . « شرح السِّيَر الكبير » : ٤/١٥٣٠ ، وانظر : « المغازي » للواقدي : ٢/٦٩١ .

(١) انظر الآثار الواردة في ذلك عند الإمام عبدالرزاق في « المصنف » : ٦/٩١ - ٩٤ .

(٢) الغصب في اللغة : أخذ الشيء ظلماً وقهراً . وفي الاصطلاح : أخذ مالٍ متقوّم بلا إذن مالكه دون خفية .
والسرقة لغة : أخذ ما ليس له أخذه في خفاء . وهو المعنى الشرعي نفسه ، ولكن السرقة التي توجب القطع هي : أخذُ البالغ العاقل المختار الملتزم لأحكام الإسلام نصاباً من المال من حرز مثله ، لا شبهة له فيه . والفرق بين السارق والغاصب : أن الأول يأخذ المال خفية من موضع كان ممنوعاً من الوصول إليه ، أما الغاصب فيأخذ مال غيره ظلماً وقهراً جهاراً معتمداً على قوّته . انظر : « المصباح المنير » ص (٥٦٣) ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ص (٥٣٨ و ٤٠٣) ، « معجم المصطلحات في لغة الفقهاء » ص (١٥٣ و ٢١١) .

(٣) الإتلاف في اللغة : جعل الشيء تالفاً ، أي هالكاً . وفي اصطلاح الفقهاء : هو خروج الشيء من أن يكون منتفعاً به المنفعة المطلوبة منه عادةً بفعل آدمي . ويعبِّر عنه بعضهم بأنه : كل ما يودي إلى ذهاب المال وضياعه وخروجه من يد صاحبه . انظر : « معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء » د. نزيه حماد ، ص (٢٤) .

يدخل فيها خمراً ولا خنزيراً ظاهراً ؛ فإن فعل ذلك ذمي ، فإن كان جاهلاً يردُّ إليه الإمام متاعه ذلك ، ويخبره بأنه إن عاد لذلك أدَّبه ، فإن عاد بعدما تقدَّم إليه ، أو كان عالماً في الابتداء أن هذا لا ينبغي له : لم ينبغ للإمام أن يُرِيْقَ خمره ولا أن يذبح خنزيره ، لأن ذلك مال متقوَّم في حقّه . والتأديب ليس بإتلاف المال ، ولكن يؤدّبه على ذلك بالضرب والحبس . وإن أتلف إنسان شيئاً من ذلك عليه ضمن قيمته ، إلا أن يرى الإمام أن يفعل ذلك به على وجه العقوبة .. » [1] .

وروى الإمام محمد عن شُرَيْحٍ ـ رحمه الله ـ أن مسلماً كسر دِنّاً من خمر لرجل من أهل الذمّة ، فضمَّنه شريح قيمة الخمر . ثمَّ قال : وبه نأخذ ، فإن الخمر مال متقوّم عندنا في حقِّهم لتمام إحرازها منهم بحماية الإمام ، فإنهم يعتقدون فيها المالية [2] .

وأجمع العلماء على تحريم أخذ مال امرئ مسلمٍ أو معاهد بغير حق وطيب نفس من صاحبه ، وأن آخذه كذلك آثمٌ بفعله وظالمٌ بأخذه .

وأجمعوا أيضاً على تحريم سرقة المال المتقوم من الذمي ، ووجوب قطع يد السارق ، ووجوب ضمان ما أتلفه المسلم وغير المسلم من المال المتقوم للذمي [3] .

وأما المال غير المتقوم كالخمر والخنزير ؛ فإن سرقته من الذمي لا توجب القطع عند

---

(١) « السِّيَر الكبير » : ١٥٤٤/٤ ـ ١٥٤٥ مقتطفات بتصرف يسير . وانظر : « الفتاوى الهندية » : ٢٥١/٢ ـ ٢٥٢.

(٢) « المبسوط » : ٥٣/١١ وانظر بالتفصيل مع الأدلة : المرجع نفسه ص (١٠٢ ــ ١٠٤) ، « بدائع الصنائع » : ٤٤١٣/٩ ــ ٤٤١٤ ، « الهداية » مع شروحها : ٣٩٧/٧ ــ ٣٩٩ ، « تبيين الحقائق » : ٢٣٤/٥ ــ ٢٣٥ ، « تكملة البحر الرائق » : ١٤٠/٨ ، « مختصر القدوري » مع شرحه « اللباب » ص (١٩٥ ـ ١٩٦) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، كتاب البيع ، ص (١٦٠) .

(٣) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ــ كتاب البيع ــ ص (١٤٦) ، « بداية المجتهد » : ٤٤٦/٢ ، « المغني » : ٢٧٢/١٠ ، « المحرر في الفقه » : ١٥٨/٢ ، « مغني المحتاج » : ٤٥٣/٤ ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ٣٤٢/١ .

جميع الفقهاء إلا عند عطاء بن أبي رباح ـ رحمه الله ـ [1] . وأما ضمانه بالإتلاف والغصب ففيه خلاف بينهم ؛ فذهب الإمام مالك إلى أنه يضمنه ـ كما هو مذهب الإمام محمد وشيخه ـ فيضمنه المسلم بالقيمة ويضمنه الذمي بالمثل .

وقال الإمام الشافعي وأحمد وأبو ثور : لا يضمنه ، لأنه لا يجوز بيعه ، وكلُّ ما حَرُم بيعه لا لحرمته ، لم تجب قيمته كالميتة ، ولأن ما لم يكن مضموناً في حقِّ المسلم لم يكن مضموناً في حقِّ الذمي . ولأن الخمر والخنزير كلاهما غير متقوّم فلا يضمن [2] .

٥ً ـ رعاية الذميين وحقهم في التكافل الاجتماعي :

ألمحنا آنفاً إلى أن الإمام محمداً ـ رحمه الله ـ يقرر أن الذميين من أهل دار الإسلام [3] ورعية من رعاياها . ولما كانت الدولة الإسلامية تؤمّن لكل رعاياها الذين يعيشون في ظلها الحاجات الأساسية لهم ، بما يوفّر لهم حياة معيشية طيبة ويدفع عنهم الضرر ، فإن أهل الذمّة يتمتعون بهذه الرعاية .

أ ـ وأصل هذا المبدأ في المسؤولية والرعاية قرّره النبي ﷺ بقوله « **كلُّكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته** » [4] ، وقوله : « **ما من عَبدٍ يسترعيه الله رعية يموت وهو غاشٌّ لرعيته إلا حرَّم الله عليه رائحة الجنة** » [5] .

---

(١) انظر : « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٢٨٩ ـ ٢٩١) ، « المغني » : ٢٧٨/١٠ ـ ٢٧٩ ، « الخرشي على خليل » : ٩٢/٨ ، « المقدمات الممهدات » : ٢٢٠/٣ ، والرواية عن عطاء أخرجها عبدالرزاق في « المصنف » : ٣٦٥/١٠ .

(٢) انظر : « المدونة » : ٣٦٥/٥ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٧٤٣/٢ ، « الشرح الكبير » بحاشية الدسوقي : ٤٤٧/٤ ، « أحكام أهل الملل » ص (٢٩٠) ، « المغني » : ٤٤٢/١٠ ـ ٤٤٣ ، « كشاف القناع » : ٨٥/٤ ، وراجع « الضمان في الفقه الإسلامي » للشيخ علي الخفيف ، ص (٤٩ ـ ٥١) .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٦٨٨/٢ ، ١٧٠٣/٥ و ٢٢٤٥ .

(٤) أخرجه البخاري في الأحكام ، باب قول الله تعالى ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ ﴾ : ١١٠/١٣ ، وفي مواضع أخرى ، ومسلم في الإمارة ، باب فضيلة الإمام العادل : ١٤٥٩/٣ .

(٥) أخرجه البخاري في الموضع السابق : ١٢٦/١٣ ، ومسلم أيضاً : ١٤٦٠/٣ .

وقد تناول الإمام محمد هذا الجانب بالبحث والبيان وعرض أمثلة واقعية من السنة والسيرة تؤكد ذلك ، عقد لها باباً بعنوان « باب صِلَة المشرك » ، وفيما يلي مقتطفات من كلامه في هذا ممزوجاً بكلام السَّرْخَسِيّ :

عن ابن مروان الخُزَاعيّ قال : قلت لمجاهد : رجلٌ من أهل الشرك بيني وبينه قرابةٌ ، ولي عليه مالٌ ، أَدَعُه له ؟ قال : نعم ، وصِلْهُ [1] .

قال الإمام محمد : وبه نأخذ فنقول : لا بأس بأن يصل المسلمُ المشرك قريباً كان أو بعيداً ، محارباً كان أو ذمّيّاً ؛ لحديث سلمة بن الأكوع قال : صلّيت الصبح مع النبي ﷺ ، فوجدتُ مسَّ كفٍّ بين كتفيّ ، فالتفتُّ فإذا رسول الله ﷺ فقال : **هل أنت واهبٌ لي ابنة أم قِرْفَة ؟** قلت : نعم ، فوهبتُها له ، فبعث بها إلى خاله حَزْنِ بن أبي وهب . وهو مشرك وهي مشركة [2] .

وبعث رسول الله ﷺ خمسمائة دينار إلى أهل مكة حين قحطوا ، وأمر بدفع ذلك إلى أبي سفيان بن حرب وصفوان بن أمية ليفرّقاه على فقراء أهل مكة . فقَبِلَ ذلك أبو سفيان ، وأبى صفوان وقال : ما يريد محمد بهذا إلا أن يخدع شبابنا [3] .

ب ـ ويتأكد هذا بكثير من الوقائع التاريخية في صدر الدولة الإسلامية ؛ فقد أخرج أبو يوسف عن أبي بكر (العنسي) قال : مرَّ عمر بن الخطاب ﷺ بباب قومٍ

---

(١) أخرجه أبو عبيد ، ص (٦٤٣) ، وابن زنجويه : ١٢١٢/٣ ، وقال محققه : إسناده صحيح .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٩٦/١ . وانظر : « طبقات ابن سعد » : ٩٠/٢ ، « سيرة ابن هشام » : ٦١٧/٢ . و « أم قرفة » هي فاطمة بنت ربيعة بن بدر من بني فزارة ، وقد أُسرت مع ابنتها في غزوة زيد بن حارثة بني فزارة بوادي القرى . (المرجع نفسه) ، وراجع جمله آثار في « مصنف ابن أبي شيبة » : ١٧٧/٣ ـ ١٧٨ .

(٣) « شرح السِّير الكبير » الموضع نفسه . وفي جواز الصلة والبر لغير المقاتلين من الكفار انظر : « تفسير الطبري » : ٦٣/٢٨ ـ ٦٤ (طبعة الحلبي) ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٤٣٦/٣ ـ ٤٣٧ ، ولابن العربي : ١٧٨٥/٤ ـ ١٧٨٦ ، « تفسير البغوي » : ٩٥/٨ ـ ٩٦ .

وعليه سائل يسأل ، شيخ كبير ضرير البصر ، فضرب عضده من خلفه وقال : من أيّ أهل الكتاب أنت ؟ فقال : يهودي . قال : فما ألجأك إلى ما أرى ؟ قال : اسأل الجزية والحاجة والسنّ . قال : فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل [١] ، ثمَّ أرسل إلى خازن بيت المال فقال : انظر هذا وضُرَبَاءه ، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثمَّ نخذله عند الهرم ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ﴾ والفقراء هم المسلمون ، وهذا من المساكين من أهل الكتاب . ووضع عنه الجزية وعن ضُربائه . قال أبو بكر : أنا شهدت ذلك من عمر ورأيت ذلك الشيخ [٢] .

وهناك أيضاً واقعة أخرى شبيهة بهذه للإمام علي بن أبي طالب ﷺ .

وجاء في صلح خالد بن الوليد ﷺ لأهل الحيرة لما عقد لهم وصالحهم في عهد أبي بكر الصديق ﷺ : « .. وجعلتُ لهم : أيّما شيخ ضَعُفَ عن العمل ، أو أصابته آفة من الآفات ، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دِينه يتصدّقون عليه ، طُرِحتْ جزيتُه وعُيِّل [٣] من بيت مال المسلمين وعيالُه ، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام . فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم » [٤] .

وكتب عمر بن عبدالعزيز ﷺ إلى عامله على البصرة ـ عديّ بن أرطاة ـ يقول :

---

(١) رَضَخَ له رَضْخاً ـ من باب نفع ـ ورَضِيْخاً : أعطاه شيئاً ليس بالكثير . والمال رضخ .

(٢) أخرجه أبو يوسف ، ص (١٣٦) ، وأبو عُبَيْد ، ص (٥٦ ـ ٥٧) ، وابن زنجويه : ١٦٢/١ ـ ١٦٣ . والأثر فيه ضعف من حيث الرواية . انظر : « نصب الراية » : ٤٥٣/٣ والتعليق على « الأموال » لابن زنجويه في الموضع السابق ، وقال السَّرْخَسِيّ في « المبسوط » : ١٩/٣ : « حديث شاذ » .

(٣) أي صيَّروه من العيال ينفقون عليه . انظر : « لسان العرب » : ٤٨٨/١١ .

(٤) انظر : « الخراج » ص (١٥٥ ـ ١٥٦) ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ص (٣٨١) . وأشار إليه أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٩٨) .

« ... وانظر مَنْ قِبَلَك من أهل الذمّة قد كَبُرَتْ سنّه ، وضَعُفَتْ قوّته ، وولّت عنه المكاسب ، فأَجرِ عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه »[1] .

جـ ـ والإسلام في هذا يبلغ القمة السامقة التي لا تصل إليها النظم الأخرى مهما حاولت ، فإن الدول الحديثة تمنح الضمان الاجتماعي لأهلها ، أما الإسلام فإنه يمنح تأميناً اجتماعياً لغير المسلمين من العاجزين عن الكسب بآفة كالعمى والزمانة ، أو بسبب جائحة مالية تصيب الرجل فيفتقر بعد غنىً . وعلى الحاكم المسلم أن ينظر في أمر المحتاج ؛ فإما أن يكتفي باعفائه من ضريبة الجزية ، وإما أن يجري عليه بعد ذلك رزقاً يكفيه وعياله من بيت مال المسلمين[2] . حتى إن بعض الفقهاء أجاز دفع الزكاة إلى الذمي ، لأن المقصود منها هو إغناء الفقير المحتاج على طريق التقرُّب إلى الله تعالى ، وقد حصل ذلك بدفع الزكاة إليه . وإلى هذا ذهب الإمام زُفَر تلميذ أبي حنيفة[3] .

الفرق بين التسامح والبر وبين المودة للكفار :

وإن الإسلام ، وإن أعطى أهل الذمّة في الدولة الإسلامية حقوقهم كاملة ، ولم يكرههم على اعتناق الإسلام ، وأمر ببرهم من الناحية المادية والمعاملة والتسامح معهم ووصلهم بقسط من أموالنا على وجه البر والصلة ، حتى ولو كانوا مخالفين لنا في الدين من جميع أصناف الملل والأديان ، كما قال الله تعالى : ﴿ لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنْ

---

(١) انظر : « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٥٦ ـ ٥٧) ، ولابن زنجويه : ١٦٣/١ .

(٢) انظر : « ميثاق الأمم والشعوب » د. عبدالفتاح حسن ، ص (١٦) .

(٣) انظر : « المبسوط » للسرخسي : ٢٠٢/٢ وقارن بقوله « ولا شيء لأهل الذمّة في بيت المال وإن كانوا فقراء ، لأنه مال المسلمين فلا يصرف إلى غيرهم ... ومن الناس من قال : إذا كان محتاجاً عاجزاً عن الكسب ، يعطى بقدر حاجته ، لما روي عن عمر ﷺ .. » انظر : « الأصل » : ١٨٣/٢ ، « المبسوط » : ١٩/٣ . فلم يجعل ذلك حقاً في بيت المال ، ولكنه لا ينفي كفالته وإعانته والإحسان إليه من مصادر أخرى .

﴿ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (١) .

إلا هناك فرقاً بين هذا التسامح والبر والإحسان وبين إلقاء المودة إليهم واتخاذهم أولياء من دون المؤمنين ، ولا يجوز أن يلتبس أحدهما بالآخر .

• وسرُّ الفرق في ذلك : « أن عقد الذمّة يوجب حقوقاً علينا لهم ، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام ، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء ، أو غيبة في عرض أحدهم ، أو نوع من أنواع الأذية ، أو أعان على ذلك ، فقد ضيَّع ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام .

وحكى ابن حزم في « مراتب الإجماع » أن من كان في الذمّة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه ؛ وجب علينا أن نخرج لقتالهم ونموت دون ذلك صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ .. وإذا كان عقد الذمّة بهذه المثابة تعيَّن علينا أن نبرّهم بكل أمر لا يدل ظاهره على مودَّات القلوب ولا تعظيم شعائر الكفر ، فمتى أدّى إلى أحد هذين امتنع وصار من قبيل ما نهي عنه في قوله تعالى : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بعض ﴾ (٢) .

ويتضح ذلك بالمثل : فتمكينهم من الولايات والتصرف في الأمور الموجبة لظهور العلوِّ والغلبة منهم وسلطان المطالبة والرئاسة والسيادة وعلوِّ المنزلة .. ذلك كله منهي عنه لما فيه من تعظيم شعائر الكفر وتحقير شعائر الله ودينه وأهله .

وأمَّا ما أمر به الإسلام من بِرِّهم من غير مودة باطنية : فالرفق بضعيفهم ، وسدُّ

---

(١) الممتحنة ، الآية (٨) .

(٢) سورة المائدة ، الآية (٥١) .

خلة فقيرهم ، وإطعام جائعهم ، وإكساء عاريهم ، ولين القول لهم على سبيل اللطف لهم والرحمة بهم ، لا على سبيل الخوف والذلة ، والدعاء لهم بالهداية وأن يجعلوا من أهل السعادة ، ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم ، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم ، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم ..

فجميع ما نفعله معهم من ذلك ينبغي أن يكون من هذا القبيل ، لا على وجه العزة والتعظيم لهم . وينبغي أن نستحضر في قلوبنا ما جبلوا عليه من بُغْضنا وتكذيب نبينا ﷺ ، وأنهم لو قدروا علينا لاستأصلوا شأفتنا واستولوا على دمائنا وأموالنا ، وأنهم من أشدّ العصاة لربنا عزَّ وجلَّ .

وبالجملة : فإن برَّهم والإحسان إليهم مأمور به ، وودّهم وتولّيهم منهيٌّ عنه فهما قاعدتان : إحداهما محرَّمة ، والأخرى مأمور بها » [1] .

٦ - الإقامة في دار الإسلام وحرية التنقل فيها :

أ - وهذا أيضاً ناشئ من أن الذمي من أهل دار الإسلام ، فلذلك كان له حق الإقامة فيها ، والذهاب والمجيء . وحكى ابن حزم اتفاق العلماء على أن لأهل الذمّة المشي في أرض الإسلام والدخول حيث أحبوا من البلاد حاشا الحَرَم بمكة ، فإنهم اختلفوا أيدخلونه أم لا ؟

---

(١) « الفروق » للقرافي : ١٤/٣ - ١٦ باختصار يسير . وبعد هذا البيان لا أجد مساغاً لقبول اتجاه بعض الكاتبين في العلاقات الدولية في الإسلام - كما ذهب فضيلة الشيخ أبو زهرة وجماعة من مدرسي كلية الشريعة - إلى مودة أهل الحرب » إلا إذا أعطينا المودة معنى غير ما تدل عليه وحملناها على البر والتسامح ، وإن كان هذا غير تلك . وكل ما ذكره أصحاب هذا الاتجاه من أدلة لا يدل على العنوان ، وإنما هي في مجال الإحسان المادي والصلة . انظر : « العلاقات الدولية في الإسلام » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (٤٢) ، « الفقه الإسلامي : العلاقات الدولية » د. الشاذلي والحصري ، وآخرين ، ص (١١٢ - ١١٣) .

واتفقوا على أن لهم سكنى أيِّ بلد شاؤوا من بلاد الإسلام على الشروط المتفق عليها حاشا جزيرة العرب [1] .

ب ـ وهذا يعني أن هناك بلاداً من دار الإسلام لا يمكّن غير المسلمين من دخولها ، كالمسجد الحرام ، وبلاداً يمكّنون من دخولها دون الإقامة الدائمة فيها ، وبلاداً لا يمنعون من دخولها ولا الإقامة فيها .

فقد روى الإمام محمد عن الزهري أن أبا سفيان بن حرب كان يدخل المسجد في الهدنة ـ صلح الحديبية ـ وهو كافر . ثمَّ قال : غير أن ذلك لا يحلّ في المسجد الحرام [2] لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ﴾ [3] .

قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « .. ولا ينبغي أن يتركوا يسكنون في مصرٍ من أمصار المسلمين [4] ، لأن رسول الله ﷺ أجلاهم من المدينة . وجاء عن عليٍّ رضي الله عنه أيضاً : أنه أجلاهم من الكوفة . وإن كان لأحدٍ منهم دار في مصر من أمصار المسلمين يُجْبَرُ على بيعها . وإن اشترى داراً في مصر من أمصار المسلمين كان الشراء جائزاً وأُجبر على بيعها . ولا بأس إذا سكنوا خارجاً من المصر أن يَفِدوا إلى المصر فيتسوَّقوا منه يومهم ثمَّ يروحوا إلى مساكنهم » [5] .

---

(١) انظر : « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١٢٢) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٣) ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ١/٤٤٤ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١/١٣٤ .

(٣) التوبة ، الآية (٢٨) .

(٤) أي البلاد التي بناها المسلمون واختطوها كالكوفة وبغداد والبصرة وواسط . انظر : « حاشية ابن عابدين » : ٤/٢٠٣ .

(٥) « الأصل » كتاب السِّير ، ص (٢٦٥) تحقيق مجيد خدوري وهو بنصِّه في « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٦) عازياً للحسن بن زياد اللؤلؤي .

وقال في « الموطأ » : أخبرنا مالك ، أخبرنا إسماعيل بن (أبي) حكيم ، عن عمر ابن عبدالعزيز قال : بلغني أن النبي ﷺ قال : « **لا يبقينَّ دينان بجزيرة العرب** » [1] .

ثمَّ قال : قد فعل ذلك عمر بن الخطاب ؓ فأخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب . وإن مكة والمدينة وما حولهما من جزيرة العرب [2] .

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : يُتْرك أهل الذمّة أن يسكنوا في أمصار المسلمين ، ويُتْركون في أسواق المسلمين يبيعون فيها ويشترون . ولكنهم لا يستوطنون في الحجاز - ويجوز للذمي دخول المساجد كلها ، ولا يتوقف دخوله على إذْنِ مسلمٍ ولو كان المسجد الحرام . فهو مخصوص من عموم المشركين الذين يمنع دخولهم ، أو أن النهي عن دخولهم الحرم إنما هو مَنْعُهم من الحج على الوجه الذي اعتادوه في الجاهلية ، على ما روي أنهم كانوا يطوفون بالبيت الحرام عُراة ؛ فقد أمر النبي ﷺ بالنداء يوم النحر في السنة التي حجَّ فيها أبو بكر ؓ : أنْ لا يحجَّ بعد العام مشرك .

أو يقال : إن المراد منعهم من أن يقربوا المسجد الحرام من حيث التدبير والقيام بعمارته ، فليس لهم ذلك ، ولا يُمكَّنون منه بحال [3] .

---

(١) هذا البلاغ المرسل في « الموطأ » : وصله الشيخان البخاري ومسلم عن عائشة وابن عباس وابن عمر وغيرهم ، انظر : « صحيح البخاري » : ٦/١٧٠ و ٢٧٠ مع « فتح الباري » ، « صحيح مسلم » : ٣/١٢٥٧ .

(٢) « الموطأ » للإمام محمد ورقة (٢٤٩ و ٢٥٠) بشرح الملا علي القاري ، و : ٣/٣٧٩ - ٣٨٠ مع « التعليق الممجَّد » لأبي الحسنات اللكنوي . ونقل التمرتاشي عن « شرح الوهبانية » : أن الإمام محمد ذكر في « السِّير الكبير » المنع من دخول المسجد الحرام ، وفي « الجامع الصغير » عدم المنع . والسير الكبير آخر تصنيف للإمام محمد - رحمه الله تعالى - فالظاهر أنه أورد ما استقرَّ عليه الحال .

انظر : « الدر المختار » للتمرتاشي : ٤/٢٠٨ مع حاشية ابن عابدين .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١/١٣٤ - ١٣٥ ، « اختلاف الفقهاء » ص (٢٣٦) ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/٢٠٨ - ٢٠٩ ، « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٣٢٥) ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٣/٨٨ - ٨٩ ، « عمدة القاري » للعيني : ١٤/٢٩٩ - ٣٠٠ ، « مشكل الآثار » للطحاوي : ٧/١٨٣ - ٩١٣ .

وقال الإمام مالك : إنهم يقرُّون في جميع البلاد إلا جزيرة العرب . وهي مكة والمدينة واليمامة ، وعنه روايات أخرى في تحديدها [1] . ولا يُمْنعون من الاجتياز بها مسافرين ، ولكن لا يقيمون بها فوق ثلاث ، لما رواه عن نافع عن ابن عمر : أن رسول الله ﷺ ضَرَب لليهود والمجوس بالمدينة إقامة ثلاث ليالٍ يَتَسوَّقُون ويَقْضُون حوائجهم . ولم يكن أحد منهم يقيم بعد ذلك [2] .

وروى عن ابن شهاب الزهري أن رسول الله قال : **لا يجتمع دينان في جزيرة العرب** .

قال مالك : قال ابن شهاب : ففحص عن ذلك عمرُ بن الخطاب حتى أتاه الثَّلْج واليقينُ أن رسول الله ﷺ قال : **لا يجتمع دينان في جزيرة العرب** . فأجلى يهود خيبر .

قال مالك : وقد أجلى عمر بن الخطاب يهود نجران وفَدَك [3] .

وروى ابن وهب عنه قال : إنما وضعت الجزية عليهم وصولحوا عليها على أن يُقَرُّوا ببلادهم .. وأما أن يختلفوا في بلاد المسلمين فليس ذلك مما صولحوا عليه ولا شرط لهم . وهذا من قوله يدل على أنهم يمنعون من سكنى غير أمصارهم [4] .

---

(١) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٧/١ ، « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ١٨٧/١ ـــ ١٨٨ ، « المنتقى شرح الموطأ » : ١٩٥/٧ - ١٩٦ ، « الخرشي على خليل » : ١٤٤/٣ ، « تفسير القرطبي » : ١٠٤/٨ ، « عمدة القاري » للعيني : ٢٩٩/١٤ .

(٢) « موطأ مالك » برواية محمد بن الحسن ، مع « التعليق الممجَّد » : ٣٧٨/٣ ، و « مصنف عبدالرزاق » : ٥١/٦ ، وابن زنجويه : ٢٧٦/١ .

(٣) « الموطأ » برواية الليثي مع « شرح الزرقاني » : ٢٣٣/٤ ـــ ٢٣٤ . وحديث الزهري المرسل وصله الشيخان من طرق كما تقدم آنفاً .

(٤) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٣) .

وقال الشافعي : يمنعون من الحجاز ، وهي مكة والمدينة واليمامة ومخاليفها (قُراها) . لأن تركهم وسكنى الحجاز منسوخ ، فلا يجوز صلح ذمي على أن يسكن الحجاز بحال . وأُحبُّ إليَّ ألاّ يدخل الحجاز مشرك بحال . ولا يحرم أن يمرَّ ذمي بالحجاز ، لا يقيم فيها أكثر من ثلاث ليال . ولا يدخل مشرك الحرم بحالٍ من الحالات طبيباً كان أو صانعاً أو غيره ، لتحريم الله عزَّ وجلَّ دخول المشركين المسجد الحرام مع تحريم رسول الله ﷺ ذلك [1] .

وقال الإمام أحمد : يجوز لهم دخول الحجاز للتجارة ، لأن النصارى كانوا يتجرون إلى المدينة في زمن عمر رضي الله عنه ـ كما تقدم ـ ولا يأذن لهم بالإقامة أكثر من ثلاثة أيام ، وقال القاضي أبو يعلى : أربعة . وإذا مرض بالحجاز جازت له الإقامة لمشقة الانتقال على المريض . وكذلك إذا دعت الحاجة إلى الإقامة لبيع بضاعة ونحوها . ولا يدخلون إلا بإذن الإمام . ولا يمنعون من تَيْمَاء وفَيْد ونجران ونحوهّن . ويمنعون من دخول حرم مكة بكل حال ، ولا يجوز للإمام أن يأذن بدخوله . ولا يمنعون من دخول حرم المدينة [2] .

جـ ـ ونختم هذه الفقرة بإلماعة سريعة إلى الحكمة في إخراج غير المسلمين من جزيرة العرب ، وعدم السماح لهم بالإقامة الدائمة فيها على الخلاف السابق في مدى تحديدها .

يقول العلامة ولي الله الدِّهْلَويّ : « عَرَفَ النبيُّ ﷺ أن الزمان دُوَل وسجال ، فربما

---

(١) انظر : « الأم » : ٤/٩٩ ـ ١٠١ ، « مغني المحتاج » ٤/٢٤٦ ـ ٢٤٧ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٣٠٨ ـ ٣٠٩ ، « تكملة المجموع » : ١٨/٣١١ ، « الغاية القصوى » : ٢/٩٥٧ ، « الأحكام السلطانية » ص (٥١) ، « شرح صحيح مسلم » للنووي : ١١/٣٩٣ ـ ٣٩٤ ، « فتح الباري » : ٦/١٧١ و ٢٧٢ .

(٢) انظر : « أحكام أهل الذمّة » : ١/١٨٥ ـ ١٨٧ ، « أحكام أهل الملل » ص (٥٤ ـ ٥٦) ، « المغني » : ١٠/٤٢٨ ، « المبدع » : ٢/٤٢٤ ـ ٤٢٥ ، « الإنصاف » : ٤/٢٣٩ ـ ٢٤١ ، « كشاف القناع » : ٣/١٠١ ، « مجموع فتاوى ابن تيمية » : ٢٢/١٩٤ .

ضعف الإسلام وانتشر شمله ، فإن كان العدو في مثل هذا الوقت في بيضة الإسلام ومَحْتِده أفضى ذلك إلى هتك حرمات الله وقَطْعها ، فأمر بإخراجهم من حوالي دار العلم ومحلِّ بيت الله » .

« وأيضاً : المخالطة مع الكفار تُفْسِد على الناس دينهم وتغيِّر نفوسهم ، ولما لم يكن بُدٌّ من المخالطة في الأقطار أَمَرَ بتنقية الحرمين منهم .

« وأيضاً : انكشف له ﷺ ما يكون في آخر الزمان فقال : « **إن الدين ليأرز إلى الحجاز** » [1] ، ولا يتمُّ ذلك إلا بألاَّ يكون هناك أحدٌ من أهل سائر الأديان . والله أعلم » [2] .

ويقول العلامة محمد رشيد رضا ـ رحمه الله ـ : « أوجب الإسلام أن تكون جزيرة العرب داره الدينية المحضة ، فقضى على ما كان فيها من الشرك ... وقد ظهر لمسلمي هذا العصر من حكمة الإسلام في هذا ما لم يكن يخطر ببال دولهم القوية من قبله التي تساهلت وقصَّرتْ في تنفيذ الوصية المحمدية ـ بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب ـ فسمحت ببقاء بعض أهل الكتاب في بعض بقاع جزيرة العرب (كاليمن) ثمَّ بوجود بعضهم في (جدة) وهي من الحجاز . ظهر لهم أن أساس السياسة المتفق عليه بين جميع الدول العزيزة هو أن لكل أمة الحقّ في حماية وطنها بحدوده الطبيعية والعرفية ، وما يُعَدُّ سياجاً وحريماً له من سواحله البحرية ، ومن طرق الملاحة والتجارة المؤدية إليه من كل جهة ، وأن الحرب التي تُوْقَد نارها لأجل هذه الحماية ،

---

(1) أخرجه الترمذي في الإيمان : ٣٨٢/٧ وقال : « هذا حديث حسن » مع أن فيه : كثير بن عبدالله ، وهو ضعيف ، وأخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة : « **إن الإيمان ليأرز إلى المدينة** » انظر : « فتح الباري » : ٩٣/٤ ، « صحيح مسلم » : ١٣١/١ . ومعنى (يأرز) أي : ينضمّ ويجتمع .

(2) « حجة الله البالغة » للدهلوي : ٨٠٣/٢ .

ومنع العدوان هي حقٌّ وعَدْل يقرُّه القانون الدولي إذا لم يكن منه بُدٌّ ، ولا يعدُّ منافياً للفضيلة والحقوق الإنسانية ، بل مؤيداً لهما .. » [1] .

ثانياً ـ واجبات الذميين :

إن الحقوق التي يتمتع بها الذميون في دار الإسلام يقابلها واجبات يلتزمون بها تتعلق بخضوعهم للنظام الإسلامي العام في معاملاتهم وعقودهم ونحوها ، وواجبات مالية يدفعونها للدولة الإسلامية التي تقوم بحمايتهم . وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذه الواجبات بالبحث في مواضع متفرقة من كتبه . فنعرض لها في هذه الفقرة .

١ ـ خضوع الذميين للقضاء الإسلامي :

اتفق العلماء على أنه لا يكشف عن أحد من أهل الذمّة الذين أعطوا الجزية فيما يتديَّنون به على قدر ما صولحوا عليه ، ما لم يحدث ضرر على غيرهم .

وأجمعوا على أنّه إن رافَعَهُ إلى القاضي مسلمٌ ، أو رافَعَ هو مسلماً ، وجب على القاضي الحكم بينهما ، وأنه يحكم بما أوجبه دين الإسلام [2] .

هذه جملة اتفق العلماء عليها واختلفوا فيما وراءها مما يتعلق بخضوع أهل الذمّة للقضاء الإسلامي ، وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذه المسألة بالبحث والبيان ، وفرَّق بين ما إذا كان موضوع الدعوى يتعلق بالنكاح ، وما إذا كان يتعلق بغيره كالمعاملات والحدود .

أ ـ **ففي المعاملات والمواريث وسائر العقود** ؛ يخضع أهل الذمّة للقضاء الإسلامي ،

---

(١) انظر : « تفسير المنار » للسيد محمد رشيد رضا : ١٠/٣٧٣ ـ ٣٧٤ .

(٢) انظر : « أدب القاضي » لابن القاص الطبري : ١/١٤١ ، « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (٥٠) ، « تبصرة الحكام » لابن فرحون : ١/٩٦ ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ٢/٩٠٩ .

وتطبق عليهم أحكام الإسلام كالمسلمين إلا في بيع الخمر والخنزير ، فإن ذلك جائز فيما بينهم ، لأنهم يقرُّون على أن تكون مالاً لهم ، ولو لم يجز مبايعتهم وتصرُّفهم فيها والانتفاع بها لخرجت من أن تكون مالاً لهم ، ولَمَا وجب على مستهلكها عليهم ضمان - كما تقدم - وفيما عدا ذلك فإنهم يُحْمَلون على أحكام المسلمين لقوله تعالى : ﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ [1] .

وروي عن النبي ﷺ أنه كتب إلى أهل نجران : **إما أن تذروا الربا وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله** [2] . فجعلهم النبي ﷺ في حَظْر الربا ومنعهم منه كالمسلمين ، قال الله تعالى : ﴿ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ﴾ [3] . فأخبر أنهم منهيون عن الربا وأكل المال بالباطل ، كما قال تعالى : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ [4] . فسوّى بينهم وبين المسلمين في المنع من الربا والعقود الفاسدة المحظورة ، إذ يقاس على الربا كل ما يتعلق بحكم البيوع والإجارات ونحوها من العقود .

ب - وفي الحدود أيضاً : يجب على الإمام أن يحكم بينهم بأحكام المسلمين ، فكلُّ ما وجب على الإمام أن يقيمه على المسلمين فيما أصابوا من الحدود ، وجب عليه أن يقيمه على أهل الذمّة ، غير ما استحلّوا به في دينهم ، كشربهم الخمر وما أشبهه ، فإن ذلك يختلف حالهم فيه وحال المسلمين ، فيعاقب المسلمون على ذلك ، وأهل الذمّة لا يُعَاقَبون عليه ، ما خلا الرجم في الزنا ، فإنه لا يقام عندهم (محمد وأبي

---

(1) المائدة ، الآية (٤٩) .

(2) تقدم آنفاً تخريج الصلح مع أهل نجران . وهذا اللفظ في بعض رواياته عند ابن أبي شيبة مرسلاً .

(3) النساء ، الآية (١٦١) .

(4) النساء ، الآية (٢٩) .

حنيفة وأبي يوسف) على أهل الذمّة ، لأن الأسباب التي يجب بها الإحصان في قولهم : أحدها الإسلام . فأما ما سوى ذلك من العقوبات الواجبات في انتهاك الحرمات ، فإن أهل الذمّة كأهل الإسلام . ويجب على الإمام أن يقيمه عليهم ، وإن لم يتحاكموا إليه ، كما يجب عليه أن يقيمه على أهل الإسلام وإن لم يتحاكموا إليه .

والدليل على ذلك : حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ : أن رسول الله ﷺ رجم يهودياً ويهوديه حين تحاكموا إليه [1] . ولم يجئ أنه ﷺ لم يحكم عليهم إلا لأنهم تحاكموا إليه ، فإن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ إنما أخبر عن فعل النبي ﷺ وحكمه إذْ تحاكموا إليه ، ولم يخبر عن حكمهم عنده قبل أن يتحاكموا إليه ... وإنما حكم النبي ﷺ بالرجم لهما ، لأن ذلك كان الحكم في الزناة في شريعة موسى عليه السلام للمحصن وغير المحصن ، ثمَّ نُسِخ ذلك في شريعتنا ، فجعل الرجم للمحصن والجلد لغير المحصن ، ولا يكون الرجل محصناً بامرأته ، ولا المرأة محصنة بزوجها ، حتى يكونا حُرَّيْن مسلمَيْن بالغَيْن ، قد جامعها وهما بالغان . وممن قال بذلك كلِّه : أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ـ رحمهم الله تعالى ـ [2] .

---

(١) عن عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ : « **أن اليهود جاؤوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلاً منهم وامرأة زنيا . فقال لهم رسول ﷺ : ما تجدون في التوراة ؟ قالوا : نفضحهم ويُجْلَدون . قال عبدالله بن سلام : كذبتم ، إن فيها آية الرجم ، فأتوا بالتوراة فنشروها ، فوضع أحدهم يده على آية الرجم ، فقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال له عبدالله بن سلام : ارفع يدك ، فرفعها فإذا فيها آية الرجم . فأمر بهما رسول الله ﷺ فَرُجِما** » . أخرجه البخاري في الحدود : ١٣٦/١٢ ، ومسلم في الحدود أيضاً : ١٣٢٦/٣ .

(٢) انظر : « الأصل » للإمام محمد : ٢٢١/٥ وما بعدها ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٤٣٦/٢ ، « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ١٤١/٤ ـ ١٤٤ ، « شرح السِّير الكبير » : ٣٠٦/١ ، « المبسوط » : ٣٨/٥ وما بعدها ، « بدائع الصنائع » : ١٥٠٣/٣ ، « أدب القاضي » للخصاف ، ص (٥٩٦ ـ ٦٠١) مع شرح الجصّاص ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٣٩٠/٣ وما بعدها ، « الفتاوى الخيرية لنفع البرية » للرملي : ٩٣/١ ، « البحر الرائق » لابن نجيم : ١٨٨/٦ ، « فتح القدير » : ٤٨٣/٢ ـ ٤٨٥ و ٣٩٩/٧ ،
=

جـ - وأما في النكاح ؛ فإن الإمام محمداً - رحمه الله - يقول : إن كل نكاح يجوز فيما بين المسلمين فهو جائز فيما بين أهل الذمّة ، لأنهم يعتقدون جوازه ، ونحن نعتقد ذلك في حقّهم أيضاً ؛ فإن النبي ﷺ قال : « **بعثت إلى كل أحمر وأسود** »[1] ، وخطاب الواحد خطاب للجماعة . فما توافقنا في اعتقاده يكون ثابتاً في حقهم .

وأما ما لا يجوز من النكاح بين المسلمين ، فإن ذلك أنواع كالنكاح بغير شهود ونكاح المعتدة ونكاح المحارم .. وفيه تفصيل عن أئمة الحنفية - أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزُفَر - وحسبنا هنا الإشارة إلى خضوع الذميين في هذا لأحكام الإسلام .

فقال الإمام محمد : إنهم يُخلّون وأحكامهم ما لم يترافعوا إلى قاضي المسلمين ، فإذا ترافعا أو أحدهما ، فإنه يحكم بينهما بحكم الإسلام إلا في النكاح بغير شهود ، لأنه جائز عندهم وهم يتديّنون به ، وقد أُمِرْنا بتركهم وما يدينون إلا ما استثني من عقودهم - كالربا - وهذا غير مستثنى منها فيصح في حقهم ، ولأن الشهادة ليست بشرط في بقاء النكاح على الصحة بدليل أنه لا يبطل بموت الشهود ، فلا يجوز أن تكون شرط ابتداء العقد في حقّ الكافر ، لأن في الشهادة معنى العبادة . وما عداه من الأنكحة الفاسدة فإنه يفرّق بينهما فيه .

وأما أبو حنيفة - رحمه الله - فذهب إلى أنه لا يحكم بين أهل الذمّة إلا أن يترافعا ويرضيا جميعاً ، فعندئذٍ نحملهما على أحكام الإسلام إلا في النكاح بغير شهود ، والنكاح في العدة من ذمي ، وكذلك إذا أسلموا فإنهم يقرّون على أنكحتهم .

=

« إرشاد الأمة إلى أحكام الحكم بين أهل الذمّة » للشيخ محمد بخيت المطيعي ، ص (١٨) وما بعدها . وقارن بـ « معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام » للطرابلسي ، ص (٣٦) .

(١) قطعة من حديث « **أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي ...** » أخرجه البخاري في التيمم : ٤٣٦/١ وفي مواضع أخرى ، ومسلم في المساجد : ٣٧٠/١ .

وقال أبو يوسف : يحملون على أحكامنا وإن أبَوا إلا في النكاح بغير شهود ، وذهب الإمام زُفَر إلى أن كل نكاح فَسَد بين المسلمين فسد في حقِّ أهل الذمّة ، حتى لو أظهروه يعترض عليهم ويحملون على أحكامنا وإن لم يترافعوا إلينا ، وكذا إذا أسلموا يفرَّق بينهما [1] .

وقال الإمام مالك : يخضع أهل الذمّة للقضاء الإسلامي ، فيحملون في البيوع والمعاملات والحدود على حكم الإسلام إلا في الزنا ، فإنه لا يحكم به فيما بينهم ، فإن ترافعوا إلى القاضي المسلم كان مخيَّراً ، إن شاء حكم وإن شاء ترك . فإن حكم بينهم حكم بحكم الإسلام ، وإنما حكم النبي ﷺ بالرجم على اليهودي لأنه لم يكن له ذمة يومئذ .

وقال : الذمي إذا سَرَق قُطِع ، وكذلك إذا قتل أو قطع يد ذمي ، اقتصَّ منه ، وإذا زنى لم يُحَدّ ويردّ إلى أهل دينه ، فإن أعلن ذلك عزَّره الإمام .

وقال : إذا تظالم أهل الذمّة في مواريثهم : لم يُعْرَض لهم ، ولا أحكم لهم فيما بحكم دينهم وإن تظالموا . لكن إن رضوا بحكمنا حكم بينهم بحكمنا . وإذا طلّق الذمي امرأته ثلاثاً فَرَفَعَتْهُ إلى الإمام ، لم يَعْرِض لهما حتى يرضيا بحكمنا ، فإن رضيا فالقاضي مخيَّر ، وإن حكم بينهما حكم بحكم الإسلام [2] .

---

(١) انظر بالتفصيل مع الأدلة : « الجامع الصغير » للإمام محمد ، ص (١٥٠ ـ ١٥١) مع شرحه ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٨٨ ـ ١٩٠) ، « المبسوط » : ٥/٣٨ ـ ٤٣ ، « بدائع الصنائع » : ٣/١٥٠٠ وما بعدها ، « فتح القدير » : ٢/٤٨٣ ــ ٤٨٥ ومعه « العناية على الهداية » نفسه ، « تبيين الحقائق » : ٢/١٧١ ـ ١٧٣ ، « البحر الرائق » : ٣/٢٢٢ وما بعدها ، « حاشية ابن عابدين » : ٣/١٨٤ وما بعدها ، « أدب القاضي » للخصاف ، ص (٥٩٧ ـ ٦٠٠) مع شرحه للجصّاص ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٣/٣٩٠ ـ ٣٩٣ ، « أحكام القرآن » : ٢/٤٣٤ ــ ٤٣٨ ، « إرشاد الأمة إلى أحكام الحكم بين أهل الذمّة » ص (٦) وما بعدها .

(٢) « مختصر اختلاف العلماء » للجصّاص : ٣/٣٩١ . وانظر أيضا : « البيان والتحصيل » : ٤/١٨١ ــ ١٨٦ =

وقال الإمام الشافعي : الذي أحفظ من قول أصحابنا وقياسه أنهم لا ينظرون فيما بين أهل الكتاب ولا يكشفونهم عن شيء من أحكامهم فيما بينهم ، وأنهم لا يُلْزِمون أنفسهم الحكم بينهم إلا أن يتدارؤوا هم والمسلمون ، فإن فعلوا فلا يجوز أن يحكم لمسلمٍ ولا عليه إلا مسلمٌ يحكم بحكم الإسلام ، وكذلك لو ترافعوا إلى حكامنا هم ومستأمن لا يرضى حكمهم ، أو أهل ملة وملة أخرى لا ترضى حكمهم ، وإن تداعوا إلى حكامنا فجاء المتنازعون معاً متراضين ؛ فالحاكم بالخيار ، إن شاء حكم وإن شاء لم يحكم ، وأحبُّ إلينا أن لا يحكم ، فإن أراد الحكم بينهم قال لهم قبل أن ينظر فيه : إني إنما أحكم بينكم بحكمي بين المسلمين ، ولا أجيز بينكم إلا شهادة العدول المسلمين ، وأُحرِّم بينكم ما يحرم في الإسلام من الربا وثمن الخمر والخنزير ، وإذا حَكَمْتُ في الجنايات حكمتُ بها على عواقلكم برضا العاقلة .

والحجة في ذلك : قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ [1] . فهي على المتنازعين لا على بعضهم دون بعض ، مع قوله تعالى : ﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [2] .

و ٢٩٣/٩ ، « المقدمات الممهدات » : ١٥٦/٢ وما بعدها ، « تبصرة الحكام » لابن فرحون : ٩٦/١ ، « القوانين الفقهية » لابن جزيء ، ص (٣٠٧) ، « الكافي » : ٤١٨/١ ، « التمهيد » كلاهما لابن عبدالبر : ٣٨٥/١٤ وما بعدها ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٦٢٠/٢ ـ ٦٢٣ ، « تفسير القرطبي » : ١٧٩/٦ و ١٨٤ ـ ١٨٦ ، « شرح السِّيَر الكبير » : ٣٠٦/١ وفيه يقول : « قال أهل المدينة : لا يقام عليهم ـ أهل الذمّة ـ الحدود ، كالزنا والسرقة ، ولكن يرفعون إلى حاكمهم ليقيمها عليهم . وذلك مرويٌّ عن عليّ ﷺ » .

(١) سورة المائدة ، الآية (٤٢) .

(٢) سورة المائدة ، الآية (٤٩) .

قال الشافعي ـ رحمه الله ـ : فسمعتُ من أرضى علمه يقول : وأن احكم بينهم إن حكمتَ ... [1] .

وقال الحنابلة : إذا تحاكم إلينا مسلم مع ذمي وجب الحكم بينهم ، لأن علينا حفظ الذمي من ظلم المسلم ، وحفظ المسلم منه .

وإن تحاكم بعضهم مع بعض ، أو استعدى بعضهم على بعض ، خُيِّر الحاكم بين الحكم بينهم والإعراض عنهم ، فإن حكم بينهم لم يحكم إلا بالإسلام ، وإذا استعدت المرأة على زوجها في طلاق أو ظهار أو إيلاء ، فإن شاء حكم لها وإن شاء تركها ، فإن حضر زوجها حكم عليه بما يُحْكم على المسلم في مثل ذلك [2] .

ويُقَرّ أهل الذمّة على الأنكحة الفاسدة بشرطين ؛ أحدهما : ألا يتحاكموا إلينا ، فإن تحاكموا إلينا لم نقرّهم على ما لا مساغ له في الإسلام ، والثاني : أن يعتقدوا إباحة ذلك في دينهم ، فإن كانوا يعتقدون تحريمه وبطلانه : لم نقرّهم عليه ، كما لا نقرهم على الربا وقتل بعضهم بعضاً وسرقة أموال بعضهم . وقد رجم رسول الله ﷺ اليهوديين لما زنيا [3] .

---

(١) « الأم » للشافعي : ٧/٣٨ ـ ٣٩ . وانظر أيضاً : ٤/١٨٣ و ٦/١٢٤ وما بعدها ، « أدب القاضي » لابن القاص الطبري : ١/١٤٢ ـ ١٤٤ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٨/٢٠١ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٣٢٧ ، « مغني المحتاج » : ٤/١٢٧ ـ ١٢٨ ، « حاشية البجيرمي على المنهج » : ٤/٢٥٤ ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصّاص : ٣/٣٩٢ .

(٢) « المغني » لابن قدامة : ١٠/٦١٣ ـ ٦١٤ .

(٣) « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ١/٣٩١ . وانظر مذهب الحنابلة بالتفصيل مع الأدلة أيضاً في « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (١٢٢) وما بعدها ، « المبدع » : ٣/٤٢٩ ـ ٤٣٠ ، « كشاف القناع » : ٣/١١٧ و ١٣٠ ـ ١٣١ .

٢ ـ الجزية :

تمهيد:

إن وضع الجزية على الشعوب المغلوبة عادة مألوفة منذ عهد طويل قبل الإسلام ، ففي عهد سليمان بن داود ﷺ كان سكان فلسطين الذين بقوا فيها غرباء بين الإسرائيليين يبذلون الجزية ـ كما ورد في سِفْر الملوك ـ

وكان الرومان والفرس يجتبون الجزية أيضاً .

وقد سلك المسلمون سبيل من سبقهم في هذه الوسائل المالية بعد أن صبغها الإسلام بصبغة خاصة وجعلها عنواناً على الخضوع العام للنظام الإسلامي ، وكان هذا يغلب على الجانب المالي ، فكان المسلمون يصالحون على الجزية ويعفون فريقاً منهم منها فيأخذونها باسم الصدقة ـ كبني تغلب ـ وقد يسقطونها عنهم لأسباب أخرى [(١)] .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ الجزيةَ مبيناً حقيقتها ومشروعيتها وطريقة أخذها والرفق الواجب بأهل الذمّة عند أدائها ، والحالات التي تسقط فيها ، مما سنلمع إليه بإيجاز .

أ ـ تعريف الجزية :

الجِزْيَة في اللغة : مشتقة من الجزاء . وهو المكافأة على الشيء . يقال : جزاه به وعليه جَزَاءً . وجَازَاه مُجَازاةً وجِزَاء . وتجازى دَيْنَه ، وبدَيْنِه : تَقَاضَاه . وجزى الشيءُ يجزي : كفى وقضى . وهي على وزن فِعْلَة لأنها تدل على الهيئة . أي هيئة أخذ المال . والجمع جِزَىً وجِزْيٌ وجُزَىً وجِزَاءٌ [(٢)] .

---

(١) انظر : « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (١٢٦) .

(٢) انظر : « الصِّحاح » : ٦/٢٣٠٢ ــ ٢٣٠٣ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ١/٤٩٠ ، « المصباح المنير » : ١/١٠٠ ، « لسان العرب » : ١٤/١٤٣ وما بعدها ، « النهاية في غريب الحديث » : ١/٢٧٠ ــ =

وفي الاصطلاح الفقهي : يطلق الإمام محمد بن الحسن على « الجزيةِ » خراجَ الرؤوس ، أي الجزية التي توضع على الرؤوس ،وذلك أن الخراج قد يكون على الشخص وقد يكون على الأرض ، ولكنه إذا أطلق ينصرف إلى خراج الأرض ، ولا يطلق على الجزية إلا مقيَّداً فيقال : خراج الرأس [(١)] .

ولذلك عرفها **فقهاء الحنفية** بأنها : المال الذي يوضع على الذمي [(٢)] . أو اسم لما يؤخذ من أهل الذمّة . سمِّيت بذلك لأنها تجزئ الذميّ عن القتل ، فإنه إذا قبلها سقط عنه القتل ، لأن الله تعالى جعل إعطاءها ـ عند عدم الإسلام ـ سبباً لمنع القتل [(٣)] .

وعرّفها المالكية بأنها : ما أُلزمَ الكافرُ من مالٍ لأمْنه ، باستقراره تحت حكم الإسلام وصَوْنه [(٤)] .

وفقهاء الشافعية يطلقون الجزية على عقد الذمّة وعلى المال الملتزم به . ولذلك قالوا في تعريفها : عقد تأمينٍ ومعاوضة وتأبيدٍ من الإمام أو نائبه ، على مالٍ مقدَّرٍ يؤخذ من الكفّار كلَّ سنة برضاهم في مقابلة سكنى دار الإسلام [(٥)] . وقال الحصني :

=

٢٧١ ، « مجمع بحار الأنوار » : ١/٣٥٨ ـ ٣٥٩ .

(١) انظر : « الأصل » للإمام محمد ، ص (١٥٢ و ٢٦٣) ، « المبسوط » : ١٠/٧٧ ، « فتح القدير » : ٤/٣٦٧ .

(٢) انظر : « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي : ١/٣٨٣ ، « المُغْرِب » للمطرِّزي : ١/١٤٣ .

(٣) انظر : « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٤٤ ، « فتح القدير » : ٤/٣٦٧ مع « العناية على الهداية » في الموضع نفسه ، « الاختيار لتعليل المختار » : ٤/٢١٥ ، « البحر الرائق » : ٥/١١٩ ، « مجمع الأنهر » : ١/٦٦٩ ، « أنيس الفقهاء » ص (١٨٢) .

(٤) « حدود ابن عرفة » بشرح الرصّاع : ١/٢٢٧ ونقله صاحب « جواهر الإكليل » : ١/٢٦٦ ، و « مواهب الجليل » : ٢/٣٣٢ ، والدسوقي في « حاشيته على الشرح الكبير » : ٢/٢٠١ ، وانظر : « الشرح الصغير على أقرب المسالك » : ٣/٥٢ ـ ٥٣ .

(٥) انظر : « مغني المحتاج » : ٤/٢٤٢ ، « نهاية المحتاج » : ٨/٨٥ ، « مواهب الصمد في حل ألفاظ الزُّبَد » : ٢/٦٢٩ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ص (٢٤٢) ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٢/٤٥٦ ـ ٤٥٧ .

هي المال المأخوذ بالتراضي لإسكاننا إياهم في ديارنا ، أو لحَقْن دمائهم وذراريهم وأموالهم ، أو لكفّنا عن قتالهم [1] .

وعرّفها **الحنابلة** بأنها : ما يؤخذ من الكفار على إقامتهم تحت أيدي المسلمين [2] .

ب ـ سبب وجوب الجزية :

ألمحنا فيما سبق إلى أن سبب وجوب الجزية هو عقد الذمّة ، الذي شرع سبيلاً للدعوة إلى الإسلام بسبب سكنى غير المسلمين في دار الإسلام والاختلاط بهم . فليس المقصود من الجزية أخذ المال لإقرار الكفار على شركهم أو الرضى بكفرهم .

ولذلك يقول السَّرْخَسِيّ في « شرح السِّير الصغير » : إن الذميَّ إذا سكن في دار الإسلام ، فما دام مُصِرّاً على كفره لا يخلى عن صغار وعقوبة وذلك بالجزية التي تؤخذ منه ، ليكون ذلك دليلاً على ذلّ الكافر وعزّ المؤمن . ثمَّ يأخذ المسلمون الجزية منه خَلَفاً عن النُّصرة التي فاتت بإصراره على الكفر ؛ لأن مَنْ هو من أهل دار الإسلام يجب عليه القيام بنصرة الدار ، وهم لا يصلحون للقيام بهذه النصرة بأبدانهم ، لأنهم يميلون إلى أهل الدار المعادية فيشوشون علينا أهل الحرب ، لذلك يؤخذ منهم المال ليُصْرَفَ إلى المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدار . ولهذا يختلف المال المأخوذ باختلاف حال الذمي في الغنى والفقر ، فإنه مُعْتَبَرٌ بأصل النصرة . والفقير لو كان مسلماً كان ينصر الدار راجلاً ، ووسط الحال ينصرها راكباً ، (بآلة الجهاد) ، والفائق في الغنى يجاهد ويساعد غيره . فما كان خَلَفاً عن النصرة يتفاوت بتفاوت الحال أيضاً [3] .

---

(١) « كفاية الأخيار في حلّ غاية الاختصار » للحصني : ٤٠٧/٢ . وقال الماوردي : الجزية والخراج حقّان أوصل الله سبحانه وتعالى المسلمين إليهما من المشركين . يجتمعان من ثلاثة أوجه ، ويفترقان من ثلاثة أوجه ، ثمَّ تتفرع أحكامهما . ثمّ ذكر أوجه الاتفاق والافتراق . انظر : « الأحكام السلطانية » ص (١٤٢) .

(٢) « الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي » : ٧٧٧/٣ ، « المبدع » : ٤٠٤/٣ ، « كشاف القناع » : ١٠٨/٣.

(٣) « المبسوط » : ٧٨/١٠ .

ولا يتنافى هذا مع قول بعض علماء الحنفية من أنها وجبتْ أيضاً عقوبة دنيوية على كفرهم الذي هو سبب لقتالهم ومحاربتهم لنا ، فَيُدْفع ذلك بإضعافهم بأخذها منهم [1] .

جـ ـ شروط وجوب الجزية :

قال الإمام محمد : « لا تؤخذ من نساء أهل الذمّة ، ولا من صبيانهم جزية رؤوسهم . ولا تؤخذ من الأعمى من أهل الذمّة ، ولا من المُقْعَد ، ولا من المجنون المغلوب على عقله ، ولا من الزَّمِنِ ولو كان الواحد منهم موسراً ، ولا من الشيخ الكبير الفاني الذي لا يستطيع أن يعمل ، ولا من المحتاج الذي لا يقدر على شيء ، لا يؤخذ من أحد منهم جزية رأسه .

ولو أن فقيراً غير محترف أصاب مالاً في أول السنة أو في آخرها وَضَعْتُ عليه الجزية لتلك السنة .

ويؤخذ من قسِّيسيهم ورهبانهم وأصحاب الصوامع منهم ، إذا كان لهم مال ، أُخِذت منهم الجزية . ولا يؤخذ من عبدٍ ذميّ ، ولا من مدبَّر ، ولا من مكاتب جزيةُ رأسه . ولا يؤخذ من مواليهم عنهم شيء » [2] .

ففي هذا إشارة إلى شروط وجوب الجزية ، وقد فصَّل هذه الجملة من الشروط الإمام الكاسانيُّ فقال : **وأما شرائط وجوب الجزية فأنواع :**

منها : العقل ، ومنها البلوغ ، ومنها الذكورة ؛ فلا تجب على الصبيان والنساء

---

(١) انظر : « فتح القدير » : ٣٧٠/٤ و ٣٧٥ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٢/٩ ـ ٤٣٣٣ . وانظر : « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ١٧/١ ـ ٢٢ .

(٢) انظر : « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٥٢ و ٢٦٣ ـ ٢٦٤) ، « مختصر الطَّحاوي » ، ص (٢٩٤) ، « المبسوط » : ٧٩/١٠ ـ ٨٠ ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٩٦/٣ .

والمجانين ، لأن الله سبحانه وتعالى أوجب الجزية على مَنْ هو من أهل القتال بقوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ ﴾ . والمقاتلة مفاعلة من القتال فتستدعي أهلية القتال من الجانبين . فلا تجب على مَنْ ليس من أهل القتال ، وهؤلاء ليسوا من أهل القتال ، فلا تجب عليهم .

ومنها : **الصحة** ، فلا تجب على المريض إذا مرض السَّنَةَ كلَّها ، لأن المريض لا يقدر على القتال . وكذلك إن مرض أكثر السنة . وإن صحَّ أكثر السنة وَجَبَتْ ، لأن للأكثر حكم الكل .

ومنها : **السلامة عن الزمانة والعمى والكِبَر** - في ظاهر الرواية - فلا تجب على الزَّمِن والأعمى والشيخ الكبير ، وروي عن أبي يوسف أنها ليست بشرط وتجب على هؤلاء إذا كان لهم مال ، والصحيح جواب ظاهر الرواية ، لأن هؤلاء ليسوا من أهل القتال عادة . وكذا الفقير الذي لا يعتمل ولا قدرة له ، لأن مَنْ لا يقدر على العمل لا يكون من أهل القتال .

وأما أصحاب الصوامع ؛ فعليهم الجزية إذا كانوا قادرين على العمل ، لأنهم من أهل القتال ، فعدم العمل - مع القدرة على العمل - لا يمنع الوجوب .

ومنها : **الحرية** ؛ فلا تجب على العبد ، لأنه ليس من أهل مِلْك المال [1] .

---

(١) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٩/٤٣٣٠ - ٤٣٣١ . وانظر أيضاً بالتفصيل مع الأدلة « الخراج » ص (١٣١ - ١٣٢) ، « تحفة الفقهاء » : ٣/٥٢٧ - ٥٢٨ ، « فتح القدير » : ٤/٣٧٢ - ٣٧٤ ، ومعه « العناية على الهداية » في الموضع نفسه ، « الاختيار لتعليل المختار » : ٤/٢١٧ - ٢١٨ ، « مختصر القدوري مع اللباب » : ٤/١٤٥ ، « مجمع الأنهر » : ١/٦٧١ - ٦٧٢ ، « تبيين الحقائق » : ٣/٢١٨ - ٢١٩ ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٩٩ - ٢٠١ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٤٥ - ٢٤٦ ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٣/٩٦ .

والأصل فيمن تجب عليه الجزية ومن لا تجب عليه : هو ما رواه أبو عُبَيْد القاسم ابن سلاَّم عن أسلم مولى عمر بن الخطاب ﷺ أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية ولا يضربوها على النساء والصبيان ، ولا يضربوها إلا على مَنْ جَرَتْ عليه الموسى [1] يعني البالغ .

وأجمع العلماء على أن الجزية تؤخذ من الرجل البالغ العاقل الصحيح البدن الموسر إذا كان حُرّاً ، فقال ابن المنذر : وأجمعوا على أنه لا تؤخذ الجزية من صبي ولا امرأة ، وأنه لا جزية على العبيد ، وأنه لا جزية على المسلم إذا كان حُرّاً واختلفوا بعد ذلك في بعض الجزئيات والصور ، كقول الشافعي في أحد أقواله أنها تجب على مَنْ لا كسب له منهم ، مع قول الأئمة الثلاثة بعدم وجوبها عليه ، وحسبنا هذه الإشارة دون الدخول في كثير من التفاصيل التي تراجع في مظانّها [2] .

د ـ وقت وجوب الجزية :

تجب الجزية عند الإمام محمد وأبي حنيفة وأبي يوسف بأول السنة التي تعقد فيها الذمّة للذميّ ، لأنها تجب لحقن الدم وعصمة النفس في المستقبل ، فلا تؤخر إلى آخر السنة ، أما وقت وجوب الأداء فهو آخر السنة ولكن تؤخذ شهراً فشهراً ، كل شهر بقسطه عند الإمام محمد ـ رحمه الله ـ . وقال أبو يوسف : كل شهرين [3] .

---

(١) « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٤٧) .

(٢) انظر : « اختلاف الفقهاء » ص (٢٠٣ ـ ٢٠٨) ، « الميزان الكبرى » : ١٨٤/٢ ، « الإجماع » لابن المنذر ، ص (٧١) ، « مراتب الإجماع » ص (١١٤ ـ ١١٥) ، « الكافي في فقه أهل المدينة » : ٤١٣/١ ، « القوانين الفقهية » ص (٢٦٤) ، « الأم » : ٩٨/٤ ، « روضة الطالبين » : ٢٩٩/١٠ ـ ٣٠٢ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٥/٤ ـ ٢٤٦ ، « المغني » : ٥٧٢/١٠ ـ ٥٧٧ ، « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٦٥٩/٢٨ ـ ٦٦٣ ، « أحكام أهل الذمّة » : ٤٢/١ ـ ٥٠ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (٢٥٢ ـ ٢٥٣) ، « تفسير القرطبي » : ١١٠/٨ ـ ١١٢ ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ٢٦٢/١ ـ ٢٦٣ .

(٣) انظر : « الأصل » كتاب السِّيَر ، ص (٢٦٣ ـ ٢٦٤) ، « المبسوط » : ٨٢/١٠ ، « بدائع الصنائع » :
=

وقال المالكية والشافعية والحنابلة : تؤخذ الجزية في آخر الحول ، لأن النبي ﷺ كتب إلى أهل اليمن أن يُؤخذ من كل حالم في كل سنة دينار [1] . ولأنه مال يتكرر بتكرار الحول ، أو يؤخذ في آخر كل حول ، فلم يجب بأوله [2] .

هـ ـ أنواع الجزية ومقدارها :

قال الإمام محمد وفقهاء الحنفية بعامة : الجزية على نوعين ، (الأول) : جزية توضع بالتراضي والصلح عليها . وهذه تتقدر بما وقع عليه الصلح ، فلا يزاد عليها ، تحرزاً عن الغدر .

وأصل ذلك هو صلح النبي ﷺ لأهل نجران ـ كما تقدم ـ وصلح عمر بن الخطاب ﷺ لبني تغلب على أن يؤخذ من كلٍّ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم من المال الواجب .

(والثاني) : جزية يبتدئ الإمام وضعها عليهم إذا غلب عليهم وأقَرَّهم على أملاكهم وجعلهم ذمة . وذلك على ثلاثة مراتب ، لأن أهل الذمّة ثلاث طبقات ؛ فيضع على الأغنياء ثمانية وأربعين درهماً [3] ، وعلى الوسط أربعة وعشرين ، وعلى

= ٤٣٣١/٩ ، « فتح القدير » : ٣٦٨/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٤٤/٢ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٩٧/٤ ـ ١٩٨ ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ١٠٠/٣ ـ ١٠١ .

(١) أخرجه الشافعي في « المسند » : ١٢٩/٢ مرسلاً ، وتقدم تخريجه فيما سبق ص (٤٤١) ، تعليق (٥) .

(٢) انظر : « الكافي » لابن عبدالبر : ٤١٣/١ ، « الشرح الصغير » للدردير : ٥٦/٣ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٧٧/١٨ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٦/٤ ، « المغني » : ٥٦٨/١٠ ، « كشاف القناع » : ١١٢/٣ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٩٤/٢ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٥٠) ، « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ٣٩/١ ـ ٤٢ ، « أقضية الرسول ﷺ » ص (٣١٩) ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ٢٦٤/١ .

(٣) الدرهم في النقد يعادل ٢,٩٧٥ غراماً من الفضة . والدينار يعادل ٤,٢٥ غراماً من الذهب . انظر : تفصيلاً لذلك في « الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان » لابن الرفعة ، ص (٤٩) وما بعدها مع تعليقات المحقق ، « الخراج والنظم المالية » د. محمد ضياء الدين الريس ، ص (٣٥١) وما بعدها .

الفقير المعتمل اثني عشر درهماً ، وهذا مروي عن عمر ﷺ بمحضر من الصحابة [(١)] ، فكان ذلك كالإجماع [(٢)] . فإذا أُخذت الجزية من الذمي وكان له أموال من الغنم والبقر والإبل والخيل وأموال التجارة ، فلا يؤخذ منها شيء [(٣)] .

وأجمع العلماء على أن من حلَّ قبول الجزية منه ، إذا أعطى جزيته أربعة دنانير فصاعداً أو خمسين درهماً مع أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام ، أنه ليس للإمام أن يمتنع من ذلك ، ثمَّ اختلفوا فيما كان أقلَّ من ذلك :

فقال الإمام مالك : في جزية العنوة أربعة دنانير على أهل الذهب ، وأربعون درهماً على أهل الفضة ، الغني والفقير سواء ، لا يزاد ولا ينقص .

وعند بعض المالكية : يدفع الفقير حسب طاقته وإلا سقطت عنه ، وروي عنهم أنه القول الأخير للإمام مالك ـ رحمه الله ـ .

وقال الشافعي : دينار على الغني والفقير . **وقال يحيى بن آدم** : الجزية على مقدار الاحتمال بغير تحديد . **وحُكِي عن الحسن بن صالح** أنه لا تجوز الزيادة على ما قرره عمر ﷺ . وقال غيره : يجوز الزيادة والنقصان على حسب الطاقة .

---

(١) رواه الإمام محمد بلاغاً في « الأصل » : ١٨٤/٢ ، وفي « السِّير » ص (١٥٢) ، وأخرجه أبو يوسف في « الخراج » ص (٣٩) ، وأبو عُبَيْد ، ص (٥٠) ، وابن أبي شيبة : ٥٧٤/١٤ ، والبيهقي : ١٩٦/٩ مرسلاً . ورواه موصولاً : ابن سعد في « الطبقات » : ٢٨٣/٣ ضمن قصة مطولاً ، وابن زنجويه : ١٥٩/١ ، والأثر بمجموع طرقه يرتقي إلى درجة الحسن . « نصب الراية » : ٤٤٧/٣ ـ ٤٤٨ ، « عصر الخلافة الراشدة » د. أكرم ضياء العمري ، ص (١٧٠) .

(٢) انظر : « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٥٢ و ٢٦٥ ـ ٢٦٦) ، « الجامع الصغير » ، ص (١٠٥) ، « المبسوط » : ٧٨/١٠ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٣١/٩ ـ ٤٣٣٢ ، « فتح القدير » : ٣٦٨/٤ ـ ٣٦٩ ، « مختصر الطَّحاوي » ، ص (٢٩٤) ، « الاختيار لتعليل المختار » : ٢١٥/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٤٤/٢ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٨٦/٣ ـ ٤٨٧ ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ٩٦/٣ ـ ٩٨.

(٣) « الأصل » ص (١٥٢) ، « السِّير الكبير » : ٢١٥٠/٥ ، « المبسوط » : ٨٠/١٠ .

وعن الإمام أحمد روايات : إحداها تتفق مع مذهب الحنفية ، والثانية : أنها موكولة لرأي الإمام . والرواية الثالثة : أنها مقدرة الأقلّ دون الأكثر [1] .

و ـ سقوط الجزية :

وتسقط الجزية بعد وجوبها بأسباب أربعة عند الإمام محمد بن الحسن :

(**أحدها**) **الإسلام** : فإذا أسلم الذمي في آخر السنة ، أو بعدما مضت السنة و لم تؤخذ منه الجزية ، أو بقي عليه منها شيء ، فلا تؤخذ منه بعد إسلامه ، وتسقط عنه ، لقوله ﷺ : « **ليس على مسلم جزية** » [2]. ولأن الجزية كانت عقوبة على الكفر وسبيلاً للإسلام وبدلاً عن النصرة ، فإذا أسلم سقطت عنه العقوبة وصار من أهل النصرة . والجزية ليست دَيْناً عليه كسائر الديون ، وإنما هي خراج رأسه ، فمتى أسلم سقطت عنه .

---

(١) انظر بالتفصيل مع الأدلة : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٠٨ ــ ٢١١) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٨٦/٣ ـ ٤٨٧ ، « الإفصاح » : ٢٩٢/٢ ـ ٢٩٣ ، « الأم » : ١٠١/٤ ــ ١٠٢ ، « روضة الطالبين » : ٣١١/١٠ ــ ٣١٤ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٥٠) ، « المدونة » : ٤٦/٣ ، « الكافي » لابن عبدالبر : ٤١٣/١ ـ ٤١٤ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٨/١ ، « الشرح الصغير » للدردير : ٥٦/٣ ، « المغني » لابن قدامة : ٥٦٦/١٠ ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٦٤) وما بعدها ، « أحكام القرآن » للجصّاص : ٩٦/٣ ـ ٩٧ ، « تفسير القرطبي » : ١١١/٨ ـ ١١٢ ، « زاد المعاد في هدي خير العباد » : ١٥٥/٣ ـ ١٥٨ ، « مجموع فتاوى ابن تيمية » : ٢٥٣/١٩ و ٣٥٠/٣٥ ، « أحكام أهل الذمّة » : ٢٦/١ وما بعدها ، « الخراج » ليحيى بن آدم ، ص (٦٦) ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٤٩ ـ ٥٣) .

(٢) أخرجه أبو داود في الخراج ، باب في الذمي يسلم : ٢٥٥/٤ ، والترمذي في الزكاة ، باب ليس على المسلمين جزية : ٢٧٦/٣ ، والإمام أحمد : ٢٢٣/١ و ٢٨٥ ، والدارقطني : ١٥٦/٤ و ١٥٧ ، والبيهقي : ١٩٨/٩ ــ ١٩٩ ، والبغوي في « شرح السنة » : ١٧٥/١١ ــ ٣٦ ، وابن أبي شيبة : ١٩٧/٣ ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ١٩٢/٧ ، وأخرجه أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٥٨) مرسلاً ، وابن الجارود في « المنتقى » ص (٣٧٣) . والحديث أعلّه ابن القطان بقابوس بن أبي ظبيان فقال : قابوس ضعيف وربما ترك بعضهم حديثه . انظر : « نصب الراية » : ٤٥٣/٣ . وقال الترمذي : « والعمل على هذا عند عامة أهل العلم ، أن النصراني إذا أسلم وضعت عنه جزية رقبته .. » .

(**الثاني**) **الموت** ؛ فإذا مات الذمي وهو كافر ، وترك مالاً ، فلا تؤخذ الجزية من تركته ولا من الورثة ، بل توضع عنه وليس عليه شيء ، لما تقدم من المعاني آنفاً ، ولأنها أيضاً صِلَةٌ لا تتم إلا بالقبض وتسقط بالموت قبل التسليم .

(**الثالث**) **إذا طرأ على الذمي آفة** ؛ تمنع وجوب الجزية ، كأن صار أعمى أو فقيراً لا يقدر على شيء ، وقد بقي عليه شيء منها ، فإنه لا يؤخذ بذلك وتسقط عنه .

(**والرابع**) : **إذا اجتمعت جزية سنين** ، فتسقط عنه لما سبق ، وتؤخذ منه فقط جزية تلك السنة التي هو فيها ، إن كان لم يؤدِّ ذلك من عذر كمرض أصابه . أما إن لم يكن له عذر فيؤخذ أيضاً بما مضى ، قياساً على خراج الأرض الذي لا يسقط بالتأخير . وهذا أيضاً رأي أبي يوسف .

وقال الإمام أبو حنيفة : لا يؤخذ إلا خراج السنة التي هو فيها مطلقاً ، لأنها وجبتْ بطريق العقوبة ، والعقوبات حقٌّ لله تعالى إذا اجتمعتْ تداخلتْ ، ولا ينبغي قياسها على خراج الأرض [1] .

وقال جمهور العلماء بسقوط الجزية عمن أسلم وقد وجبت عليه وكذلك إذا مات ، وقال الشافعي لا تسقط الجزية بالإسلام أو الموت إذا مرَّ على ذلك سنة . وكذلك قال الشافعية والحنابلة بعدم سقوطها بمضي المدة كقول أبي حنيفة . وما خلا ذلك فيكاد الإجماع ينعقد على ما تقدم آنفاً [2] .

---

(١) انظر : « الأصل » ص (١٥٣ و ٢٦٣) ، « السِّير الكبير » : ٢١٣٧/٥ ـ ٢١٣٨ ، « المبسوط » : ٧٩/١٠ ـ ٧٢ ، « الخراج » ص (١٣٢) ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٢/٩ ـ ٤٣٣٤ ، « فتح القدير » : ٣٧٤/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٧٨/٣ ـ ٢٧٩ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٤٦/٢ ، « أحكام القرآن » للجصَّاص : ١٠٠/٣ ـ ١٠١ ، « روضة القضاة » : ٢٢٥٣/٢ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٨٧/٣ ـ ٤٨٨ ، « مشكل الآثار » : ١٩٤/٧ .

(٢) انظر : « المدونة » : ٢٨٢/١ ، « الأم » : ١٢٣/٤ ، « أحكام أهل الذمّة » : ٣٩/١ و ٥٧ ـ ٦٠ ، =

٣ ـ الخراج :

الخراج هو الواجب الثاني في التكاليف المالية على الذميين تجاه الدولة الإسلامية مقابل ما يتمتعون به . وقد تناوله الإمام محمد بالبحث ، فتجدر الإشارة إلى أهم مسائله بإيجاز .

أ ـ تعريف الخراج :

الخراج في اللغة : يطلق على الكراء والغلّة ، وعلى الإتاوة تؤخذ من الأموال . ويجمع على أَخْراجٍ وأَخَارِيْج وأَخْرِجَةٍ . وهي كلمة عربية جاء استعمالها في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف [1] .

وفي الاصطلاح الفقهي : هو ما يوضع على الأرض غير العُشْرية من حقوق تؤدَّى عنها إلى بيت المال .

وفي الإطلاق الأعم عند الحنفية هو كل ما يأخذه السلطان ، فيقع على ضريبة الأرض والجزية ومال الفيء . وفي الغالب يختص بضريبة الأرض [2] . وهو من الحقوق التي تجب على أهل الذمّة [3] .

=

« مراتب الإجماع » ص (١٢٠) ، « اختلاف الفقهاء » ص (٢١١ ــ ٢١٣) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٨٧/٣ ـ ٤٨٨ ، « شرح السنة » للبغوي : ١٧٥/١١ وما بعدها ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٥٨ ـ ٦٣) ، ولابن زنجويه : ١٧٢/١ ـ ١٧٨ ، « المسائل الفقهية التي انفرد بها الإمام الشافعي » : لابن كثير ، ص (١٩٤) .

(١) انظر : « الصِّحاح » : ٣٠٩/١ ، « لسان العرب » : ٢١٥/٢ ــ ٢٥٢ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ٣٢/٢ ، « الزاهر » للأزهري ، ص (٢٠٨ و ٣٥٦) ، « مفردات غريب القرآن » ص (١٤٥) .

(٢) انظر : « فتح القدير » : ٢٨٣/٤ و ٣٥٨ ، « المُغْرِب » : ٢٤٩/١ ــ ٢٥٠ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » : ١٨٣/٢ ، « معجم المصطلحات الاقتصادية » ص (١٢٥) ، « الخراج والنظم المالية » ص (١١٦) وما بعدها ، « أحكام الخراج في الفقه الإسلامي » ، ص (١٣) .

(٣) انظر : « الفروق » للكرابيسي : ٣٤٤/١ .

ولذلك عرَّفه الماوردي بأنه : ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدَّى عنها [1] .

ب ـ **والأصل في الخراج هو** : حديث عمر ﷺ وفعله ، فإنه وضع على كل أرض تصلح للزرع على الجريب درهماً وقفيزاً [2] . وعلى جريب الكرم عشرة دراهم ، على جريب الرطبة خمسة دراهم [3] . واعتمد فيما صنع السنّة أيضاً ؛ فإن النبي ﷺ قال : « **مَنَعتِ العراقُ قَفِيزَهَا ودِرْهَمَها** » [4] ـ فيما ذكر من أشراط الساعة بعده [5] .

جـ ـ أنواع الأرض الخراجية :

إن من شرائط توظيف الخراج أن تكون الأرض خراجية ، وهي أنواع :

١ ـ الأراضي التي فتحت عنوة وقهراً ، فمنَّ الإمام على أهلها فترك لهم الأرض ، ووضع على جماعتهم الجزية إن لم يسلموا ، ووضع الخراج على الأرض .

---

(١) « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (١٤٦) . وهو بنصه في كتاب أبي يعلى أيضاً ، ص (١٦٢) .

(٢) الجريب : اسم لمساحة مربعة من الأرض ، وهي تعادل (١٣٦٦,٠٤) متراً مربعاً . والقفيز وحدة كيل ، وهي تعادل (٢٦١١٢) غراماً من القمح . انظر : « الإيضاح والتبيان » لابن الرفعة ، ص (٧٢ و ٨١) مع تعليق المحقق .

(٣) تقدم آنفاً تخريج ما فعله عمر ﷺ في توظيف الخراج عندما فتح سواد العراق ضمن الحديث عن جزية الرؤوس ومقدارها . وانظر : « مصنف عبدالرزاق » : ٣٣٣/١٠ .

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الفتن ، باب لا تقوم الساعة حتى يحسر الفرات عن جبل من ذهب : ٢٢٢٠/٤ . قال النووي ـ رحمه الله ـ : وفي معناه قولان مشهوران ، أحدهما : تسقط عنهم الجزية بسبب إسلامهم . وهذا قد وُجِد . والثاني ـ وهو الأشهر ـ : معناه أن العجم والروم يستولون على البلاد في آخر الزمان فيمنعون حصول ذلك للمسلمين . وقد روى مسلم أيضاً عن جابر قال : يوشك ألاّ يجيء إليهم قفيز ولا درهم ... وقيل : معناه أن الكفار الذين عليهم الجزية تقوى شوكتهم في آخر الزمان فيمتنعون مما كانوا يؤدونه من الجزية والخراج وغير ذلك . انظر : « شرح صحيح مسلم » للنووي : ٢٠/١٨ ـ ٢١ .

(٥) انظر : « المبسوط » : ٧٩/١٠ ، « الأصل » ص (١٥٢) .

٢ - الأراضي التي تركت لأهلها صلحاً ، ووضعت عليها وظيفة معلومة من الدراهم أو الدنانير أو نحو ذلك ، كما فعل النبي ﷺ عندما صالح أهل نجران على جزية رؤوسهم وخراج أراضيهم .

٣ - وكذلك أراضي نصارى تغلب الذين صالحهم عمر ﷺ على أن يأخذ من أراضيهم العشر مضاعفاً . وذلك خراج في الحقيقة .

٤ - الأراضي الموات التي أحياها ذميٌّ ، وأرض الغنيمة التي أعطاها الإمام لذميٍّ ، كان يقاتل مع المسلمين ، ودار الذمي التي اتخذها بستاناً أو كرماً . فهذه كلها خراجية . لأن الأرض لا تخلو من وظيفة . وأرض الذمي يفرض عليها الخراج ابتداءً لأن ذلك أليق بحاله من العشر الذي هو عبادة يختص بها المسلمون [1] .

والقاعدة في ذلك ما أشار إليه الإمام محمد في « الجامع الصغير » حيث قال : كلُّ أرض فتحت عنوة فوصل إليها ماء الأنهار فهي أرض خراجية - اعتباراً بسواد العراق ، سواء قسمت بين الغانمين أو أُقِرَّ عليها أهلها ، لأنه إذا وصل إليها ماء الأنهار التي تكون تحت ولاية السلطان أخذتْ حكم الخراج ، بخلاف ما لم يصل إليه ماء الأنهار ، بل ماء العيون ، فإنه يأخذ حكم العشر ، والوظيفة تتعلق بالنماء [2] .

د - من أحكام الخراج وجبايته :

وقد تناول الإمام محمد - رحمه الله - بالبحث الأحكام المتعلقة بخراج الأرض من

---

(١) انظر : « الجامع الصغير » ، ص (١٠٤) ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (٢٥٧ - ٢٥٨) ، « بدائع الصنائع » : ٢/٩٣٥ - ٩٣٦ ، « فتح القدير » : ٤/٣٥٨ - ٣٥٩ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٣٠) وما بعدها ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٧٧ وما بعدها .

(٢) انظر : « الجامع الصغير » مع شرحه « النافع الكبير » ص (٢٥٤) ، وانظر : « فتح القدير » : ٤/٣٦٠ حيث أشار إلى أن كلام الإمام محمد في « الجامع الصغير » أوضح وأبين . وراجع « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٧٥) .

حيث وجوبه ، ووعاؤه ، ومقداره ، وكيفية تحصيله ، ونوجز ذلك بكلمات سريعة ، استناداً إلى كلامه في أبواب متفرقة من « كتاب الأصل » وغيره :

١ً ـ إذا صالح الإمام قوماً فكانوا أهل ذمة ، يوضع الخراج على أرضهم بقدر ما يطيقون ، لأن عمر بن الخطاب ﷺ وضع على كل أرض تصلح للزرع : على الجريب درهماً وقفيزاً ، ووضع على الكرم : على الجريب عشرة دراهم ...

٢ً ـ ولا يؤخذ خراج الأرض في السنة إلا مرة واحدة ، فلو زرع فيها مرتين أو ثلاث مرات حنطةً أو غيرها ، يؤخذ بخراج واحد ، لكل جريب درهم وقفيز ، لحديث عمر ﷺ ، فلم يأخذ الخراج من أهل الذمّة إلا مرة واحدة في السنة ، ولأن ريع الأرض عامة يكون في السنة مرة واحدة .

٣ً ـ أما إن ترك الأرض فلم يزرعها وهي صالحة للزراعة ؛ فيجب عليه خراجها ، لأنّه عطّلها دون عذر ، فيكون هو الذي اختار ترك استغلالها والانتفاع بها ، وقصد بذلك إسقاط حق مصارف الخراج ، فيُرَدُّ عليه قصده .

وبهذا تختلف هذه المسألة عما لو أصابت الأرضَ آفةٌ ، أو أصابت الزرع ، كالغَرَق والحريق ، فهنا لا يجب عليه الخراج في تلك السنة التي أصابت الأرضَ فيها آفة ، لعدم تَمكُّنه من الانتفاع بها ، ولأنه مُصَابٌ فيستحقّ المعونة .

ـ وإذا أسلم صاحب الأرض الخراجية ، فلا يسقط عنه الخراج ، لأنه وظيفة الأرض . ولا يكره للمسلم دفع الخراج ، لأنه لا يُعَدُّ من الصَّغار ، وقد كان لابن مسعود ، والحسن بن علي ، وشريح ﷺ أرضون بالسواد ، يؤدّون الخراج عنها [١] .

٤ً ـ وأما وعاء الخراج وما يؤخذ منه ؛ فهو أرض الخراج ، مثل أرض سواد

---

(١) انظر الآثار الواردة في جواز ذلك في « نصب الراية » : ٣/٤٤١ ـ ٤٤٢ .

العراق التي فتحت في عهد عمر ﷺ ، وأرض الجبل وما سقَتْ دجلةُ والفرات ، وكل أرض غلب عليها المسلمون فهي أرض خراج . فما كان من أرض الخراج من عامر أو غامر ، مما يبلغه الماء مما يصلح للزرع ففيه الخراج سواء كان لرجل أو صبي أو امرأة ، لأنه وظيفة الأرض . وكل شيء مما يزرع من أنواع الحبوب ؛ من الأرز والسمسم والبقول والرياحين وغير ذلك مما يزرع ففيه قفيز مما يزرع فيها ودرهم . أما ما سوى ذلك وما لم يزرعه صاحبه وهو يصلح للزرع ؛ ففي كل جريب منه قفيز حنطة ودرهم .

وليس في النخل والشجر شيء . ويوضع على الكَرْم : على كل جريب كرم عشرة دراهم ، وعلى كل جريب رطبة خمسة دراهم . فإن أصاب ذلك آفة فلم ينتفع به صاحبه ، فليس فيه شيء ، وإن بقي من الكرم ما يساوي في كل جريب عشرين درهماً أو أكثر ؛ ففيه عشرة دراهم ، وإن كان أقلّ من النصف أخذ منه النصف ... وما كان من أرض نخل أو شجر ملتفٍّ بجتمع متقارب لا يستطاع أن يزرع تحته ؛ جعل على كل جريب منه بقدر ما يطيق .

ـ وعلى هذا ؛ فإن الخراج مقدَّر بالطاقة وقدرة الأرض على الانتاج ، ويدل على هذا أن عمر ﷺ قال لحذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف لما مسحا أرض السواد ووضعا عليها الخراج ، قال لهما : لعلّكما حمّلتما الأرض ما لا تطيق ؟ قالا : لا ، بل حمّلناها ما تطيق ، ولو زدنا لأطاقَتْ . فدلَّ ذلك على أن مبنى الخراج على الطاقة . ويجوز النقصان عما فرضه عمر ﷺ ، ويجوز ـ عند الإمام محمد ـ الزيادة عنه على حسب الطاقة . وفي قول أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن أبي يوسف : أنه لا تجوز الزيادة [١] .

٥ً ـ وقد أوصى الإمام محمد بالرفق بأهل الخراج فقال : وينبغي للوالي أن يولّي

---

(١) انظر : « الخراج » ص (٩٢) .

الخراج رجلاً يَرْفُق بهم ، ويعدل عليهم في خراجهم ، وأن يأخذهم بالخراج ؛ كلما خرجتْ غلّةُ أحدهم حتى يستوفي منهم الخراج في آخر عمله ... ولا يعذّبهم في خراجهم ، وإن قصروا في خراجهم : لم يَبِعْ لهم عَرَضاً ولم يغمّهم فيه أو يُهِنْهُمْ ، وإن أصابه آفة أو أتتْ عليه بعدما مضت السنة لم يأخذه بما مضى [1] .

وأما جمهور العلماء ، فلهم في هذه المسائل بعض تفصيلات واختلافات تخرج عما سبق فقد قال الشافعي : يجب في جريب الحنطة أربعة دراهم ، وفي الشعير : درهمان ، ولا يؤخذ منها شيء غير ذلك واختلف أصحابه فيما يؤخذ من جريب النخل والكرم . وقال الإمام أحمد في أظهر الروايات عنه : في جريب الحنطة والشعير ، في كل واحد منهما قفيز ودرهم ، وفي جريب الكرم عشرة دراهم .

وقال الإمام مالك : ليس في جميع ذلك تقدير ، بل المرجع فيه إلى قدر ما تحتمله الأرض من ذلك ، لاختلافها في حواصلها . ويجتهد الإمام في تقدير ذلك مستعيناً بأهل الخبرة به .

وسبب هذا الاختلاف : هو اختلاف الروايات عن عمر ﷺ . قال ابن هبيرة : واختلاف الروايات فيه كلّه صحيح ، وإنما اختلفت باختلاف النواحي . والله أعلم .

وأما من حيث جواز الزيادة والنقصان في الخراج عما جعله عمر ﷺ ، فعند الإمام الشافعي : يجوز للإمام الزيادة ولا يجوز له النقصان . وعن الإمام أحمد ثلاث

---

(١) « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٥٢ و ٢٥٧ ــ ٢٥٩ و ٢٧٢) ، « الجامع الصغير » ، ص (١٠٤ ــ ١٠٥) ، « المبسوط » : ٧٩/١٠ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٣٨ ــ ٤٢ و ١٣٤ ــ ١٣٥) ، « بدائع الصنائع » : ٩٤٥/٢ ــ ٩٤٦ ، « فتح القدير » : ٣٦٢/٤ ــ ٣٦٧ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٧٧/٤ وما بعدها ، « تبيين الحقائق » : ٢٧١/٣ ــ ٢٧٤ ، « مجمع الأنهر » : ٦٦٦/١ ــ ٦٦٨ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٨/٢ وما بعدها ، « الفتاوى الخانية » : ٥٩١/٣ .

روايات : إحداها كمذهب الإمام محمد بن الحسن ، والثانية : يجوز له الزيادة مع الاحتمال ولا يجوز له النقصان كمذهب الشافعي ، والثالثة : لا يجوز الزيادة ولا النقصان . وأما الإمام مالك ، فهو على أصله في أن ذلك يعود لاجتهاد الأئمة على قدر ما تحتمله الأرض مستعيناً بأهل الخبرة [1] .

قال ابن هبيرة : ولا يعرف أنَّ أحداً من العلماء يقول بجواز أن يُضْرَب على الأرض ما يكون فيه هضم لحقوق بيت المال رعايةً لآحاد الناس . ولا يجوز أن يضرب على الأرض من الخراج ما يكون فيه إضرار بأهل الأرض تحميلاً لها ما لا تطيق . فمدار الباب : أن تحمَّل الأرض من ذلك ما تطيقه [2] .

٤ً ـ العشور :

والعشور هي الواجب المالي الثالث الذي يلتزم به أهل الذمّة في حالات وشروط تناولها الإمام محمد بالبيان مما نعرض له بإيجاز استناداً إلى كتاباته في ذلك .

أ ـ تعريف العشور :

العشور في اللغة : جمع لكلمة عُشْر ، وهو أحد أجزاء العشرة . وقد صار عَلَماً على ما يأخذه العاشر .

---

(١) انظر : « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٨٣/٢ ـ ٢٨٥ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » للدمشقي ، ص (٣٨٩ ـ ٣٩٠) وراجع بالتفصيل : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢١٨ ـ ٢٢٥) ، « الأحكام السلطانية » ص (١٥٢) وما بعدها ، « الأم » للشافعي : ١٩٢/٤ ـ ١٩٣ ، « جواهر العقود » : ٤٨٢/١ ـ ٤٨٣ ، « كتاب الروايتين والوجهين » لأبي يعلى : ٣٧٤ ـ ٣٧٥ ، « المغني » لابن قدامة : ٥٧٥/٢ ـ ٥٨١ و ٧٢٥ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٨١) وما بعدها ، « الخراج » لابن آدم ، ص (٥٠ ـ ٥٨ و ١٦٠ ـ ١٦٨) ، « أحكام الخراج في الفقه الإسلامي » د. محمد عثمان شبير ، ص (٧٩) وما بعدها .

(٢) « الإفصاح » : ٢٨٥/٢ .

والعاشر ـ على وزن اسم الفاعل ـ هو آخذ العشر . مأخوذ من قولهم : عَشَرْتُ أعشِرُ عَشْراً وعشوراً . وعشَّرهم : أخذ عُشْر أموالهم . والعشَّار : قابض العُشْر . والمراد هنا : ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه ، فإن العاشر إنما يأخذ العُشْر من الحربي ، لا المسلم والذميّ .

وفي الاصطلاح : العاشر هو مَنْ نصبه الإمامُ على الطريق بين المسلمين والكفار ليأخذ الصدقات من التجار بما يمرّون عليه ـ عند اجتماع شرائط الوجوب ـ ويأمن التجار بمقامه من اللصوص .

والعشور في اصطلاح الفقهاء نوعان ؛ أحدهما : عشور الزكاة . وهي ما يؤخذ في زكاة الزروع والثمار من المسلمين . والثاني : ما يفرض على الكفار في أموالهم المعدَّة للتجارة ، إذا انتقلوا بها من بلدٍ إلى بلد في دار الإسلام . وسمِّيت بذلك لكون المأخوذ عُشْراً أو مضافاً إلى العشر ، كنصف العشر وربعه .

وتشترك العشور والجزية في وجوبهما على أهل الكفر ، وتصرفان في مصارف الفيء ، إلا أن بينهما فرقاً ، وهو أن الجزية إنما توضع على الرؤوس ، وهي مقدار معلوم لا يتفاوت بحسب الشخص . أما العشور فتوضع على المال وتتفاوت بحسبه [1] .

ب ـ مشروعية العشور على أهل الذمّة :

لم تفرض العشور على التجار في عصر النبي ﷺ وخلافة أبي بكر الصديق ﷺ ، بل

---

(١) انظر : « القاموس المحيط » : ٢٣٠/٣ ، « المصباح المنير » : ١٦٦/١ ، « المُغْرِب » : ٦٣/٢ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » : ٩٦٠/٢ (دار صادر) ، « المبسوط » : ١٩٩/١٠ ، « فتح القدير » : ٥٣١/١ ، « الفتاوى الهندية » : ١٨٣/١ ، « تبيين الحقائق » : ٢٨٢/١ ، « معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء » ، ص (١٩٨) ، « الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية » ص (١٢٧ ـ ١٢٨) ، « أحكام الخراج في الفقه الإسلامي » ص (١١ ـ ١٥) .

فرضها عمر ﷺ لأول مرة على التجار الأجانب إذا دخلوا ببضاعتهم ديار المسلمين ، معاملة بالمثل [١] ، وكذلك جعل نصف العشر على أهل الذمّة .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ **الأدلة على مشروعية العشور على أهل الذمّة** من فعل عمر ﷺ فروى في ذلك جملة آثار بسنده ، فقال :

عن أبي صخرة المحاربي عن زياد بن حُدَيْرٍ قال : بعثه عمر بن الخطاب ﷺ مُصَدِّقاً إلى عين التمر [٢] ، فأَمَرَهُ أن يأخذ من المصلين من أموالهم رُبُعَ العشر ، ومن أموال أهل الذمّة إذا اختلفوا بها للتجارة نصفَ العشر ، ومن أموال أهل الحرب العُشْرَ [٣] .

وعن جرير بن حازم قال : سمعت أنس بن سيرين يقول : أراد أنس بن مالك أن يستعملني على الأُبُلَّة [٤] ، فقلت : تقلّدني على المَكْس [٥] من عملك ؟ فقال : أما ترضى من أمر الناس ما أمرني به عمر بن الخطاب ﷺ من أمور الناس ، فقال :

استعملني عمر ﷺ ، فأمرني أن آخذ من المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً ،

---

(١) انظر : « فضائل الصحابة » للإمام أحمد بن حنبل : ٣٢٩/١ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٥٦٦) ، « المصنف » لعبد الرزاق : ٩٧/٦ ، « عصر الخلافة الراشدة » د. أكرم العمري ، ص (١٩٨) .

(٢) بلدة في طرف البادية على غربيّ الفرات ، افتتحها المسلمون في عهد أبي بكر على يد خالد ـ رضي الله عنهما ـ انظر : « معجم البلدان » : ١٧٦/٤ ـ ١٧٧ ، « مراصد الاطلاع » : ٩٧٧/٢ .

(٣) أخرجه الإمام محمد في « الآثار » ص (٦٣) ، وفي « السِّير الكبير » : ٢١٣٣/٥ ، وأبو يوسف أيضاً في « الآثار » ص (٩٠) ، وفي « الخراج » ص (١٤٥) من طريق آخر . وانظر : « جامع المسانيد » للخوارزمي : ٤٦٥/١ .

(٤) الأُبُلَّة : بلدة على شاطئ دجلة في زاوية خليج البصرة ، وهي أقدم من البصرة وكان فيها مسالح للفرس . انظر : « مراصد الاطلاع » : ١٨/١ .

(٥) قال السَّرْخَسِيّ : المَكْس : هو فعل العاشر . والمكّاس هو العاشر ، سمي بذلك لأنه ينقص أموال الناس بأخذ العشور منهم . وهو مشتق من المماكسة . انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢١٣٦/٥ .

ومن أهل العهد من كل عشرين درهماً درهماً ، ومن أهل الحرب من كل عشرة دراهم درهماً [١] .

قال الإمام محمد : وبهذا كلّه نأخذ ؛ فأما ما أخذ من المسلمين فهو زكاة ، فيوضع في موضع الزكاة ، للفقراء والمساكين ، ومن سمّى الله في كتابه ، وما أخذ من أهل الذمّة ومن أهل الحرب فيوضع في موضع الخراج في بيت المال للمقاتلة [٢] .

قال السَّرْخَسِيّ معلّقاً على هذه الروايات : اعلم أنّا اتبعنا الأثر في هذا فقلنا : يأخذ العاشر من المسلم الذي مرَّ عليه ربع العشر ، ومن الذميّ نصف العشر ، ومن الحربيِّ العُشْرَ ؛ لأن عمر ﷺ هكذا أمر عاشره بأخذ العشر . وكان ذلك بمشهد من المهاجرين والأنصار ، ولم ينكر عليه أحدٌ فحلَّ مَحَلَّ الإجماع .. يدلُّ عليه : أنه روي في حديث آخر عن عمر أنه قال لأنس : « **قد قلّدتُك ما قلّدني رسولُ الله ﷺ ، قلّدني أمور العشور ، أمرني أن آخذ** ... » فقد روي مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، فعلينا اتّباعه [٣] . والذي روي من ذمِّ العشّار محمولٌ على من يأخذ المال من الناس ظلماً دون مَنْ يأخذ ما هو حقٌّ [٤] .

---

(١) أخرجه الإمام محمد في « السِّير الكبير » وفي « الآثار » المواضع السابقة ، وأبو يوسف في « الآثار » ص (٨٩ ـ ٩٠) ، وفي « الخراج » ص (١٤٥) ، وعبدالرزاق : ٨٨/٤ و ٩٥/٦ ، والطّحاوي في « شرح معاني الآثار » : ٣٢/٢ ، والبيهقي : ٢١٠/٩ ، وابن زنجويه : ١٣١/١ ـ ١٣٢ . وانظر : « جامع المسانيد » للخوارزمي : ٤٦٤/١ ، « مجمع الزوائد » : ٧٠/٣ ، « نصب الراية » : ٣٧٩/٢ .

(٢) « كتاب الآثار » للإمام محمد ، ص (٦٣) .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢١٣٣/٥ ـ ٢١٣٤ . وراجع : « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٣٢/٢ ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ٧١/٨ .

(٤) « المبسوط » : ١٩٩/٢ . وانظر : « بدائع الصنائع » : ٨٩١/٢ . وراجع كلاماً مهماً حول جباية المكوس والضرائب وتحريم ذلك لأنه بدون حق ، في « الزواجر عن اقتراف الكبائر » لابن حجر الهيتمي : ١٨٠/١ - ١٨٣ .

ـ وروى أبو يوسف عن يحيى بن سعيد عن زريق بن حيان ـ وكان على مَكْس مصر ـ فذكر أن عمر بن عبدالعزيز ﷺ كتب إليه : أن انظر من مرَّ عليك من المسلمين فخذ مما ظهر من أموالهم ومما ظهر من التجارات من كل أربعين ديناراً ديناراً ، وما نقص فبحساب ذلك حتى يبلغ عشرين ديناراً ، فإن نقصت تلك الدنانير فَدَعْها ولا تأخذ منها شيئاً . وإذا مرَّ عليك أهل الذمّة فخذ مما يديرون من تجاراتهم من كل عشرين ديناراً ديناراً ، فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير . ثمَّ دَعْها فلا تأخذ منها شيئاً . واكتب لهم كتاباً بما تأخذ منهم ، إلى مثلها من الحول [1] .

جـ ـ شروط وجوب العشر :

لا يأخذ العاشر ممن يمرّ به بمال التجارة شيئاً إلا إذا استجمع شرائط الوجوب [2] وقد ذكر الإمام محمد هذه الشروط نصّاً وهي :

١ً ـ أن يكون المال معدّاً للتجارة وأن ينتقل الذمي بهذا المال من بلدٍ إلى بلد آخر ، يتردَّدُ في التجارة بين بلاد دار الإسلام ؛ لأن عمر ﷺ لم يتعرض لأموالهم بشيء ما لم يمرُّوا على العاشر ، كما تقدم آنفاً في الآثار المروية عنه .

٢ً ـ أن يبلغ المال نصاباً ـ أي نصاب عروض التجارة ـ وهو مائتا درهم ، لأن

---

(١) « الخراج » ص (١٤٧) . وأخرجه أيضاً : عبدالرزاق : ٩٦/٦ و ٣٣٤/١٠ ، وابن أبي شيبة : ١٩٩/٣ ، والطّحاوي في « شرح معاني الآثار » : ٣٢/٢ ، والبيهقي : ٢١١/٩ ، وأبو عُبَيْد ، ص (٥٦٦) . وقد استوعبت هذه المصادر ما جاء من الآثار في العشور على الذميين والحربيين .

(٢) قال ابن الهمام : تراعى تلك الشرائط ؛ من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة ، لأنه في معنى الزكاة ، كصدقة بني تغلب تحقيقاً للتضعيف . « فتح القدير » : ٥٣٢/١ وقال الكاساني : يؤخذ على شرائط الزكاة لكن يوضع موضع الجزية والخراج . « بدائع الصنائع » : ٨٩٠/٢ .

المأخوذ من الذمي وإن لم يكن زكاة إنما يؤخذ باسم الزكاة . ولذلك إن كان المال أقل من النصاب لا يأخذ منه ، حتى ولو علم أن له في منزله مالاً ، لأن حقَّ الأخذ إنما يثبت باعتبار المال الممرور به على العاشر ، وهذا غير موجود فيما في بيته ، وما مرَّ به لم يبلغ نصاباً . وهو أيضاً دلالة القياس على بني تغلب ، فإنه لا تؤخذ الصدقة من مالهم إلا أن يكون النصاب كاملاً .

٣ً - أن لا يكون صاحب المال صبياً ولا مملوكاً ، لأن الزكاة لا تجب في ماليهما . وفي هذا يقول الإمام محمد : امرأة وصبي من بني تغلب مرَّا على عاشر بمال التجارة ، ليس على الصبي شيء ، وعلى المرأة ما على الرجل .

٤ً - إذا أخذ العاشر من الذمي نصف العشر فلا يأخذه منه إلى الحول الآخر [1] .

د - وعاء ضريبة العشور :

مما سلف في الشروط يؤخذ أن المال الذي يؤخذ منه نصف العشر هو **مال التجارة أو عروض التجارة** ، فلا يؤخذ من غيره . ولذلك قال الإمام محمد : « فأما السائمة من الصدقات ، فليس على الحربي ولا على الذمي فيها صدقة . لأن الصدقة عبادة فلا تجب على الكافر » [2] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢١٣٦/٥ ، « المبسوط » : ١٩٩/٢ و ٨٠/١٠ ، « الأصل » : ١٠٢/٢ - ١٠٣ ، « الجامع الصغير » ، ص (١٠٠ - ١٠١) ، « الخراج » ص (١٤٣ - ١٤٤) ، « الهداية وشروحها » : ٥٣٣/١ - ٥٣٤ ، « بدائع الصنائع » : ٨٩٩/٢ و ٨٩٠ ، « تبيين الحقائق » : ٢٨٦/١ ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصَّاص : ٤٦٢/١ ، « حاشية ابن عابدين » : ٣١٤/٢ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ٢١٥٠/٥ - ٢١٥١ ، « المبسوط » : ٨٠/١٠ ، « الخراج » ص (١٤٤) . قال ابن المنذر في « الإجماع » ص (٧١) : وأجمع العلماء على أنه ليس على أهل الذمّة صدقات ، وأنه لا شيء على أهل الذمّة في منازلهم .

ومما يتصل بذلك : **حكم تعشير الخمر والخنزير من أموال أهل الذمّة** ، فقد قال الإمام محمد : إذا مرَّ الذميُّ على العاشر ومعه خمر وخنازير للتجارة : عشر الخمر و لم يعشر الخنازير . وأمره أن يعطي عُشْرَ الخمر دراهم ، يقوِّم قيمته ثمَّ يعطيه قيمة العشر دراهم ، وإن لم يكن معه دراهم أمره أن يبيع من الخمر ما يعطيه قيمة العُشْر دراهم [1] .

والحجة في ذلك : ما روي عن عمر ﷺ أنه جمع عمَّاله بالموسم وقال لهم : « **ولُّوهم بَيْعَها وخذوا أنتم من أثمانها** » [2] .

ووجه الفرق في هذا بين الخمر والخنازير ـ كما يقول السَّرْخَسِيّ ـ : أن الخمر أقرب إلى المالية من الخنزير ، لأنه كان مالاً لنا في الابتداء حين كان عصيراً ، ويصير مالاً في الانتهاء بأن يصير خلاًّ . وأما الخنزير فلم يكن لنا مالاً في الابتداء ، ولا يصير مالاً في الانتهاء . وإذا كان كذلك كانت حرمة الخمر أخفَّ فجاز أن يُؤخذ العشر من الخمر ولا يؤخذ من الخنزير .

ولأن العاشر إنما يأخذ قيمة الخمر ، والمسلمون يعرفون قيمتها فقد يمسكها المسلم للتخليل ، فيؤخذ عشر قيمتها . فأما الخنزير فلا يمسكه أحد من المسلمين فلا تعرف قيمته إلا من جهة الكفار ، وقولهم على المسلمين غير مقبول .

وكذلك : الخمر من ذوات الأمثال ، فكان ينبغي أن يؤخذ مثله ، إلا أن المسلم ممنوع من تملُّك الخمر ، فإذا أخذ القيمة فقد أعرض عن الخمر فيجوز . وأما الخنزير

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢١٤٢/٥ ــ ٢١٤٣ ، « الأصل » : ١١٤/٢ ــ ١١٥ ، « الجامع الصغير » ، ص (١٠٢) .

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة : ٢٢٨/٣ ، وأبو عُبَيْد ، ص (٦١) ، وابن زنجويه : ٧١/١ ، والخلال في « أحكام أهل الملل » ص (٦٥) . ونقل عن الإمام أحمد إن إسناده جيد ، وعبدالرزاق : ٢٣/٦ .

فهو ليس من ذوات الأمثال ، وقيمةُ ما لا مثل له من جنسه ، فإذا أخذ القيمة فكأنه أخذ العين ، والمسلم لا يحلُّ له أن يتملك الخنزير ولا بَدَلَه .

وأيضاً : الخمر مال فيما بين أهل الذمّة ، وللإمام فيها حماية معتبرة ، لأن للمسلم عليها يداً معتبرة ، فصارت في يد الإمام وحمايته فأشبهت سائر الأموال . فأما الخنزير فليس للإمام فيه حماية معتبرة ، لأن المسلم لا يثبت له يد معتبرة على الخنزير ، فإذا كان كذلك لم يثبت للإمام عليه يد معتبرة ولا يصير في حمايته ، فلا يؤخذ منه العشر بغير حماية ، لأنها هي سبب الأخذ [1] .

وقال الإمام زُفَر ـ رحمه الله ـ : لا يعشر الخمر ولا الخنازير ؛ لأن الخمر ليس بمالٍ في حقِّ المسلم ، والعاشر مسلمٌ ، فصار كأنه مرَّ عليه بما ليس بمال ، وكما إذا مرَّ بخنزير . وينزَّل الذمي في ذلك منزلة المسلم ، ولأن الخمر والخنزير يجريان مجرىً واحداً في حق المسلم . ثمَّ إن الإجماع وقع على أنه لا يعشر الخنزير فكذلك لا يعشِر الخمر [2] .

وقال أبو يوسف ـ رحمه الله ـ : إن مرَّ بالخنازير وحدها : لم يأخذ منه شيئاً . وإن مرَّ بها مع الخمر أخذ منهما جميعاً من القيمة . وكأنه جعل الخنازير في هذا تبعاً للخمر .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٥/٢١٤٢ ـ ٢١٤٣ ، « الجامع الصغير » ، ص (١٠٢) ، « المبسوط » : ٢/٢٠٥ ، « الهداية وشروحها » ١/٥٣٥ ـ ٥٣٦ ، « بدائع الصنائع » : ٢/٨٩٠ ، « تبيين الحقائق » : ١/٢٨٦ ، « الفتاوى الهندية » : ١/١٨٤ ، « حاشية ابن عابدين » : ٢/٣١٥ ، « مجمع الأنهر » : ١/٢١١ .

(٢) « السِّير الكبير » الموضع نفسه . وقارن بـ « النافع الكبير شرح الجامع الصغير » اللكنوي ، ص (١٠٢) حيث نسب إلى الإمام زُفَر أنه يعشر الخمر والخنازير ، وكذلك في « الهداية » للمرغيناني مع « فتح القدير » :١/٥٣٥ و « البدائع » : ٢/٨٩٠ .

ووجه قوله هذا : أن كلَّ واحد منهما مالٌ في حقِّ أهل الذمّة يضمن بالإتلاف له .. وبعضهم جعل قول أبي يوسف كقول زُفَر إذا مرَّ بهما جميعاً . وكقول محمد في ظاهر الرواية [1] .

جـ ـ من أحكام عشور الذميين :

تناول الإمام محمد بالبحث مجموعة من المسائل في طبيعة ما يؤخذ من الذميين ، وما يصدَّقون فيه من دعاوى بشأن المال ، وتداخل العشور .. وفيما يلي إيجاز لأهم هذه المسائل :

ـ إذا مرَّ الذمي على العاشر بمالٍ وقال : ليس هذا المال لي ، أو قال : عليَّ دَيْنٌ يحيط بالمال ، أو ليس للتجارة ؛ فإنه يُصَدَّق في ذلك إذا حلف [2] ، ولا يؤخذ منه عندئذ شيء ؛ لأن الأمر بيننا وبينهم ليس على المجازاة ، ولكن على حكم الشرع والإسلام . ومِنْ حكم الإسلام أن المسلم يصدَّق في ذلك ، لأنه ينكر وجوب الحقِّ في ماله ، فكان القولُ قولَه . فكذلك الذمي [3] .

ـ وكذلك إذا مرَّ بمال يريد أن يدخل به دار الحرب للتجارة وقال للعاشر : أصبْتُ هذا المال منذ أشهر ، ولم يَحُلْ عليه الحَول : فإنه يصدِّقه في ذلك ولا يأخذ منه شيئاً

---

(1) « المبسوط » : ٢٠٥/٢ ، « النافع الكبير » ص (١٠٢) ، « الهداية وشروحها » : ٥٣٥/١ ، « بدائع الصنائع » : ٨٩٠/٢ ، « تبيين الحقائق » : ٢٨٦/١ .

(2) ومعنى قولهم يصدَّق : أي يجترأ بما قال ولا يطالب بشيء . ومعنى : لا يصدق ، أي لا يجترأ بما قال أو بما ادعى أنه دفعه ، فيؤخذ منه ثانية ، انظر : « تبيين الحقائق » : ٢٨٣/١ .

(3) « السِّير الكبير » : ٢١٣٩/٥ ، « الأصل » : ١٠٣/٢ ، « الجامع الصغير » ، ص (١٠٠) ، « المبسوط » : ٢٠٠/٢ ، « فتح القدير » : ٥٣/١ ، « الفتاوى الهندية » : ١٨٤/١ ، « حاشية ابن عابدين » : ٣١٥/٢ ـ ٣١٧ ، « مجمع الأنهر » : ٢٠٩/١ ـ ٢١٠ .

لما تقدم آنفاً . فإذا دخل دار الحرب فاشترى به وباع حتى تمَّ الحَوْلُ على مِلْكه وهو في دار الحرب ، ثمَّ خرج إلى دار الإسلام فمرَّ به على العاشر ، فإنه لا يأخذ العشر لما مضى ؛ لأن الحولَ حال والمالُ في دار الحرب ، ووقت الوجوب وقت تمام الحول ، فإذا لم يكن المال وقت الوجوب في موضع يجري فيه حكم المسلمين : لا يأخذه الإمام . أما إن تمَّ الحول في دار الإسلام ثمَّ مرَّ به على العاشر فإنه يعشره ، لأن المال وقت وجوب الحقِّ في حماية الإمام وفي موضع يجري فيه حكمه [1] .

- إذا قال الذميّ للعاشر : قد عشرنا غيرُك هذه السنة ، وجاء ببراءة تثبت ذلك [2] أو حلف على هذا إن اتهمه العاشر : فلا يؤخذ منه شيء ، لأن الذميَّ في هذا كالمسلم ، لأن الزكاة حقّ الله تعالى وهي أمانة عند المالك ، والأمين متى أخبر بأداء الأمانة صُدِّق ، فكذلك الذميُّ يصدَّق في هذا . ولم يشترط في « الجامع الصغير » البراءةَ وهو الأصح . وإنما جاء هذا الشرط في « السِّيَر الكبير » [3] .

- ولو مرَّ على العاشر بمال ومعه براءة بغير اسمه ، يدَّعي أنها براءة عاشر آخر أعطاها لرجلٍ كان هذا المال معه مضاربة في يده ؛ فإن حلف على ذلك كفَّ عنه ولم يأخذ منه شيئاً ، لأنه أخبر عن أمر محتمل ، وهو أمين فيصدّقه على ذلك [4] .

---

(١) « السِّيَر الكبير » : ٥/٢١٤٧ - ٢١٤٨ ، « الجامع الصغير » ، ص (١٠٠) مع شرحه « النافع الكبير » ، « فتح القدير » : ١/٥٣١ .

(٢) البراءة : اسم لخط الإبراء . من برئ من الدين والعيب براءة . والجمع براءات . انظر : « المُغْرِب » : ١/٦٤ ، « العناية على الهداية » : ١/٥٣٢ .

(٣) « السِّيَر الكبير » : ٥/٢١٥٢ ، « الأصل » : ٢/١٠٤ و ١٠٩ ، « الجامع الصغير » نفسه ، « الهداية وشروحها » : ١/٥٣٢ ، « بدائع الصنائع » : ٢/٨٨٧ ، « تبيين الحقائق » : ١/٢٨٣ .

(٤) « الأصل » : ٢/١٠٧ ، « المبسوط » للسرخسي : ٢/٢٠٢ ، « الفتاوى الهندية » : ١/١٨٤ ، « مجمع الأنهر » : ١/٢١٠ .

ـ لو مكث الذميُّ يتاجر بأمواله في دار الإسلام ثلاثة أحوال لا يمرُّ فيها على عاشر المسلمين ، ثمَّ بعد الحول الثالث أخبره بذلك ، فإنه يأخذ عشر الحول الثالث ولا يأخذ منه لما مضى [1] .

ـ ولو أن ذمياً مرَّ على العاشر بمالٍ فكتمه إيّاه ، وقد حال الحول الأول ، ثمَّ مرَّ به أيضاً فكتمه إياه ، وقد حال الحول الثاني ، ثمَّ مرَّ به بعدما حال الحول الثالث فعَلِمَ به العاشر ، وعلم بما كان صنع في تلك الأحوال ، فإن العاشر يعشر الأموال في الأحوال الثلاثة كلها ، لأنه يثبت حقُّ الأخذ للعاشر في كل مرة ، والحقُّ متى ثبت لا يبطل بالتأخير [2] .

و ـ الوصية بأهل العشور :

قال الإمام أبو يوسف مخاطباً هارون الرشيد ـ رحمهما الله ـ : « أما العشور ؛ فرأيت أن توليها قوماً من أهل الصلاح والدِّين ، وتأمرهم أن لا يتعدَّوا على الناس فيما يعاملونهم به ، فلا يظلموهم ولا يأخذوا منهم أكثر مما يجب عليهم ، وأن يمتثلوا ما رسمناه لهم ، ثمَّ تتفقد بعدُ أمرهم وما يعاملون به مَنْ يمرُّ بهم ، وهل تجاوزوا ما قد أُمروا به ؟ فإن كانوا فعلوا ذلك : عزلتَ وعاقبتَ ، وأخذتَهم بما يصلح عندك عليهم لمظلوم أو مأخوذ منه أكثر مما يجب عليه . وإن كانوا قد انتهوا إلى ما أُمروا به وتجنَّبوُا ظُلْمَ المسلم والمعاهد ، أَثْبَتَهم على ذلك الأمر وأحسنت إليهم . فإنك متى أَثْبتَ على حسن السيرة والأمانة ، وعاقبت على الظلم والتعدي لما تأمر به في الرعية : زاد المحسن في إحسانه ونصحه ، وارتدع الظالم عن معاودة الظلم والتعدِّي » [3] .

---

(1) « السِّير الكبير » : ٥/٢١٤٩ ـ ٢١٥٠ .

(2) « السِّير الكبير » : ٥/٢١٤٨ ـ ٢١٤٩ ، « بدائع الصنائع » : ٢/٨٨٩ ، « الفتاوى الهندية » : ١/١٨٤ .

(3) « الخراج » لأبي يوسف ، ص (١٤٢ ـ ١٤٣) .

واتفق جمهور العلماء على أن العشر من واجبات أهل الذمّة إذا كان ذلك شرطاً عليهم . ثمَّ وقع بينهم خلاف في بعض المسائل يظهر من أقوالهم التي نعرضها بإيجاز .

قال الإمام مالك : إذا اتجر النصراني في بلاده و لم يخرج إلى غيرها فلا يؤخذ منه شيء . ولا يؤخذ من كرومهم ولا من زروعهم ولا من ماشيتهم شيء . فإذا خرج من بلاده إلى غيرها من بلاد المسلمين تاجراً لم يؤخذ منه مما حمل من قليل ولا كثير حتى يبيع ، وإن ردَّ متاعه و لم يبعه : لم يؤخذ منه شيء . ويؤخذ من القليل والكثير ، يؤخذ منه العُشْر وإن تجر في السنة مراراً ، وروي أنه حسب المراضاة ، ويؤخذ من عبيد أهل الذمّة . ولا يكتب لهم براءة مما أُخذ منهم كما تكتب للمسلمين . ولا يقبل قولهم في دعوى أن المال ليس له مثلاً ، ولا تقبل يمينهم .

وقال الإمام الشافعي : لا يؤخذ منهم إلا أن يشترط ذلك عليهم فيؤخذ منهم نصف العشر ، فإن لم يشترط لم يؤخذ . ولا يؤخذ إلا مرة واحدة ، ويكتب لهم براءة إلى الحول .

وقال الإمام الأوزاعي : إذا تجر النصراني بماله في غير أُفقه ، أُخذ منه حق ماله ، وإن أقام بتجارته لا يخرج يبيع ويشتري : لم يؤخذ منه زكاة ، (أو نصف العشر) إنما عليه جزيته .

وقال الإمام أحمد : يؤخذ من أهل الذمّة نصف العشر . وقد اعتبر النصاب في ذلك وجعله عشرة دنانير . وقال في الخمر والخنازير : قال عمر : ولُّوهم بيعها . ولا يكون هذا إلا على الأخذ . ولا يعجبني أن يقوَّم عليهم [1] .

---

(١) انظر : « المدونة » : ١/٢٨٠ - ٢٨١ ، « الكافي في فقه أهل المدينة » : ١/٤١٤ ، « الأم » : ٤/١٩٣ ـ ١٩٤ ، « أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد » ص (٦٢ ـ ٦٧) « الأموال » لأبي عبيد ، =

مقارنة :

تلكم هي أحكام الإسلام وأخلاق المسلمين في تعاملهم مع أهل الذمة حين يحكم المسلمون ، بينما تكون الصورة مختلفة عندما يظهر غير المسلمين وتكون لهم السيطرة ، حيث لا يرقبون في مؤمن إلاً ولا ذمة ، ولا يرعون عهداً ولا ميثاقاً ، ولا يأبهون بدين ولا خُلُق . وحسبنا أن نشير هنا إلى ما لقيه المسلمون في بلاد الأندلس عند سقوط دولتهم وظهور المأساة التي استحالت فيها بقية الأمة الأندلسية بالتنصير المفروض إلى طائفة جديدة عُرِفَت من ذلك التاريخ بالموريسكيين MORISCOS ، أو المسلمين الأصاغر أو العرب المتنصِّرين . وقد فرض التنصير على المسلمين فرضاً ، ولم تحجم السلطات الكنسية والمدنية عن اتخاذ أشد وسائل العنف لتقضي بوجوب اعتناق المسلمين للنصرانية ، ونفي المخالفين منهم من الأراضي الأسبانية .

وكانت الكلمة للكنيسة دائماً ، ففي ٢٠ يوليه سنة (١٥٠١) أصدر فرناندو وإيسابيلا أمراً ملكياً خلاصته « أنه لما كان الله قد اختارهما لتطهير مملكة غرناطة من الكفرة فإنه يحظر وجود المسلمين فيها ، فإن كان بها بعضهم فإنه يحظر عليهم أن يتصلوا بغيرهم ، خوفاً من أن يتأخر تنصيرهم ، أو بأولئك الذين نُصِّروا لئلا يفسدوا إيمانهم ، ويعاقب المخالفون بالموت أو مصادرة الأموال .

ويصف لنا مؤرخٌ إسباني عاش قريباً من ذلك العصر ، نيَّات الكنيسة نحو المسلمين في قوله : « إنه منذ استولى فرناندو على غرناطة ، كان الأحبار يطلبون منه بإلحاح ، أن يعمل على سحق طائفة محمد من إسبانيا ، وأن يطلب إلى المسلمين الذين يودُّون

=

ص (٥٦٦ ـ ٥٧١) ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصّاص : ٤٦٢/١ ـ ٤٦٦ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٩٧/٢ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » للدمشقي ، ص (٣٩٩) ، « الميزان الكبرى » للشعراني : ١٨٥/٢ ـ ١٨٦ ، « أحكام أهل الذمّة » لابن القيم : ٦١/١ ـ ٦٤ .

البقاء ، إما التنصير ، أو بيع أملاكهم والعبور إلى المغرب ، لأنه من المستحيل أن يعيش المسلمون في صفاء وسلام مع النصارى » [1] .

ولم يقف الأمر عند هذا ، بل اقترن معه ارتكاب الأعمال الوحشية الشائنة ، فقد جمعت الكتب العربية من أهل غرناطة ونظّمت أكداساً هائلة في أعظم ساحات المدينة ومنها كثير من المصاحف ، وآلاف من كتب الآداب والعلوم ، وأُضرمت النيران فيها جميعاً ، ولم يُستَثْنَ منها سوى ثلاثمائة من كتب الطب والعلوم حملت إلى الجامعة التي أنشئت في مدينة ألكالادي هنارس (وتسمى بالعربية قلعة عبدالسلام) ، وذهبت ضحية هذا الإجراء الهمجي عشرات الألوف من الكتب العربية هي خلاصة ما بقي من تراث التفكير الإسلامي في الأندلس .

وقد أشار إلى هذه الهمجية مفكرو الغرب أنفسهم ، كالعلامة الإيطالي سكيابرللي في مقدمة إحدى كتبه التي يشير فيها إلى « التعصب الكاثوليكي ، وثورات خمنيس (رئيس ديوان التحقيق وقتها) التي ترتب عليها حرق المصاحف والكتب الإسلامية الأخرى لمسلمي غرناطة ، وذلك لكي يتوسل بذلك إلى تنصيرهم » .

ويقول المؤرخ الأمريكي وليم برسكوت : « إن هذا العمل المحزن لم يَقُمْ به همجي جاهل ، وإنما حبر مثقف ، وقد وقع في فجر القرن السادس عشر ، لا في ظلام العصور الوسطى ، وفي قلب أمة مستنيرة ، تدين إلى أعظم حدٍّ بتقدمها إلى خزائن الحكمة العربية ذاتها » [2] .

---

(١) Dr. Lea : The moriscos ; p .7 عن الدكتور محمد عبدالله عنان في كتابه « نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين » ، ص (٣١٣) .

(٢) هذه النصوص عن المؤرخ محمد عبدالله عنان ، المرجع السابق ، ص (٣١٧ - ٣١٨) . والكتاب دراسة موثقة للعصر الرابع من دولة الإسلام في الأندلس . وقد تناول هذا الجانب أيضاً في كتابه « ديوان التحقيق والمحاكمات الكبرى » ص (١٧) وما بعدها .

المطلب الثاني

علاقة المسلمين بالمستأمنين

أسلفنا أن دار الإسلام تضم بين رعاياها المسلمين والذميين ، كما تضم أجانب من غير دار الإسلام يدخلونها بأمان مؤقت وهم المستأمنون .

وفي هذا المطلب نبحث العلاقة بين هؤلاء المستأمنين والدولة الإسلامية دون العلاقات التي تكون بين الأفراد . ونوجز ذلك في ستة فروع :

الفرع الأول

تعريف الأمان والمستأمنين

أولاً : الأمان في الأصل نوعان :

أمان مؤقت ، وأمان مؤبَّد . فالأمان المؤبَّد هو المسمى بعقد الذمة . وقد فرغنا من الكلام عليه في المطلب السابق .

وأما الأمان المؤقّت ؛ فهو أنواع : (أحدها) : الأمان الحربي ، وهو أن يحاصر الغزاة مدينة أو حصناً من حصون الكفار فيستأمنهم الكفار فيؤمِّنوهم . وهذا النوع قد أوسعه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بحثاً في فصول كثيرة من كتابه الرائد « السِّير الكبير » وفي كتبه الأخرى . وسنعرض جوانب منه عند بحث المعاهدات الدولية ، وهو بقانون الحرب أليق منه بقانون السلام .

(والثاني) من الأمان المؤقت هو الموادعة ، أو المعاهدة والصلح على ترك القتـال . وسيكون أيضاً مادة البحث في موضوع الفصل الثاني عن المعاهدات الدولية ــ إن شاء الله تعالى ـ

(والثالث) هو ما يكون خاصاً بفرد أو أفراد محصورين يطلبون الأمان لدخول دار الإسلام للقيام بأداء رسالة مثلاً أو للتجارة . ونبحث الأمان للرسل في فصل قادم عن السفارة والسفراء . ونقف هذا المطلب للبحث في الأمان الخاص لغير الرسل كالتجار ونحوهم [1] وهم الذين نسميهم « المستأمنين » ، وإذا أطلقت كلمة « المستأمن » فإنها تنصرف إلى هذا النوع من الأمان على ما نبينه في الفقرة التالية ، إن شاء الله تعالى .

ثانياً . تعريف المستأمنين :

أ ـ **الأمان في اللغة العربية** : الهمزة والميم والنون : تدل على معنيين متقاربين (أحدهما) التصديق . و (الآخر) الأمانة ، التي هي ضد الخيانة . ومعناها سكون القلب . فيقال : أَمِنَ أَمْناً وأَمَاناً وأَمَانَةً وإِمْناً وأَمَنَة ، فهو آمِنٌ وأَمِيْنٌ وأَمِنٌ . كلُّها بمعنى اطمأنَّ و لم يَخَفْ ، وبمعنى : ليس له مكر يخشى منه .

والفعل (أَمِن) يتعدى بنفسه وبالحرف ، ويُعَدَّى إلى غيره بالهمزة فيقال : أَمِنْته وأَمِنْتُ عليه وآمَنْتُهُ . ويقال أيضاً : لك الأمان ، أي قد أَمَّنْتك . ويقال : أَمِنْتُ فأنا آمِنٌ .

والأَمَان : إعطاء الأَمَنة وهو ضد الخوف . ورجلٌ أَمَّانٌ وأَمَنَةٌ إذا كان أميناً يأْمَنُه النَّاس . وبَيْتٌ آمِنٌ : ذو أَمْنٍ .

---

(١) انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣١٨/٩ وما بعدها ، « النُّتف في الفتاوى » للسغدي : ٧١٣/٢ ـ ٧١٨ .

واستأمَنَ إليه : دخل في أمانه . والاستئمان : طلب الأمان . والمُسْتَأْمِن ـ بكسر الميم ـ على وزن اسم الفاعل ، وبفتح الميم على وزن اسم المفعول . والسين والتاء فيهما للصيرورة . أي صار مُؤَمَّناً [1] .

ب ـ وفي الاصطلاح الفقهي : عرَّف الفقهاء الأمان والمستأمن تعريفات مختلفة الألفاظ ولكنها تؤدي معنى متفقاً ، وقد يزيد بعضهم قيداً في التعريف أو شرطاً .

قال الحنفية : المستأمن هو من يدخل دار غيره بأمان ، مسلماً كان أو حربياً . فشمل هذا التعريفُ المسلمَ الذي يدخل دار الحرب بأمان ، والحربيَّ الذي يدخل دار الإسلام بأمان . والمراد بالدار الإقليم المختص بقهر مَلِك إسلامٍ أو كفرٍ ، فلا يشمل دار السكنى [2] .

والكلام في هذا المطلب ينصبُّ على الحربي فقط دون المسلم الذي يدخل دار الحرب بأمان .

وعرَّف المالكية الأمان بأنه : رَفْعُ استباحةِ دمِ الحربيِّ ورقِّه ومالِهِ حين قتاله ، أو العزمِ عليه ، مع استقراره تحت حكمِ الإسلامِ مدةً مّا .

والاستئمان هو : تأمين حربيٍّ ينزلُ لأمرٍ ينصرف بانقضائه [3] .

---

(1) انظر هذه المعاني في « الصِّحاح » : ٥/٢٠٧٢ ، « معجم مقاييس اللغة » : ١/١٣٣ ـ ١٣٤ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ١/١٨١ ، « لسان العرب » : ١٣/٢١ ، « المصباح المنير » : ١/٢٤ ـ ٢٥ ، « الكليّات » : ١/١٧٠ ، « المعجم الوسيط » : ١/٢٨ .

(2) انظر : « الدر المختار » مع حاشيته « رد المحتار » : ٤/١٦٦ ، « مجمع الأنهر » ومعه « در المنتقى شرح الملتقى » : ١/٦٥٥ ، « شرح الوقاية » لصدر الشريعة ، ورقة (١٠٠) ، « كشف الرمز » للحموي ، ورقة (١٠٩) .

(3) انظر : « حدود ابن عرفة » مع « شرح الرصّاع » : ١/٢٢٤ ـ ٢٢٦ .

وقال الشافعية : الأمان هو تَرْكُ القتلِ والقتالِ مع الكفار [1] . والمستأمن : مَنْ لـه أَمْنٌ بعقد جزيةٍ أو هُدْنةٍ أو أمانٍ [2] . والمراد هنا هو القسم الثالث .

وعرَّف الحنبلية المستأمن بأنه : كافر أُبيح له المقام بدار الإسلام من غير التزام جزيةٍ [3] .

ومن هذه التعريفات للأمان والاستئمان يمكن أن نخرج بتعريف للمستأمنين بأنهم : غير المسلمين من الحربيين الذين يدخلون دار الإسلام بأمان مؤقت لأمرٍ يقضيه أحدهم ثمَّ ينصرف بانقضائه ، دون أن يكون ملتزماً بأحكام الإسلام أو الذمة بعامة .

الفرع الثاني

مشروعية عقد الأمان

أولاً ـ يدل على مشروعية عقد الأمان للحربي في دار الإسلام أدلةٌ من القرآن الكريم ، ومن السنة والسيرة النبوية ، ومن عمل الصحابة ، وعلى ذلك انعقد الإجماع .

أ ـ فمن القرآن الكريم : قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ ﴾ [4] .

---

(١) « مغني المحتاج » : ٢٣٦/٤ .

(٢) « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٥٦/٢ .

(٣) انظر : « كشاف القناع » : ١٠٠/٣ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٧٧/٢ .

(٤) سورة التوبة ، الآية (٦) .

فبعد أن أمر الله سبحانه وتعالى ـ في الآية قبلها ـ بقتال المشركين وقتلهم حيث وُجِدوا ، وأخْذِهم وحَصْرهم وطَلَبِ غِرَّتهم ، ذكر حالةً لا يُقْتَلون فيها ولا يؤخذون ولا يؤسرون ، فقال تعالى مخاطباً نبيه محمداً ﷺ : وإن أحدٌ من هؤلاء المشركين الذين أمر الله تعالى بقتالهم وقتلهم استجارك ، أي استأمنك فسألك الجوار والذِّمام والأمان ليسمع كلام الله تعالى وهو القرآن الكريم ، ويعلم أحكامه وأوامره ونواهيه ، وما تدعو إليه من التوحيد وما بُعِثْتَ له ، فأَعِذْه وأمِّنه حتى يسمع كلام الله تعالى فيما له وعليه من الثواب ، وحتى يتدبَّره ويطَّلع على حقيقة الأمر وحال الإسلام ، فإن قبل أمراً فحَسَنٌ ، وإن أبى أن يُسْلم فرُدَّه إلى مأمنه ، وهو الموضع الذي يأمن فيه منك وممن هو في طاعتك من المسلمين ، حتى يلحق بداره وقومه من المشركين . ثمَّ بعد ذلك قاتِلْهُ ـ إن شئت ـ من غير غدرٍ ولا خيانة . وهذا حكم ثابت في كلِّ وقتٍ غيرُ منسوخٍ إلى يوم القيامة [1] .

قال الإمام أبو بكر الجصَّاص : « قد اقتضت هذه الآية جواز أمان الحربي إذا طلب ذلك ـ الأمان ـ منا ليسمع دلالة صحة الإسلام ؛ لأن قوله : ﴿ اسْتَجَارَكَ ﴾ . معناه : استأمنك ، وقوله : ﴿ فَأَجِرْهُ ﴾ معناه : فأمِّنه حتى يسمع كلام الله الذي فيه الدلالة على صحة التوحيد ، وعلى صحة نبوة النبي ﷺ . وهذا يدل على أن الكافر إذا طلب منا إقامة الحجة عليه وبيان دلائل التوحيد والرسالة حتى يعتقدهما لحجة ودلالة ؛ كان علينا إقامة الحجة وبيان توحيد الله وصحة نبوة النبي ﷺ ، وأنه غير

---

(١) انظر في هذا : « تفسير الطبري » : ١٣٨/١٤ ، « تفسير البغوي » : ١٤/٤ ، « الكشاف » للزمخشري : ١٤٠/٢ ، « البحر المحيط » لأبي حيان : ١١/٥ ، « التفسير الكبير » للفخر الرازي : ٢٣٧/١٥ ، « تفسير القرطبي » : ٧٧/٨ ، « الدر المنثور » للسيوطي : ١٣٣/٤ ، « فتح القدير » للشوكاني : ٣٣٨/٢ .

جائز لنا قَتْلُه إذا طلب ذلك منا إلا بعد بيان الدلالة وإقامة الحجة ؛ لأن الله قد أمرنا بإعطائه الأمان حتى يسمع كلام الله .

وفيه الدلالة أيضاً : على أنَّ علينا تعليم كل من التمس منّا تعريفه شيئاً من أمور الدين ؛ لأن الكافر الذي استجارنا ليسمع كلام الله تعالى إنما قصد التماس معرفة صحة الدين » [1] .

ومن هذا يظهر أن الآية الكريمة إنما هي فيمن يريد سماع القرآن والنظر في الإسلام ؛ فأما الإجارة لغير ذلك فإنما هي لمصلحة المسلمين والنظر فيما يعود عليهم به منفعةٌ ، وذلك يكون من أميرٍ أو مأمور ؛ فأما الأمير فلا خلاف في أنّ إجارته جائزةٌ ، لأنه مقدَّم للنظر والمصلحة ، نائبٌ عن الجميع في جلب المنافع ودفع المضارّ . وأمَّا مَنْ كان رعية فإن إجارته فيها تفصيل عند الفقهاء كما سيأتي [2] .

ولذلك يرى بعض العلماء أن الآية الكريمة ليس فيها دلالة على مشروعية الأمان الذي نحن بصدده ، فيقول الإمام الهرّاس الطبري : « اعلم أن هذا لا دلالة فيه على أمان مشرك ووجوب بذل الأمان فيمن يطلب الأمان ؛ وذلك أن الله تعالى إنما ذكر وشرع الأمان لفائدةٍ ، وهي سماع الأدلة من كتاب الله تعالى . والكفارُ متى طلبوا تعرُّفَ التوحيد والعدل وبُطْلانَ ما هم عليه : وجبَ ذلك ، وإذا وجب على الرسولِ ﷺ وجب على سائر الأمة ، بل على سائر المجاهدين ، ولا يحلُّ للمجاهد قَتْلُ الكافر مع طلبه التعرُّف للدين والوقوف على الأدلة ؛ لأنه لو حلَّ قَتْلُه لم يجز أن يجار ويؤمَّن ، فلذلك لا يجوز أن يخلو المجاهدون من العلماء ، لأنه لا يأمن أن يكون في

---

(1) « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٨٣ ـ ٨٤ .

(2) « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢/٩٠٣ .

الكفار من يلتمس ذلك ، فإذا لم يجد من يَحُلُّ شبهته ويثبت له طريقة الحقّ : لم تجز مقاتلته .

فقوله تعالى : ﴿ فَأَجِرْهُ ﴾ أمرٌ دالٌّ على الوجوب ، ولا وجوب إلا عند هذا الغرض ، وليس هذا الغرض من الأمان المعروف في الشرع في شيء ؛ فإن الأمان هو الذي يحصل بسببٍ من المسلم موقوفاً على خِيْرَتِه : إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل . وفي الاستجارة لغرض الاستماع لكلام الله عزَّ وجلَّ يجب الأمان ، وتنكفُّ السيوف عن رقبته ، ويتحرس دمه (يُحفظ) متى طلب ذلك سواء جرى منا الأمان أو لم يَجْرِ .

ثمَّ قال تعالى : ﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ أي بعد السماع ، لأنه لا فائدة في مقامه عندنا . والأمان الذي تعارفه الفقهاء : أن يؤمِّن كافراً لا يبغي منه سماع كلام الله عزَّ وجلَّ ، بل يبغي به أمانه حتى يتجر ويتسوَّق ويقيم عندنا مدة لغرض لهذا المسلم . وذلك ليس مما نحن فيه بسبيل »[1] .

إلا أن التنصيص في الآية الكريمة على الأمان لسماع القرآن الكريم ومعرفة التوحيد ، لا ينفي الأمان لغرض آخر ، فإن العبرة بعموم اللفظ . ولذلك وجدنا الفقهاء يستدلون بها على مشروعية منح الأمان للحربي لدخول دار الإسلام لغرضٍ آخر . وفي هذا يقول الحافظ ابن كثير ـ رحمه الله ـ عند تفسيره للآية الكريمة :

« والغرض أنَّ من قَدِم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة ، أو تجارة ، أو طلب صلحٍ أو مهادنة ، أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب ، وطلب من

---

(١) « أحكام القرآن » للإمام عماد الدين الطبري الهراس : ٤/٢٥ ـ ٢٧ . وانظر في المعنى نفسه : « تفسير أبي السعود » : ٢/٣٨٥ .

الإمام أو نائبه أماناً أُعطي أماناً ما دام متردداً في دار الإسلام ، وحتى يرجع إلى مأمنه ووطنه » [1] .

ويؤكِّد هذا ويوضِّحه : ما روي عن سعيد بن جبير قال : جاء رجل إلى علي بن أبي طالب ﷺ فقال : إن أراد الرجل منا أن يأتي محمداً بعد انقضاء هذا الأجل (الذي أجَّله الله لهم في سورة براءة بأربعة أشهر) ليسمع كلام الله أو يأتيه لحاجة : قُتِل ؟ قال : لا ، لأن الله تعالى يقول : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ ﴾ [2] .

والظاهر من سياق كلام ذلك القائل هو العموم ، فيشمل ذلك الحاجات الدينية وغيرها من الحاجات الدنيوية ، وكان المشركون يطلبون لقاء الرسول ﷺ لأجل الكلام في الصلح وغيره من مصالح دنياهم ، وكان ﷺ يعطي الأمان لمن جاء مسترشداً أو في رسالة [3] .

ب ـ **ومن السنة النبوية** : وردت أحاديث كثيرة تدل على مشروعية أمان الحربي في دار الإسلام ، دون أن يكون ذلك خاصاً بغرض سماع القرآن الكريم ، فمن ذلك :

عن أم هانئ بنت أبي طالبٍ قالت : ذهبت إلى رسول الله ﷺ عام الفتح فوجدتُه يغتسل ، وفاطمة ابنته تستُره بثوبٍ ، فسلَّمت فقال : من هذه ؟ فقلت : أنا أم هانئ بنت أبي طالب ، فقال : مرحباً بأم هانئ . فلما فرغ من غُسْله قام فصلّى ثماني ركعات ملتحفاً في ثوبٍ ثمَّ انصرف ، فقلت : يا رسولَ الله زعم ابن أُمي عليٌّ أنه

---

(1) « تفسير ابن كثير » : ٣٣٨/٢ .

(2) انظر : « الكشاف » للزمخشري : ١٤٠/٢ ، « البحر المحيط » لأبي حيان : ١١/٥ ، « تفسير الفخر الرازي » : ٢٣٥/١٥ ، « تفسير القرطبي » : ٧٦/٨ .

(3) انظر : « روح المعاني » للآلوسي : ٥٢/١٠ ، « تفسير ابن كثير » : ٣٣٨/٢ ، « تفسير المنار » لرشيد رضا : ٢١٤/١٠ ، وقارن بتفسير أبي السعود : ٣٨٥/٢ .

قاتلٌ رجلاً أَجَرْتُه فلانُ بن هُبَيْرَة ؟ فقال رسول الله ﷺ : « **قد أَجَرْنَا من أجرتِ يا أم هانئ** » [1] .

وفي حديث آخر قالت : أجرت رجلين من أحمائي ، فقال رسول الله ﷺ : « **قد أَمَّنَّا مَنْ أَمَّنْتِ** » [2] .

وعن عليٍّ وابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ : « **المسلمون تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم** » [3] .

ويقول الإمام محمد تعليقاً على هذا الحديث : « والمراد بالذمّة العهدُ ، مؤقّتاً كان أو مؤبّداً ، وذلك الأمانُ وعقدُ الذمة ، فإن كان اللفظ مشتقاً من الأدنى ـ الذي هو الأقل ـ فهو تنصيص على صحة أمان الواحد ، وإن كان مشتقاً من الدُّنُوِّ ـ وهو القرب ـ فهو دليل على صحة أمان المسلم الذي يسكن الثغور فيكون قريباً من العدو ، وإن كان مشتقاً من الدناءة فهو تنصيص على صحة أمان الفاسق ، لأن صفة الدناءة به تليق من المسلمين » [4] .

جـ ـ وانعقد الإجماع على أن من طلب الأمان ليسمع كلام الله تعالى ويعرف شرائع الإسلام وجب إعطاؤه الأمان ، ثمَّ يُرَدُّ إلى مأمنه . وأن المسلم البالغ العاقل إذا أَمَّن الحربيين على الجلاء بأنفسهم وعيالهم وذراريهم وترك بلادهم واللحاق بأرض

---

(١) أخرجه البخاري في الجزية ـ باب أمان النساء : ٢٧٣/٦ ، ومسلم في صلاة المسافرين : ٤٩٨/١ .

(٢) أخرجه الترمذي في السِّير ، باب ما جاء في أمان المرأة : ٢٠٢/٥ . وقال : « هذا حديث حسن صحيح » ، وأبو يوسف في « الخراج » ص (٢٢٣) .

(٣) حديث صحيح تقدم تخريجه فيما سبق ص (٣٠٦) ، تعليق (٢) .

(٤) « السِّير الكبير » : ٢٥٢/١ ـ ٢٥٣ .

الحرب ، لا بأرض ذمة ولا بأرض إسلام ، أن ذلك لازم لأمير المؤمنين ولجميع المسلمين حيث كانوا [1] .

ثانياً ـ حكمة مشروعية الأمان :

إن الإسلام دعوة للناس كافة للدخول في دين الله تعالى ، وينبغي على المسلمين أن يتخذوا من الوسائل ما يمكّنهم من إبلاغ هذه الدعوة وتعريف الناس بها . ولما كان الكفار الحربيون لا يجوز لهم دخول دار الإسلام دون إذن من ولي أمر المسلمين ، لأنهم أعداء للمسلمين ولا يؤمن كيدهم وشرّهم ، فإن الحكمة تقتضي أن يكون هناك وسيلة لاختلاط الكفار بالمسلمين ولو لمدة مؤقتة يتعرفون فيها على الدين وتعاليمه وسيرة أهله بما قد يكون عوناً على فهمهم الصحيح للدين ودخولهم فيه ، فيكون هذا في معنى الدعاء إلى الدين بأرفق الطريقين وأيسرهما .

وفيه أيضاً توطيد للعلاقات السلمية بين المسلمين والحربيين ، كما أن ذلك فيه تحقيق مصلحة للحربيين أنفسهم في تمتعهم بالأمان عند دخولهم لغرض من أغراضهم ، فكثيراً ما تقع الحاجة إلى تردُّد التجار وأشباههم إلى دار الإسلام وفي هذا تحقيق لمصلحة الطرفين [2] .

وفي ظلال الآيات الكريمة التي أمرت بقتال المشركين بعد انتهاء عهدهم ومدتهم ثمَّ استثنت من هذا القتال مَنْ جاء يطلب الأمان ، يقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله :

---

(١) انظر : « الإجماع » لابن المنذر ، ص (٧٣ ـ ٧٤) ، « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١٢١) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٥) « المغني » : ٤٢٨/١٠ ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ١٤٢/١ و ١٤٣ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٥٢٩/٤ ـ ١٥٣٠ ، « المبسوط » : ٧٧/١٠ ـ ٧٨ ، « حجة الله البالغة » للدّهلوي : ٧٩٧/٢ .

« فإنه مع هذه الحرب المعلنة على المشركين كافة بعد انسلاخ الأشهر الأربعة ، يظل الإسلام على سماحته وجدِّيته وواقعيته كذلك ، فهو لا يعلنها حرب إبادة لكل مشرك ، إنما يعلنها حملة هداية كلما أمكن ذلك ؛ فالمشركون الأفراد ، الذين لا يجمعهم تجمُّع جاهلي يتعرض للإسلام ويتصدى ؛ يكفل لهم الإسلامُ ـ في دار الإسلام ـ الأمنَ ؛ ويأمر الله ـ سبحانه ـ رسولَهُ ﷺ أن يجيرهم حتى يسمعوا كلام الله ويتم تبليغهم فحوى هذه الدعوى ؛ ثمَّ أن يحرسهم حتى يبلغوا مأمنهم .. هذا كلّه وهم مشركون ...

إن هذا يعني أن الإسلام حريص على كل قلب بشري أن يهتدي وأن يثوب ، وأن المشركين الذين يطلبون الجوار والأمان في دار الإسلام يجب أن يُعْطَوا الجوار والأمان ؛ ذلك أنه في هذه الحالة آمِنٌ حربهم وتجمُّعَهم وتألُّبهم عليه ، فلا ضير إذن من إعطائهم فرصة سماع القرآن ومعرفة هذا الدين ، لعل قلوبهم أن تتفتح وتتلقى وتستجيب ... وحتى إذا لم تستجب فقد أوجب الله لهم على أهل دار الإسلام أن يحرسوهم بعد إخراجهم حتى يصلوا إلى بلدٍ يأمنون فيه على أنفسهم !!

ولقد كانت قمةً عالية تلك الإجارة والأمان لهم في دار الإسلام .. ولكن قمم الإسلام الصاعدة ما تزال تتراءى قمةً وراء قمةٍ .. وهذه منها .. هذه الحراسة للمشرك عدو الإسلام والمسلمين ممن آذى المسلمين وفَتَنَهم وعاداهم .. هذه الحراسة له حتى يبلغ مأمنه خارج حدود دار الإسلام !

إنه منهج الهداية لا منهج الإبادة ، حتى وهو يتصدى لتأمين قاعدة الإسلام ...

وفي الأرض اليوم أنظمة ومناهج وأوضاع من صنع العبيد ؛ لا يأمن فيها من يخالفها من البشر على نفسه ، ولا على ماله ولا على عرضه ، ولا على حرمة واحدة من حرمات الإنسان ! ثمَّ يقف ناس يَرَوْن هذا في واقع البشر وهم يتمتمون

ويجمجمون لدفع الاتهام الكاذب عن منهج الله وإحالته إلى محاولة هازلة ، قوامها الكلامُ في وجه السيف والمدفع في هذا الزمان وفي كل زمان ! » [1] .

الفرع الثالث

ركن الأمان

ينعقد الأمان للكافر الحربي بالصيغة التي تدل عليه . ولا يشترط لها الإمام محمد ـ رحمه الله ـ لفظاً خاصاً ، بل ينعقد الأمان عنده باللفظ أو الإشارة أو الكتابة .

أولاً ـ اللفظ :

وهو العبارة التي تدل على الأمان ، ويشترط لها أن يسمع المستأمن اللفظ ، دون اشتراط لغة معينة . وفي هذا يقول الإمام محمد : « إذا نادى المسلمون أهل الحرب بالأمان فهم آمنون جميعاً بأيٍّ لسانٍ نادَوْهم . لحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فإنه كتب إلى جنوده بالعراق : « **إنكم إذا قلتم : لا تخف ، أو مَتَرسي** [2] **، أو لا تذهل فهو آمن . فإن الله تعالى يعرف الألسنة** » [3] .

---

(1) « في ظلال القرآن » للأستاذ سيد قطب ، المجلد الثالث ، ص (١٦٠٢ ـ ١٦٠٣) .

(2) وفي البخاري : « مترس » . قال ابن حجر : كلمة فارسية معناها لا تخف . وهي بفتح الميم وتشديد المثناة وإسكان الراء بعدها مهملة ، وقد تخفف التاء . وبه جزم بعض من لقيناه من العجم . وقيل : بإسكان المثناة وفتح الراء . انظر : « فتح الباري » : ٢٧٥/٦ .

(3) انظر : « السِّير الكبير » : ٢٨٣/١ . والأثر رواه أبو يوسف في « الخراج » ص (٢٢٢) ، ومالك في « الموطأ » : ٤٤٨/٢ ـ ٤٤٩ ، والبيهقي : ٩٦/٩ ، والبخاري تعليقاً مختصراً : ٢٧٤/٦ (فتح الباري) ، ووصله عبدالرزاق : ٧٣/٦ .

والمعنى في ذلك : أن الأمان فيه التزام الكفّ عن التعرض للمستأمن بالقتل والسبي حقّاً لله تعالى ، والله لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية » [1] .

وقال أيضاً : « وإن نادَوْهم بلسانٍ لا يعرفه أهل الحرب ، وذلك معروف للمسلمين ، فهم آمنون أيضاً . فأما إن كان بالبُعْد من المسلمين بحيث لا يسمعون كلامهم ، فلا يثبت حكم الأمان لهم » [2] .

هذا ، وبيَّن الإمام محمد بكثير من الأمثلة والوقائع أن أعمال الخداع الحربي البعيدة عن الغدر المحرّم لا تعتبر أماناً ، ولا يترتب عليها آثار الأمان ، لأنها معاريض كلام للخداع لا تدل على الأمان [3] .

ثانياً ـ الإشارة :

وينعقد الأمان بالإشارة المفهمة التي تدل على معنى الأمان . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« إذا أشار إليه بإشارة الأمان وليس يدري الكافر ما يقول ، فهو آمِنٌ ؛ لأنه بالإشارة دعاه إلى نفسه ، وإنما يدعى بمثله الآمن لا الخائف .. وظاهر إشارته الأمان . وبيان هذا في حديث الهُرْمُزان ؛ فإنه لما أتي به عمر ﷺ قال له : تكلّم . قال : أتكلّمُ بكلام حيٍّ أم كلام ميِّت ؟ فقال عمر : كلام حيّ ... ثمَّ قال : اقتلوه . فقال : أفيما علّمكم نبيكم أن تؤمّنوا أسيراً ثمَّ تقتلوه ؟ فقال : متى أمَّنتك ؟ فقال : قلت لي تكلّم

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢٨٣/١ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٨٤/١ و ٣٥٨ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٩/٢ .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢٦٦/١ وما بعدها فقد عقد لذلك فصلاً بعنوان « ما لا يكون أماناً » .

بكلام حيّ . والخائف على نفسه لا يكون حياً . فقال عمر : قاتله الله ! أخذ الأمان ولم أفطن به » [1] .

ثالثاً ـ الكتابة :

وهي أيضاً طريقة للتعبير عن الإرادة ، فينعقد بها الأمان للكافر الحربي . وفي هذا يقول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ :

« ولو كتب كتاباً فيه أمان ورمى به إليهم فنزلوا على ذلك ، كانوا آمنين » وعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بقوله : لأن الكتاب أحد البيانَيْن ، ولأنهم لما وقفوا على ما في الكتاب نزلوا على ذلك ، فلو لم يُجْعل ذلك أماناً لأدى إلى الغرور [2] .

وقال أيضاً : وإن وجدوا كتاباً فيه أمان لم يَرْمِ به إليهم أحدٌ ، فليس هذا بأمان . لأن الكتاب جمادٌ لا يتصوَّر منه الأمان ، وإنما يكون الأمان من الكاتب ، وهو غير معلوم . والأمان من المجهول لا يتحقق . ثمَّ لعل الكتاب مفتعل ، أو كتبه بعض من لا يصح أمانه ، فلهذا لا يثبت الأمان لهم حتى يعلم أن الرامي به مسلمٌ ببيِّنةٍ تقوم من المسلمين على ذلك [3] .

وذهب جمهور العلماء أيضاً إلى أن الأمان للمستأمن ينعقد بكل لفظ يدل عليه

---

(1) « السِّير الكبير » : ١/٢٦٣ ـ ٢٦٤ . والأثر عن عمر أخرجه ابن أبي شيبة : ١٢/٢٥٦ ، والشافعي : ٢/١٢١ ، وسعيد بن منصور : ٢/٢٥٢ ، والبيهقي : ٩/٩٦ ، والبلاذري في « فتوح البلدان » : ٢/٤٦٩ ، وأبو عبيد ، ص (١٣٣ ـ ١٣٤) ، وابن زنجويه : ١/٣٠٥ ـ ٣٠٦ ، وأخرجه البخاري تعليقاً : ٦/٢٧٤ ، وعزاه ابن حجر ليعقوب بن سفيان في « التاريخ » وقال : « إسناده صحيح » . انظر : « تلخيص الحبير » : ٤/١٢٠ ، « فتح الباري » : ٦/٢٧٥ .

(2) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١/٣٥٩ ـ ٣٦٠ .

(3) « السِّير الكبير » : ١/٣٦٠ ، « المبسوط » : ١٠/٧١ .

صراحة أو ضمناً مثل : أَجَرْتك ، أو أمّنتك ، أو لا تَخَفْ ، لا بأس عليك ... ، كما ينعقد بالدلالة كالإشارة المفهمة ، وينعقد بالكتابة أيضاً وعن طريق رسول أو سفير ، فليس بين العلماء خلاف في هذه الجملة من أحكام ركن الأمان والصيغة التي ينعقد فيها . ولذلك وضع العز بن عبدالسلام قاعدة في ألفاظ التصرفات فقال : « لا يتعيَّن للعقود لفظ إلا النكاح » [١] .

الفرع الرابع

شروط عقد الأمان

يشترط لصحة الأمان الذي يمنح للحربي أن يصدر ممن له أهلية التأمين وهو المسلم المختار ، وأن يكون لمدة محدودة ، فهي شروط ثلاثة عند الإمام محمد ـ رحمه الله ـ :

أولاً ـ الإسلام :

لأن الأمان فيه معنى النصرة ، وكل مسلم أهل لأن يقوم بنصرة الدين ويقوم في ذلك مقام جماعة المسلمين . وهذا يعني أن المسلم رجلاً كان أو امرأة ، عدلاً كان أو فاسقاً ، حراً أو عبداً ، يصح أمانه [٢] .

---

(١) « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » للعز بن عبدالسلام : ٢/٩١ . وانظر مذاهب العلماء بالتفصيل في « المدونة » : ٢/٤٢ ، « الشرح الصغير » للدردير : ٣/٢٨ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢/١٨٦ ، « القوانين الفقهية » ص (١٦١) ، « روضة الطالبين » : ١٠/٢٧٩ ـ ٢٨٠ ، « مغني المحتاج » : ٤/٢٣٧ ، « نهاية المحتاج » : ٨/٨٠ ـ ٨١ ، « المغني » لابن قدامة : ١٠/٥٤٨ ـ ٥٥٠ ، « كشاف القناع » : ٣/٩٨ ، « المحرر في الفقه » : ٢/١٨٠ ، « المبدع شرح المقنع » : ٣/٣٩٠ ـ ٣٩١ .

(٢) « شرح السِّيَر الكبير » : ١/٢٥٣ .

١ً - أمان الرجل الحر المسلم جائز على أهل الإسلام كلّهم ، عدلاً كان أو فاسقاً ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « **المسلمون تتكافأ دماؤهم ، وهم يدٌ على مَنْ سواهم ، يسعى بذمتهم أدناهم** » [١] . والمراد بالذمة العهدُ ، مؤقتاً كان أو مؤبداً ، وذلك يشمل الأمان وعقد الذمة . فإن كان لفظ « أدناهم » مشتقاً من الأدنى الذي هو الأقل ، فهو تنصيص على صحة أمان الواحد ، وإن كان مشتقاً من الدُّنُوِّ - وهو القرب - فهو دليل على صحة أمان المسلم الذي يسكن الثغور فيكون قريباً من العدو . وإن كان مشتقاً من الدناءة فهو تنصيص على صحة أمان الفاسق . وكل مسلم أهل أن يقوم بنصرة الدين .

٢ً - المرأة : يصح أمان المرأة الحرة المسلمة ، لأنها أيضاً من أهل النصرة وإن لم يكن لها بِنْيَة صالحة لمباشرة القتال . والأمان نُصْرة بالقول ، وهي تصلح لذلك ، حيث تجاهد بمالها لأن مالها يصلح لذلك كمال الرجل .

والدليل على صحة أمانها : أن زينب بنت رسول الله ﷺ أجارت زوجها أبا العاص بن الربيع ، فأجاز رسول الله ﷺ أمانها وقال : « **إنه يجير على المسلمين أدناهم** » - [٢] .

وعن أم هانئ أنها أجارت ابن هبيرة ، وأجارت حَمْوين لها فأجاز النبي ﷺ أمانها ، كما تقدم آنفاً [٣] .

وعن عائشة - رضي الله عنها - قالت : « **إنْ كانت المرأة لتَأجر على المسلمين فيجوز ذلك** » - أي تعطي الأمان للمشركين - وفي رواية : لتأخذ - أي تأخذ العهد

---

(١) تقدم تخريجه فيما سبق ، ص (٣٠٦) .

(٢) أخرجه عبدالرزاق : ٢٢٤/٥ و ٢٢٥ و ٢٢٦ ، ومالك في « المدونة » : ٤١/٢ ، والحاكم : ٤٥/٤ ، والبيهقي : ٩٥/٩ وعزاه الزيلعي للطبراني .

(٣) تقدم تخريجه ص (٣٠٦) ، تعليق (٢) .

بالصلح والأمان ، وهكذا قالت رضي الله عنها : « **إنْ كانت المرأة لتأخذ للقوم . يعني تجير على المسلمين** »[1] .

٣ً ـ العبد المسلم ؛ يصح أمانه أيضاً ، سواء كان مقاتلاً أو لم يكن ؛ لأنه مسلم من أهل نصرة الدين بما يملكه ، والأمانُ نصرةٌ بالقول وهو يملك ذلك ، بخلاف مباشرة القتال ، ولأنه بالأمان يلتزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم وأموالهم ، ثمَّ يتعدى ذلك إلى غيره ، والعبد في مثل هذا كالحرِّ .

ويدل على هذا حديث الفُضَيْل الرقاشي قال : حضرنا أهل حصن فكتب عبدٌ أماناً في سهمٍ ، ثمَّ رمى به إلى العدوّ . فكتبنا إلى عمر بن الخطاب ﷺ ، فكتب : إنّه رجل من المسلمين وإن أمانه جائز[2] .

وعن عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ : « أمان المرأة والعبد والصبي جائز ».

٤ً ـ الغلام المراهق : يصح أمانه أيضاً ، لأنه إن كان مسلماً صح أمانه ، وإن كان من الكافرين فَعقَل الإسلام ووصفه يصح إسلامه إذا كان عاقلاً ، ومن صح إيمانه صح أمانه .

---

(١) أخرجه الترمذي في « السِّير » ، باب أمان المرأة والعبد : ٢٠٢/٥ . وقال : « وفي الباب عن أم هانئ وهذا حديث حسن غريب » وقال أيضاً في كتابه « العلل الكبير » : « وسألت محمد بن إسماعيل ـ البخاري ـ عن هذا الحديث فقال : هو حديث صحيح » ، وأبو داود في باب أمان المرأة : ٦٦/٤ ، وعبدالرزاق : ٢٢٣/٥ ، والبيهقي : ٩٥/٩ ، وسعيد بن منصور : ٢٣٤/٢ ، وابن أبي شيبة : ٤٥٣/١٢ .

(٢) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ص (٢٢٢) ، وفي « الرد على سير الأوزاعي » ص (٦٩) ، وعبدالرزاق : ٢٢٢/٥ ـ ٢٢٣ ، وابن أبي شيبة : ٤٥٣/١٢ ـ ٤٥٤ ، وسعيد بن منصور : ٢٣٣/٢ ، والبيهقي : ٩٤/٤ . وأشار إليه الترمذي فقال : « وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه أجاز أمان العبد » انظر : « سنن الترمذي » مع التحفة : ٢٠٣/٥ .

وذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يصح أمان العبد إلا إذا كان مأذوناً له بالقتال غير محجور عنه ، وكذلك لا يصح عنده أمان الغلام المراهق .

وإذا كان إسلام من يعقد الأمان شرطاً في صحة العقد ، فإن هذا يعني أن الكافر لا يصح أن يعقد الأمان . ولذلك يقول الإمام محمد :

« إن أمان الذميّ باطل ، وإن كان يقاتل مع المسلمين بأمرهم ؛ لأنه يميل إليهم للموافقة لهم في الاعتقاد . فالظاهر أنه لا يقصد بالأمان المصلحة والنظر للمسلمين . ثمَّ هو ليس من أهل نصرة الدين . والأمانُ فيه معنى النصرة » [1] .

ثانياً ـ الاختيار وعدم الإكراه :

ولذلك فإن الأسير في دار الحرب إذا أمَّنهم لا يصحُّ أمانه على غيره من المسلمين لأنه مقهور تحت أيديهم ، وإنما يؤمِّن غيره مَنْ يكون آمناً في نفسه ، ولأن أمانه لا يقع بصفة النظر للمسلمين ، بل لنفسه حتى يتخلص منهم . فلا يستطيع أن يلزم المسلمين بهذا الأمان ، إلا أنه فيما بينهم وبينه إن أمَّنهم وأمَّنوه فينبغي أن يفي لهم كما يَفُوْنَ له ، وقد شرط لهم أن يفي لهم فيكون بمنزلة المستأمن في دارهم فلا يخونهم [2] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢٥٣/١ .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢٥٣ ـ ٢٥٧ و ٢٨٥ ـ ٢٨٦ ، « الأصل » كتاب السِّير ،ص (١٤٢ ـ ١٤٣) ، « المبسوط » : ٦٩/١٠ ـ ٧١ ، « الرد على سير الأوزاعي » ص (٦٨ ـ ٧٠) ، « الخراج » ص (٢٢٢ ـ ٢٢٣) ، « فتح القدير » : ٢٩٨/٤ وما بعدها ، « بدائع الصنائع » : ٤٣١٩/٩ ـ ٤٣٢٠ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٦/٤ ـ ١٣٧ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٨/٢ ـ ١٩٩ ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٩٢) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٩٩/٣ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٧ ـ ٣٠) ، « روضة القضاة » للسمناني : ١٢٤٠/٢ ـ ١٢٤١ . وفيما سيأتي ص (١٢٧٥ ـ ١٢٧٧) .

ثالثاً ـ شرط المدة :

يشترط الإمام محمد أن لا يمنح المستأمن أماناً في دار الإسلام إلا لمدة سنة ، ولذلك لا يمكَّن من الإقامة فيها بعد ذلك إلا بجزيةٍ . فإن أطال المقام ينذره الإمام بالخروج أو بتطبيق أحكام أهل الذمة عليه وجعله ذمياً . وقد تقدم الكلام على هذا فيما سبق فحسبنا هذه الإشارة هنا [1] .

والخلاصة :

أن الأمان للحربي يصح ـ عند الإمام محمد ـ من الرجل المسلم ، ومن المرأة المسلمة ، والعبد المسلم ، والغلام المراهق ، ولا يصح من الذمي .

هذا ، وإن ما ذهب إليه الإمام محمد وغيره من الفقهاء من جواز إعطاء الأمان للحربي من قِبَل الأفراد في دار الإسلام فيه اعتداد برأي الفرد ـ كما تقدم ـ ومكانته ، إلا أن المصلحة قد تقتضي ألا يمنح أحدهم الأمان إلا بإذن الإمام وإرادته .

ولذلك قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ **إذا نهى الإمام أحداً أن يؤمِّن أهل الحرب عندما يحاصرون حصناً من حصونهم ، فلا ينبغي لأحدٍ منهم أن يفعل ذلك إلا بإذنه** ، لأن كل مسلم تجب عليه طاعة الأمير ، فلا ينبغي أن يعقد عقداً يلزم الأمير طاعته في ذلك إلا برضاه ، والإمام إنما نصِّب إماماً ليكون المرجع إليه في المصالح العامة ، فلا يجوز الافتئات عليه .

وإن فعل أحدهم ذلك رغم النهي ، فإن أمانه جائز على المسلمين ، لأن ذمتهم واحدة ، فلا يعرضون له إلا بعد النبذ ، وإن رأى أن يؤدِّب الذي فعل ذلك فله هذا ،

---

(١) انظر فيما سبق ، ص (٤٥٠ ـ ٤٥٣) .

إلا أنه إذا كان الأمان على وجه المصلحة للمسلمين وظهر ذلك للإمام فإنه لا يؤدِّبه [1] .

واتفق العلماء : على أن أهل حصنٍ من الكفار لو أمنهم أهل الجيش أو رجل من الجيش : مسلمٌ حرٌّ يقاتل ، فإن أمانه جائز . وأن أمان الرجل الحر المسلم البالغ العاقل جائز - كما تقدم -

واتفقوا على أن أمان العبد المسلم جائز ، سواء كان مقاتلاً أو غير مقاتل . وفرَّق أبو حنيفة بين المأذون له بالقتال وغير المأذون ، فأجازه للمأذون له .

واتفقوا على أن أمان المرأة جائز . وانفرد ابن الماجشون من المالكية فقال : لا يجوز أمانها .

واتفقوا على أنه لا يصح أمان المجنون والذمي والصبيِّ . وفرّق بعضهم بين المراهق وغيره فأجاز أمانه : مالك وأحمد ، كما هو مذهب محمد بن الحسن [2] .

---

(1) انظر : « السِّير الكبير » : ٢/٥٧٦ - ٥٧٧ ، وراجع « بدائع الصنائع » : ٩/٤٣١٨ ، وانظر فيما سيأتي ص (٦٥٦) فيما يتعلق بأهلية إبرام المعاهدات الدولية . وراجع ما قاله الفقهاء حيال ذلك في: « المدونة » للإمام مالك : ٢/٤١ - ٤٢ ، « الخرشي على مختصر خليل » : ٣/١٢٢ ، « الأم » : ٤/١١٠ - ١١٢ ، « كشاف القناع » : ٣/٩٨ .

(2) انظر : « الإجماع » لابن المنذر ، ص (٧٣ - ٧٤) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٥ - ٣٠) ، « الميزان الكبرى » للشعراني : ٢/١٧٦ ، « معالم السنن » للخطابي : ٤/٦٦ - ٦٧ ، « فتح الباري » : ٦/٢٧٣ - ٢٧٤ ، « شرح السنة » للبغوي : ١١/٨٨ - ٩١ ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ٨/٣٢ وما بعدها ، « المدونة » للإمام مالك : ٢/٤١ - ٤٢ ، « البيان والتحصيل » : ٢/٥٩٢ ، « التمهيد شرح الموطأ » : ١/١٨٦ وما بعدها ، « الأم » للشافعي : ٤/١٩٦ - ١٩٧ ، « حاشية البجيرمي على المنهج » : ٤/٢٤٢ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٢٧٩ - ٢٨٢ ، « الغاية القصوى » : ٢/٩٥٣ ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٢٣٥) ، « سنن الترمذي » : ٥/٢٠٣ مع « تحفة الأحوذي » ، « تفسير القرطبي » : ٨/٧٦ - ٧٧ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢/٩٠٤ ، أقضية رسول الله ﷺ ، ص (٣٠٠ - ٣٠٨) .

واتفقوا على أن أمان الأسير لا يجوز . وذهب بعض الحنابلة إلى جوازه إذا عقده غير مُكْرَهٍ [1] .

وقال الشافعي وبعض الحنابلة : لا يمكّن المستأمن من الإقامة بدار الإسلام سنة إلا بجزية . وشرط الشافعية أيضاً ألا يتضرر المسلمون من هذا الأمان ، كأن يكون المستأمن جاسوساً [2] .

الفرع الخامس

حقوق المستأمنين وواجباتهم

القاعدة العامة التي أرساها الإمام محمد بن الحسن في مركز المستأمن في دار الإسلام : أنه أجنبي عن دار الإسلام وليس من أهلها ، بدليل أنه لا يُمْنع من الرجوع إلى دار الحرب عند انقضاء حاجته وإرادته الرجوع .

ولذلك لم يلتزم شيئاً من أحكام الإسلام ، إذ أنه دخل ليقضي حاجة له ، كالتجارة أو غيرها ، ثمَّ يرجع إلى داره ، فلم يكن دخوله دار الإسلام دلالةً على التزامه أحكام الإسلام فيما يتعلق بحقوق الله تعالى ، فلا يقام عليه - مثلاً - حدُّ الزنا ، ولكنه يلتزم حقوق العباد وأحكام المعاملات والعقود ؛ لأنه لما طلب الأمان من المسلمين فقد التزم أمانهم عن الإيذاء بنفسه فظهر حكم الإسلام هنا في حقّه ، ولما عقدنا له الأمان بدخوله دار الإسلام صار ذمة يُعَامَل معاملة أهل الذمة في الذبِّ عنه

---

(١) انظر بالتفصيل - فيما سيأتي - ص (١٢٧٥ - ١٢٧٧) .

(٢) انظر فيما سبق ص (٤٩١) ، تعليق (١) .

وحمايته وحماية أمواله ، فهو عندئذ بمنزلة أهل الذمة في دارنا في الحقوق والواجبات إلا ما استثني من ذلك [1] .

وفيما يلي إلماعات سريعة إلى حقوق المستأمنين في دار الإسلام وواجباتهم فيما يتعلق بعلاقتهم بالدولة الإسلامية دون ما يتعلق بالعلاقات الفردية والاجتماعية ممَّا لا يدخل في مجال العلاقات الدولية .

أولاً : حقوق المستأمنين :

١ً - حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية وعدم إكراههم في الدين : وقد تقدمت القاعدة العامة في ذلك عند الكلام على حقوق الذميين . فحسْبُنا الإشارة هنا إلى أن المستأمنين في هذا كالذميين ، بل هم في مركز أقوى في هذا ، لأنهم لم يدخلوا دار الإسلام ليكونوا رعية من رعاياها يلتزمون بأحكام الإسلام كلها .

وقد تناول الإمام محمد - رحمه الله - هذا الحق بالبيان وفرَّق بين حريتهم الدينية وعدم إكراههم وبين إظهار الشعائر واستعلائها مما يؤدي إلى فتنة المسلمين والاستخفاف بهم . ونصَّ على أن الحربي المستأمن إذا استأجر بيتاً من مسلم فاتخذ فيه مصلًّى لنفسه خاصة لم يُمْنَع من ذلك ، ولكنه يمنع من اتخاذه صومعة يتخلَّى فيها [2] .

والدليل على هذا الحق في الحرية الدينية للمستأمن بخاصة : ما أخرجه الإمام أحمد عن سعيد بن أبي راشد أن التَّنوخِيَّ رسول هرقل إلى النبي ﷺ وافاه وهو بتبوك ، فجلس بين يديه وأعطاه كتاب هرقل . فقال النبي ﷺ : ممن أنت ؟ قلت : من تَنُوخ .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٣٠٦/١ ، ١٧٩٠/٥ ، « المبسوط » : ٥٥/٩ ـ ٥٦ ، « بدائع الصنائع » : ٤١٥٢/٩ ، « فتح القدير » : ١٥٤/٤ ـ ١٥٦ ، « الفروق » للكرابيسي : ٣٢٦/١ .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٥٣١/٤ وما بعدها ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٥/٩ - ٤٣٣٧ .

قال : هل لك في الإسلام الحنيفية ملّة أبيك إبراهيم ؟ قلت : إني رسول قوم وعلى دينهم ، لا أرجع عنه حتى أرجع إليهم . فضحك النبي ﷺ وقال : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (١) .

ومذهب جمهور الفقهاء في هذه الجملة لا يختلف عما تقدم عند الإمام محمد . ولكن هناك بعض التفصيلات للمسائل الجزئية فيما يتعلق بما يدينون به مما هو مباح وما قد يكون مخالفاً لذلك (٢) .

٢ - ثبوتُ الأمان للمستأمنين على أنفسهم وحمايتُهم : وذلك لأن لفظ الأمان يدل على ذلك ، فثبت لهم الأمن على نفوسهم من القتل والسبي والاستغنام ، حيث يحرم على المسلمين قَتْلُ رجالهم وسَبْيُ نسائهم وذراريهم واستغنام أموالهم (٣) . ولذلك قال الإمام محمد : « المستأمن إذا جاء للتجارة فهو آمن ؛ لأن في مجيئه منفعة للمسلمين » (٤) .

ولذلك يرتِّب الإمام محمدٌ على هذا الأمن تحريمَ الاعتداء على نفوسهم ، ووجوبَ حمايتهم والدفاع عنهم ، فيقول :

« الأصل أنه يجب على إمام المسلمين أن ينصر المستأمنين ما داموا في دارنا ، وأن ينصفهم ممن يظلمهم ، كما يجب عليه ذلك في حقِّ أهل الذمة ؛ لأنهم تحت ولايته ما داموا في دار الإسلام ، فكان حكمهم كحكم أهل الذمة . إلا أنه لا يجب القصاص

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في « المسند » : ٣/٤٤١ - ٤٤٢ ، وأبو عُبَيْد ، ص (٢٨٨) ، وابن زنجويه : ١/١٢٣ - ١٢٤ . وقال ابن كثير : « إسناده لا بأس به » انظر : « البداية والنهاية » : ٥/١٦ .

(٢) انظر فيما سبق ص (٥٠٧) وما بعدها .

(٣) انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٩/٤٣٢٠ - ٤٣٢١ .

(٤) « السِّير الكبير » : ٢/٥١٥ .

على الذميّ بقتل المستأمن ، ولا على المسلم ، لانعدام المساواة بينهما في حق صفة حقن دمه (العصمة) ، وعليه يُبْتَنَى حكم القصاص .

فأما المستأمن إذا قتل مستأمناً في دارنا فعليه القصاص ، ويستوفيه وارث المقتول إذا كان معه . وكذلك إذا قطع طَرَفَه فعليه القصاص ، لوجود المساواة بينهما في صفة العصمة » [1] .

قيود على الأمان والحماية :

يقيِّد الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذا الأمان بقيدين اثنين ؛ الأول منهما على أمانه في نفسه الذي يمنع القبض عليه وحجزه . والثاني يرد على الحماية له .

(أما الأول) فيقول فيه : إن أراد المستأمن الذي جاء للتجارة الرجوع إلى دار الحرب فخاف الأمير أن يكون قد اطلع على عورة للمسلمين فيدلّ عليها العدو ، فلا بأس بأن يحبسه عنده حتى يأمن ذلك ، لأن في هذا نظراً للمسلمين ودفع الفتنة عنهم . إلا أنه ينبغي ألا يقيِّده أو يغلّه لأن فيه تعذيباً له ، وهو في أمان من التعذيب ، إذ لم تتحقق منه الخيانة . وإنما المقصود من الحبس هو منعه من الرجوع ويجعل معه حرساً يحرسه ، دفعاً للضرر الأعظم ، حتى يأمن الأمير منه فيأمره بالانصراف ويعطيه نفقة رجوعه إن احتاج إلى ذلك [2] .

وقال أيضاً : لو أن قوماً من أهل الحرب دخلوا إلينا بأمان ثمَّ أرادوا أن يخرجوا إلى دار حرب أخرى ليقاتلوا أهل الإسلام فلا ينبغي للمسلمين أن يمكنوهم من ذلك [3] .

---

(١) « المرجع السابق » ص (١٨٥٣) .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢/٥١٥ ـ ٥١٧ .

(٣) المصدر نفسه : /١٨٧٣ .

(وأما الثـاني) فـيرد عـلى الحماية للمستأمن والدفـاع عنه ، وهـو أن لا يكـون المستأمن من أهل مَنَعَة دخلوا دار الإسلام للمرور إلى دار أخرى للقتال . لذلك قال :

« ولو كانوا أهل مَنَعة دخلوا إلينا بأمان ليجتازوا إلى أرض أخرى فيقـاتلوا أهلهـا ، ثمَّ أغار عليهم في دار الإسلام أهلُ حربٍ آخرين ، فليس علينا نصرتُهم ـ وإنْ قدرنـا على ذلـك ـ بخلاف أهـل الذمـة ؛ لأن أهـل الذمـة صـاروا منّـا داراً ، وقـد الـتزموا حكم الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات ، فيجب على الإمام نصرتُهم كما يجـب عليـه نصرة المسلمين .

فأما المستأمنون فهم من أهل دار الحرب ، إلا أنهم للحـال في دارنـا بأمـان ، وإنمـا يجب علينا نصرتُهم ودفع ظلم مَنْ هو من أهل دارنا عنهــم . والذيـن ظلموهـم هنـاك ليسوا من أهل دارنا ولا تحت ولايتنا ، فلا يجب علينا دفع ظلمهم عنهم .

والدليل على الفرق : أن الذين ظهـروا عـلى المسـتأمنين فـأحرزوهم بدارهـم ، لـو أسلموا كانوا عبيداً لهم ، والذين ظهروا على أهل الذمة وأحرزوهم لو أسـلموا كـانوا أحراراً ، وكذلك لـو ظهرنـا عليهـم .. ولذلـك كـان أهـل الذمـة في وجـوب القيـام بنصرتهم كالمسلمين بخلاف المستأمنين .

والذي يقرر ما قلنا : أن الذين ظهروا على أهل الذمة ، لـو مـرُّوا بـأهل مَنَعَـة مـن المسلمين في دار الحرب كان عليهم أن يقوموا باستنقاذ أهـل الذمـة مـن أيديهـم ، لا يَسَعهم إلا ذلك ، بمنزلة ما لو وقع الظهور على المسلمين . ولو كانوا إنما ظهروا علـى المستأمنين في دارنا ثمَّ مرُّوا بهم على قوم ممتنعين من المسـلمين في دار الحـرب لم يكـن عليهم القيام باستنقاذهم من أيديهم .

ولو كانوا في أمان من أهل الحرب لم يكن لهم أن ينقضوا العهد لاستنقاذ المستأمنين من أيديهم ، بخلاف أهل الذمة ، فهناك عليهم أن ينقضوا العهد ويقـاتلوا عـن ذراري

أهل الذمة ، كما يقاتلون عن ذراري المسلمين ، وإنما حال المستأمنين في دارنا كحال الموادعين »[1] .

٣ً - **وهذا يعني وجوب تخليصهم واستنقاذهم من الأسر ، إذا وقع ذلك في دار الإسلام** ، ما لم يتعذر ذلك بوصولهم إلى دار الحرب . ويؤكّد الإمام محمد هذا الحكم فيقول :

« لو أن قوماً من أهل الحرب لا مَنَعة لهم دخلوا دارنا بأمان ، فأغار أهل دار حرب أخرى على دار الإسلام وأصابوا أولئك المستأمنين فأحرزوهم بدارهم واستعبدوهم ، ثمَّ ظهر المسلمون عليهم ؛ فعليهم تَخْلِيَةُ سبيل المستأمنين ، لأنهم سُبُوا من دار الإسلام ، وقد كانوا في حكم الإسلام حين سبوا ... والمستأمنون فينا لم يكونوا أهل مَنَعة ، فحالُهم كحال أهل الذمة في وجوب نصرتهم على أمير المسلمين ودَفْع الظلم عنهم ، لأنهم تحت إمرته . ألا ترى أنه كان يجب على الإمام والمسلمين اتِّباعهم لاستنقاذهم من أيدي المشركين الذين قهروهم ما لم يدخلوا حصونهم ومدائنهم كما يجب عليهم ذلك إذا وقع الظهور على المسلمين أو على أهل الذمة ؟ »[2] .

ويؤكد هذه الحمايةَ للمستأمن ضمانُ نفوسهم وأموالهم إذا وقع عليهم اعتداء ، حيث يقول الإمام محمد : إذا أمَّن رجل من المسلمين قوماً من المشركين ، فأغار عليهم قوم آخرون من المسلمين فقتلوا الرجال وأصابوا النساء والأموال فاقتسموها ، فعلى القاتلين الدية ، لأن أمان الواحد نافذ في حق جميع المسلمين . والنساء والأموال مردودة عليهم لبطلان الاسترقاق بعصمة المحل (دار الإسلام) ويغرمون للنساء مهورهن ، لأجل الوطء بشبهة ، والأولاد أحرار[3] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٨٥٤/٥ - ١٨٥٦ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٨٩١/٥ وانظر أيضاً ١٨٥٨ - ١٨٥٩ .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢٥٨/١ - ٢٦٠ .

واستدل على ذلك بدليلين ؛ أحدهما حديث المهلَّب بن أبي صُفْرة قال : حاصرنا مدينة بالأهواز [1] على عهد عمر ﷺ ففتحناها ، وقد كان صلح لهم من عمر ، فأصبنا نساءً فوقعنا عليهنَّ ، فبلغ ذلك عمر ﷺ فكتب إلينا : أن خذوا أولادكم وردّوا إليهم نساءهم [2] .

والثاني : حديث محمد بن عليٍّ في قصة بني جَذِيْمَةَ لما بلغ رسول الله ﷺ ما فعل بهم خالد بن الوليد فبعث علياً ﷺ فدفع لهم الديات [3] .

ويسري حكم الأمان أيضاً على المستأمن نفسه ومن تبعه وشرط له ذلك ؛ فلو أخذ المستأمن الأمان لأهله دخل فيه امرأته وولده [4] الذين كانوا في عياله من الصغار والكبار من النساء والرجال ، لأن اسم الأهل يتناول كل من يعوله الرجل في داره وينفق عليه .

ولو استأمن لأهل بيته ، فهم قرابته من قِبَل أبيه الذين ينتسبون إليه في بلادهم [5] .

ويدخل في استئمان الأولاد : أولادهم لأصلابهم ، وأولاد أولادهم من قِبَل الرجال . وأما أولاد البنات فليسوا بأولادهم ـ وفي رواية ذكرها الخصاف عن الإمام محمد نفسه أنهم يدخلون في الأمان ، لأن اسم الأولاد يتناولهم ـ ولو استأمن على

---

(١) الأهواز هي الأحواز في بلاد فارس وكان اسمها في أيام الفرس خوزستان . « مراصد الاطلاع » : ١٣٥/١ .

(٢) انظر : « الأموال » لابن زنجويه : ٤٢٠/١ .

(٣) انظر : « صحيح البخاري » : ٥٧/٨ مع « فتح الباري » ، « سنن النسائي » : ٢٣٧/٨ ، « سيرة ابن هشام » : ٤٢٩/٢ ، « المغازي » للواقدي : ٨٨٢/٣ .

(٤) الوَلَدُ : كلُّ ما وُلِد . ويطلق على الذكر والأنثى والمثنى والجمع . والجمع أولاد . والوُلْد : الولد . انظر : « المعجم الوسيط » : ١٠٥٦/٢ .

(٥) المرجع نفسه ، ص (٣١٠ ـ ٣١٢) وانظر ص (٢٦١) عن استفادة الصغار والتابعين من الأمان أيضاً .

أولاد أولاده دخل في ذلك أولاد البنات أيضاً ، لأن اسم ولد الولد حقيقة لمن ولدته ، وهو ولده وابنة ولده ، فما ولد لابنته يكون ولد ولده حقيقة [1] .

والقاعدة العامة في الاستئمان : أن المستأمن آمن على نفسه وجميع من اشترط عقد الأمان له . ولذلك فلو قال : اعقدوا لي الأمان ، وعلى ولدي أو على مالي أو على قرابتي ، فهو آمن وجميع من اشترط عقد الأمان له وهم الأولاد والقرابة والمال [2] .

وأجمع العلماء جميعاً على أن المستأمن إذا دخل بأمان دارَ الإسلام فلا سبيل لأحدٍ عليه عند دخوله .

وأجمعوا أن على الإمام إذا أراد الرجوع أن يُبْلِغَه مأمنه [3] .

واختلفوا في حكم الحربي يصاب في أرض الإسلام فيدّعي أنه جاء مستأمناً ؛ فقال الإمام مالك : أرى أن ذلك إلى الإمام يرى فيه رأيه .

وقال الأوزاعي : أمره إلى الإمام إن شاء قتله وإن شاء استحياه .

وقال الشافعي : إذا دخل القوم من المشركين بتجارة ظاهرين فلا سبيل عليهم ، لأن حال هؤلاء حال مَنْ لم يزل يؤمَّن من التجار .

وأما سريان الأمان على غير المستأمن ؛ فقال المالكية : إن ذلك يتبع الشرط ، فلو شرط دخول أهله في الأمان كانوا آمنين وكذلك المال . وقال الشافعية : يدخل الأهل في أمان المستأمن دون شرط وكذلك قال الحنابلة [4] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص (٣٢٨ - ٣٢٩) .

(٢) المصدر نفسه ، ص (٤٣٧) .

(٣) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٣٤) ، « مراتب الإجماع » ص (١٢١) ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ١/١٤٣ و ١٤٤ .

(٤) « اختلاف الفقهاء » ص (٣١) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٣/٤٤٧ ، « المدونة » : ٢/٩ ــ ١١ ، « =

٤ - عصمة المال واحترام الملكية :

القاعدة العامة التي تحكم ذلك عند الإمام محمد « أن حكم الأمان يعمُّ المال والنفس »(١) . فلما دخل المستأمن دار الإسلام بأمان ثبتت له عصمة النفس أصالة بعصمة المحل وهو دار الإسلام ، فتثبت له عصمة المال تبعاً ، لأن النفس أصلٌ في التخلُّق ، والمال يُبْذَل من أجل استبقاء النفس(٢) .

وتتأكد عصمة المال هذه بالنص عليها ، فإذا شرطها في العقد ، فقد نصَّ عليها أصالةً فوجب الالتزام بالشرط والوفاء به ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « **المؤمنون عند شروطهم** »(٣) . ولذلك قال الإمام محمد :

« إذا استأمن الحربي إلى العسكر من المسلمين من غير حصنٍ ولا قلعة فقال : استأمن إليكم ثمَّ أرجع إلى أهلي فآتيكم بالتجارات . فذهب ثمَّ جاء بتجارة أو سلاحٍ أو غير ذلك فقال هذا مالي ، فالقولُ قولُه ، وهو آمِنٌ على ما جاء به »(٤) .

ومما يتصل بذلك : **حقُّهم في أن يباشروا جميع أنواع النشاط التجاري الذي استأمنوا** من أجله ، إلا أنه لا يخرج من دار الإسلام بشيء من السلاح ونحوه مما فيه قوة للكفار على المسلمين . وفي هذا يقول الإمام محمد :

إذا أراد الحربي المستأمن الشخوص من دار الإسلام إلى دار الحرب لم يترك أن

= الأم » : ٢٠١/٤ ، « روضة الطالبين » : ٢٤٤/١٠ ، « الوجيز » : ١٩٦/٢ ، « تكملة المجموع » : ٧٨/١٨ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣٧) ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٥٤/٢ ، « كشاف القناع » : ١٠٠/٣ ، « الإنصاف » : ٢٠٩/٤ ، « المبدع » : ٣٩٤/٣ .

(١) « السِّير الكبير » : ١٨٩٥/٥ .

(٢) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣١٦/٩ و ٤٣٢١ و ٤٣٣٠ .

(٣) حديث صحيح بطرقه ، وسيأتي تخريجه في ص (٧٤١) تعليق (٣) .

(٤) « السِّير الكبير » : ٤٥٣/٢ .

يخرج معه كُرَاعاً أو سلاحاً [1] أو حديداً أو رقيقاً اشتراهم في دار الإسلام ، ولا ما يصنع منه السلاح ، ولا يخرج بشيء مما يكون قوة لهم على المسلمين إلا أن يكون ذلك مما أدخله بعينه ، فيجوز أن يخرج به . وما عدا ذلك منه فإنه يجبر على بيعه في دار الإسلام ويرد إليه الثمن .

ويجوز أن يخرج بما معه من متاع غير ما ذكرنا ، كما يجوز للمسلم أن يحمل إليهم من التجارات ما عدا السلاح من سائر الأمتعة ، لأنه لو منعنا ذلك عنهم فإنهم يمنعون عنا ما يحتاج إليه المسلمون من المتاع والأدوية وغيرها [2] .

ومما يؤيد حرمة ملكيته لماله وعدم الاستيلاء عليه هو استحقاق ورثته لماله في دار الإسلام . يقول الإمام محمد : إذا مات المستأمن في دار الإسلام عن مالٍ ، وورثته في دار الحرب ، وقف ماله حتى يقدم ورثته ؛ لأنه وإن كان في دارنا صورة ، فهو في الحكم كأنه في دار الحرب ، فيخلُفُه ورثته في دار الحرب في أملاكه . وبموته في دارنا لا يبطل حكم الأمان الذي كان ثبت له ، بل ذلك باقٍ في ماله فيوقف لحقّه حتى يقدم ورثته .

وإذا قدموا فلا بُدَّ من أن يقيموا البينة ليأخذوا المال ؛ لأنه بمجرد الدعوى لا يستحقّون شيئاً . فإذا أقاموا بينة من أهل الذمة ... فإنها تقبل شهادتهم استحساناً ويُدْفَع المال إليهم إذا شهدوا أنهم لا يعلمون له وارثاً غيرهم ، لأنهم يستحقون المال

---

(١) الكُرَاع : اسم جامع للخيل وعُدّتها وعُدّة فرسانها ، وهو أيضاً : السلاح . انظر : « الزاهر » للأزهري ، ص (٢٥٧) ، « المعجم الوسيط » : ٧٨٣/٢ . وقال الإمام محمد : ونعني بالكراع : الخيل والبغال والحمير والإبل والدوابّ التي يحمل عليها المتاع . ونعني بالسلاح ما يكون معداً للقتال به وما يكون من جنس الحديد . « السِّير الكبير » : ١٥٦٧/٤ .

(٢) انظر : « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٧٦ - ١٧٨ و ١٨٣) ، « السِّير الكبير » : ١٢٤٢/٤ - ١٢٤٣ و ١٨٧٣/٥ .

على المستأمن ، فإن المال موقوف لحقه ، وشهادة أهل الذمة حجة على المستأمن ، ولأنهم لا يجدون شهوداً مسلمين على وفاة ورثتهم عادةً ، فإن أنسابهم في دار الحرب لا يعرفها المسلمون . ويؤخذ منهم كفيل بما أدرك المال من دَرَك [1] .

وهناك صور أخرى لحماية أموال المستأمنين ، كتحريم سرقة ماله أو غصبه وضمان المتلفات ، من الأموال المتقومة . وقد ألمعنا إلى رأي الإمام محمد في ذلك عند الكلام على حقوق الذميين في الحفاظ على أموالهم . مع إشارة إلى مذهب جمهور العلماء أيضاً بما يغني عن إعادته ، إذ أن المستأمنين في هذا الحكم كالذميين في دار الإسلام [2] .

هذا ، **وذهب الجمهور أيضاً** : إلى أن الحربي إذا دخل دار الإسلام بأمان ثبت له الأمان في ماله ، ويكون حكمه حكم المهادن أو الذمي فيما يجب له وعليه لأنه مثلهم في الأمان فيحرم أخذ ماله بغير حق أو بغير طيب نفس منه ، وأنّ آخذه بذلك آثم ظالم .

ولو عاد المستأمن إلى بلاده بطل الأمان في نفسه وبقي في ماله الذي خلّفه في دار الإسلام . ونصَّ بعضهم ـ كالشافعية ـ على أن الأمان لا يتعدى إلى ما خلّفه الحربي في دار الحرب من المال إلا إذا شرط له ذلك [3] .

---

(١) انظر : « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٧٤) ، « المبسوط » : ٩١/١٠ ، « فتح القدير » : ٣٥٢/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣٥/٢ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٥٢ ـ ٥٣) . والدَّرك هنا هو ضمان استحقاق المال إذا ظهر أنه مستحق لغيره .

(٢) انظر فيما سبق ، ص (٥٣٣) وما بعدها .

(٣) انظر : « المهذب مع تكملة المجموع » : ٢٣٤/١٨ ، « روضة الطالبين » : ٢٨٠/١٠ و ٢٨٩ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣٦ و ٢٣٨) ، « المغني » : ٤٢٩/١٠ ، « أحكام أهل الملل » ص (٢٩٠ ـ ٢٩١) ، « الفروع » : ٢٥٠/٦ ، « الإنصاف » : ٢٠٨/٤ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٨٢/٢ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، كتاب البيع ، ص (١٤٦) .

وأجمع العلماء لا خلاف بينهم على أنه حرام على المسلم أن يبايع مستأمناً بيعاً فاسداً ، وأنه يبطل ويفسخ من مبايعة المستأمن في دار الإسلام ما يفسخ من مبايعات المسلمين الفاسدة [1] .

وأجمعوا على أن حربياً لو دخل دار الإسلام بأمان فاشترى بهائم أو ثياباً أن له الخروج بها معه إلى دار الحرب ، وليس للإمام منعه من ذلك .

وأجمعوا أيضاً : على أنه لو دخل دار الإسلام بأمان ثمَّ أسلم بها ومعه مال ، ثمَّ أغار المسلمون على بلده فغلبوا عليها وصارت للمسلمين ؛ أن جميع ما في يد المستأمن الذي أسلم له دون سائر الناس .

وإن مات المستأمن في دار الإسلام ومعه مال قَدِم به إليها ، أو اكتسبه في دار الإسلام ، وخلّف ورثة في دار الحرب : أن ماله مردود على ورثته . إلا أن الأوزاعي قال : يردُّ المال إلى ورثته إذا كان قد استأمن على أن يرجع ، فإن استأمن و لم يذكر الرجوع ، فإن ميراثه للمسلمين [2] .

ثانياً : واجبات المستأمنين

١ - خضوع المستأمن للقضاء الإسلامي :

تطبق القوانين الإسلامية على المستأمنين فيما يتعلق بالمعاملات المالية باتفاق العلماء ، فإن المستأمن يمنع من التعامل بالربا لأن ذلك محرّم في القوانين الإسلامية ، وكلٌّ بيوعه ومعاملاته يطبق عليها النظام الإسلامي لأنه يتعامل مع المسلمين ـ كما تقدم قبل قليل ـ وحتى لو كان يتعامل مع الذميين والمستأمنين فإنه

---

(١) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٤٤) .

(٢) انظر : « اختلاف الفقهاء » ص (٤٨ و ٥٠ و ٥٢ ـ ٥٣) .

خاضع للأحكام الإسلامية لا يُحْكم بغيرها ، لأن السيادة للدولة الإسلامية مفروضة على كل رعاياها .

وفي خضوع المستأمن للقضاء الإسلامي وتطبيق الأحكام عليه يفصِّل الإمام محمد ـ رحمه الله ـ ويميز بين ما إذا كان موضوع الدعوى أو الحكم يتعلق بالمعاملات المالية أو الدعاوى الجنائية من جهة ، وبين ما كان من ذلك واقعاً في دار الحرب من جهة أخرى ، وما إذا كانت تتعلق بواقعة في دار الإسلام .

أولاً :

فإن كان موضوع الدعوى من المعاملات المالية والجنايات قد جرت في دار الحرب ، ثمَّ ترافع أصحابها إلى القاضي المسلم في دار الإسلام فإنه لا ينظر فيها ولا يسمع الدعوى ولا يقضي بينهم ، لأن القضاء فيها يستدعي الولاية ، ولا ولاية له عليهم وهم في دار الحرب . لذلك قال الإمام محمد :

إذا خرج قوم من أهل الحرب مستأمنين لتجارة ـ ولرسالة من باب أولى ـ ودخلوا دار الإسلام ، وقد كان لبعضهم على بعض دَيْنٌ في دار الحرب ، فلا يعرض لما كان بينهم من هذه المداينات ، ولا يؤخذ أحدٌ منهم بذلك الدَّين الذي كان في دار الحرب ، لأنهم خرجوا مستأمنين ، فلما دخلوا بالأمان لم يصيروا من أهل دار الإسلام ، وقد كانت هذه المعاملة بينهم حين لم يكونوا تحت يد الإمام ، فلذلك لا يسمع الخصومة في شيء من ذلك إلا أن يلتزموا حكم الإسلام ، وذلك يكون بعقد الذمة ، وهم ليسوا ذميين .

وكذلك لو كانت هذه المعاملات بينهم وبين مسلمٍ وهم في دار الحرب ؛ فلو أن رجلاً مسلماً كان قد أدانهم في أرض الحرب أو أدانوه ، أو غصبهم مالاً أو غصبوه ،

ثمَّ خرج الحربيُّ إلينا مستأمناً في دار الإسلام ، فخاصم بعضهم بعضاً في ذلك إلى قاضٍ من قضاة المسلمين فلا ينظر في شيء من ذلك ولا يقضي به لأحدهما على الآخر ، لانعدام الولاية .

وكذلك ما كان بينهم من قتل وجراحات في أرض الحرب ، فإن ذلك كله باطل لا يقضي فيه ، لأنهم فعلوا ذلك حيث لا تجري عليهم أحكام الإسلام .

أما إن كان بينهم شيء من ذلك وهم حربيون ثمَّ خرجوا إلينا مسلمين فيقضي بينهم بالدَّين ، لأن تلك المداينة كانت صحيحة ، ولا يقضي بالغصب ، لأنه صادف ملكاً مباحاً فصار مِلْكًا له ، وإنما يؤمر المسلم برد المغصوب بطريق الفتوى والديانة دون القضاء ، فلا يجبر عليه في الحكم ، لأن المِلْك الذي ثبت له مِلْك فاسد لما فيه من نقض العهد ، فأشبه المشترى بشراء فاسد ، وتجب التوبة منه ولا تتحقق التوبة إلا بردِّ المغصوب [1] .

ونقل الإمام الطبري الإجماع على هذه المسألة فقال : « وأجمعوا أن جنايات أهل الحرب بعضهم على بعض في دار الحرب ، وغصب بعضهم بعضاً فيها قبل الإسلام موضوعة ، وأنْ ليس لحاكم المسلمين أن ينظر في ذلك إذا أسلموا أو دخلوا دار الإسلام بأمان ؛ وكذلك حكم جناياتهم على المسلمين في الحروب وفي دار الإسلام وغصوبهم لهم إذا أسلموا أو دخلوا دار الإسلام » [2] .

---

(١) « الأصل » كتاب السير ، ص (١٧٩) ، « الجامع الصغير » مع شرحه « النافع الكبير » ، ص (٢٥٦ - ٢٥٧)، « السِّير الكبير » : ٣٥٩/١ و ١٢٧٦/٤ و ١٤٨٨ وما بعدها ، ١٨٨٠/٥ - ١٨٩٠ ، « المبسوط » : ٩٣/١٠ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٩/٩ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٥٦ و ٥٧) .

(٢) « اختلاف الفقهاء » ص (٥٩ - ٦٠) .

ثانيـــاً :

وأما ما كان من تلك المعاملات المالية في دار الإســلام ؛ فـإن المستأمن إذا دخـل دار الإسلام فإنه يخضع فيهـا للقضـاء ويحكـم عليـه القـاضي المسـلم إذا ترافـع إليـه في ذلك . ولذلك قال الإمام محمد : وإن أدان بعضهم بعضاً في دار الإسلام ، أو أدان لهم رجل من المسلمين ، أو من أهل الذمة ، أو أدانوه ، فإنهم يؤخذون بذلك كله فيحكم لهم وعليهم ، لأنهم كانوا تحت يد الإمام وولايته حين جرت هذه المعـاملات بينهـم ، وما أمَّنّاهم ليظلم بعضهم بعضاً ، بل التزمنا لهم أن نمنـع الظلـم عنهـم ، فلهـذا تسـمع الخصومة التي جرت بينهم في دار الإسلام كما لو جرت بين المسلمين [1] .

وقال أيضاً ـ وهو قول الشيخين ـ : لو أن ناساً من أهل الحرب خرجوا إلينا بأمـان فأدان بعضهم بعضاً ثمَّ اختصموا في ذلك إلى قاضٍ من قضاة المسلمين قضـى لبعضهـم على بعض بذلك وحبس بعضهم لبعض فيما يلزمهم من الدَّين . وكذلك لو اغتصـب بعضهم بعضاً واستُهْلك الغصب أو كان قائماً ثمَّ خاصم المغصوب الغـاصب في ذلـك إلى قاضٍ من قضاة المسلمين قضى عليه بالغصب المستهلك والقائم وحبسه له به [2] .

ثالثـاً :

وأما ما كـان مـن القضايـا الجنائيـة في دار الإسـلام ؛ فـإن المسـتأمن يخضـع فيهـا لأحكام القضاء الإسلامي ويستوفى منه ما كان متعلقاً بحقوق العباد ، ويدرأ عنه الحدُّ

---

(١) المراجع السابقة . وفي مدى خضوع غير المسلمين للقضاء الإسلامي انظر بالتفصيل : « تفسـير البغـوي » : ٥٩/٣ ، « تفسير القرطبي » : ١٨٤/٦ ـ ١٨٧ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٣٤/٢ ـ ٤٣٨ ، ولابن العربي : ٦٣٢/٢ ـ ٦٣٣ ، « إرشاد الأمة إلى أحكام الحكم بين أهل الذمة » للشيخ محمد بخيت ـ رحمه الله ـ فقد أشبع هذه المسألة بحثاً .

(٢) « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (٥٦) ، « الفروق » للكرابيسي : ٣٢٦/١ .

إذا كان من حقوق الله تعالى [1] . ولا يعني هذا أن يفلت من العقوبة ، بل إنه يوجع عقوبةً إن درئ عنه الحد أو سقط عنه . وفي هذا يقول الإمام محمد وأبو حنيفة :

لو أن ناساً من أهل الحرب خرجوا إلينا بأمان فزنى بعضهم أو سرق درئ عنه الحدّ وضمن السرقة ؛ لأنهم لم يصالحوا ليكونوا ذمة تجري عليهم أحكام الإسلام .

ولو قتل رجل منهم رجلاً من المسلمين قُتِل به ، وإن قذف رجلاً من المسلمين رجلٌ منهم ضُرِب الحدّ . وإن زنى رجل منهم بامرأة من المسلمين درئ عنه الحد [2] وأُوْجِع عقوبةً [3] . ولو أن بعضهم قطع يد رجل من المسلمين قطعت يده ...

ولو أن مسلماً قتل بعضهم درئ عنه القتل وضمن الدية في ماله إن كان القتل

---

(١) الحق عند الفقهاء والأصوليين هو اختصاص ثابت شرعاً لتحقيق مصلحة يقتضي سلطة أو تكليفاً . وقد عني العلماء ببحث الحق وأنواعه فباعتبار من يستحق الحقّ قسموه إلى قسمين : حق الله تعالى وحقوق العبد ، فحقُّ الله تعالى هو ما فُهِم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف ، وهو ما يتعلق به النفع العام ، وينسب إلى الله تعالى تعظيماً لخطره وشمول نفعه . وحقّ العبد : ما كان متعلقاً بمصلحة خاصة . وهناك حقوق يجتمع فيها الحقّان وأحدهما أغلب . وقد يقع الخلاف بينهم في تكييف بعض هذه الأنواع .

راجع بالتفصيل : « الحقّ في الشريعة الإسلامية » ، عثمان ضميرية ، بمجلة البحوث الإسلامية ، العدد (٤٠) ص (٣٤٩) وما بعدها .

(٢) وقال الإمام مالك والحنابلة : إذا زنى المستأمن بمسلمة فيجب قتله لنقضه الأمان بما فعل . وعند الشافعي لا يقام عليه حد الزنا إلا إذا شرط عليه ذلك في عقد الأمان كما سيأتي . وانظر : « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » ص (٣٩٩ - ٤٠١) ، « الإفصاح » : ٢/٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٣) علّل السَّرْخَسِيّ قول الإمام محمد « ويوجع عقوبةً » بدلاً من قوله « ويعزّر » بأن لفظ التعزير فيه ما ينبئ عن معنى التطهير والتعظيم . قال الله تعالى : ﴿ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ ﴾ (سورة الفتح ، الآية ٩) ، والكافر ليس من أهله ، ولهذا قال : يوجع عقوبة . انظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ١/٣٠٧ .

عمداً ، وإن كان خطأً كان على عاقلته الديةُ وكانت عليه الكفارة ، وهو في هذا ليس بمنزلة أهل الذمة الذين يُقْتَصّ لهم ، لأنه محارب لا تجري عليه الأحكام والحدود ، فما أصاب الذميُّ والمسلم من هذا المستأمن من قطع يدٍ أو قتل فلا قصاص . وكذلك لو أن مسلماً قطع يد بعضهم أو رجله أو فقأ عينه أو قتل ابنه متعمداً درئ عنه القتل والقصاص وكان عليه الأرْش في ماله ، وإن فعل ذلك خطأً كان على عاقلته .

ولو أن مسلماً اغتصب من بعضهم غصباً أو مالاً أو عرضاً فاستهلكه أو كان قائماً قضى على المسلم بردِّه وأجبر على دفع ذلك إليه . وكذلك لو استدان مسلم من بعضهم ديناً أُجبر على ردّه .

ولو أن مسلماً زنى بامرأة منهم دخلت إلينا بأمان أُقيم عليه الحدُّ ودرئ عن المرأة .

ولو سرق مسلم من بعضهم سرقة درئ عنه القطع وضمن السرقة . وكذلك لو أن رجلاً من هؤلاء الحربيين المستأمنين قتل رجلاً من أهل الذمة أو قطع يده متعمداً اقتصّ منه . ولو أن الذميّ قتل الحربيّ أو قطع يده متعمداً ضمن الأرْش [1] ولم يقتصَّ منه [2] .

ووقع خلاف في هذه المسألة بين أئمة الحنفية الثلاثة : وحاصل المسألة ــ كما يقول ابن الهمام ـ أنه إذا زنى الحربي المستأمن بالمسلمة أو الذمية فعليهما الحدُّ دون الحربيِّ في قول أبي حنيفة .

وقال أبو يوسف أولاً : لا حدَّ على واحد منهما . ثمَّ رجع فقال : عليهما الحدُّ

(١) الأرش : اسم للمال الواجب في الجناية على ما دون النفس . « التعريفات » ص (٣١) .

(٢) انظر : « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٨٠) ، « الخراج » ص (٢٠٤ ــ ٢٠٥) ، « الرد على سير الأوزاعي » ص (٩٤) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٥٦ ــ ٥٧) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٣/٤٥٠ .

جميعاً . وقال محمد بقوله الأول ، فصار فيها ثلاثة أقوال : قول أبي حنيفة : تحدُّ المَزْنِيُّ بها المسلمة والذمية ، وقول محمد : لا يحد واحد منهم ، وقول أبي يوسف : يحدُّون كلهم .

وتقييد المسألة بالمسلمة والذمية لأنه لو زنى بحربية مستأمنة لا يُحدُّ واحد منهما عند أبي حنيفة ومحمد ، وعند أبي يوسف يحدَّان ـ ذكره في « المختلف » ـ وإن زنى المسلم أو الذميُّ بالحربية المستأمنة حُدَّ الرجل في قول أبي حنيفة ومحمد ، وقال أبو يوسف : يُحدَّان جميعاً .

والأصل : عند أبي حنيفة ومحمد : أنه لا يجب على الحربيّ حدٌّ من الحدود سوى حدّ القذف ؛ فلا يجب عليه حدّ زنا ولا سرقة ولا شرب خمر . وعند أبي يوسف : يجب الكلُّ إلا حدّ الشرب . فحدُّ الشرب لا يجب اتفاقاً ، لأنه يعتقد حلّه . وحدُّ القذف يجب عليه اتفاقاً لأن فيه حق العبد .

واختلفوا في حدِّ الزنا والسرقة ؛ فعند أبي يوسف يجب ، وعندهما لا يجب .

وجه قول أبي يوسف : أن المستأمن التزم أحكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات والسياسات كما أن الذميّ التزمها مدة عمره ، ولهذا يحدّ للقذف ، ويقتل قصاصاً ، ويمنع من الزنا وشراء العبد المسلم والمصحف ، ويجبر على بيعهما ، بخلاف حد الشرب لأنه معتقد إباحته ديناً .

ووجه قول أبي حنيفة ومحمد : أنه لما لم يدخل للقرار بل لحاجةٍ يقضيها ويرجع وعلينا أن نمكّنه من الرجوع بشرطه ، لم يكن بالاستئمان ملتزماً جميع أحكامنا في المعاملات ، بل ما يرجع منها إلى تحصيل مقصده وهو حقوق العباد ، غير أنه لابدّ من اعتباره ملتزماً الانصاف وكفَّ الأذى ، إذ قد التزمنا له بأمانه مثل ذلك ، والقصاص وحدّ القذف من حقوقهم ، فلزماه . أما حدّ الزنا فخالص حقِّ الله سبحانه ، وكذا

المغلَّب في السرقة حقّه ، ولم يلتزمه ، وصاحبه ـ تعالى ـ مَنَعَنا من استيفائه عند إعطاء أمانه ، بخلاف المنع من شراء العبد المسلم والمصحف والإجبار على بيعهما فإنه من حقوق العباد ، لأن في استخدامه قهراً وإذلالاً للمسلم وكذلك في استخفافه بالمصحف ، والزنا مستثنى من كلّ عهودهم .

ولمحمدٍ ـ وهو الفرق بين المسلم أو الذمي إذا زنى بمستأمنة حيث يجب الحد عنده على الفاعل ، وبين المسلمة أو الذمية إذا زنت بمستأمن حيث لا يجب الحد عنده عليها ـ : أن الأصل في الزنا فعل الرجل ، والمرأةُ تبعٌ ، لكونها محلاً للفعل ، فامتناع الحدِّ في حقّ الأصل يوجب امتناعه في التَّبع ، بخلاف امتناعه في التبع ، لا يوجب امتناعه في حق الأصل ...

ولأبي حنيفة : أن فعل المستأمن زنا ، لكونه مخاطباً بالحرمات كحرمة الكفر والزنا في حقِّ أحكام الدنيا ـ على ما هو المختار ، بخلاف قول العراقيين ـ إلا أنه امتنع حدّه ، لأن إقامته بالولاية ، والولاية مندفعة عنه بإعطاء الأمان إلا فيما التزمه من حقوق العباد ، فقد مكّنت من فعلٍ هو زنا لا قصور فيه . وهو الموجب للحد عليها (١) .

وقال **الإمام الشافعي** ـ رحمه الله ـ بمثل قول الإمام محمد في التفريق بين ما كان حقاً لله وما كان حقاً للعبد ، فقال : « إذا خرج أهل دار الحرب إلى بلاد الإسلام بأمانٍ فأصابوا حدوداً ، **فالحدود عليهم وجهان** :

فما كان منها لله لا حقَّ فيه للآدميين ، فيكون لهم عَفْوُه وإكذابُ شهودٍ شهدوا لهم به ، فهو معطّل لأنه لا حقَّ فيه لمسلم ، إنما هو لله . ولكن يقال لهم : لم تؤمَّنوا

---

(١) « فتح القدير » لابن الهمام : ١٥٤/٤ ـ ١٥٦ ، ومعه « العناية على الهداية » نفسه ، « شرح السِّير الكبير » : ١٨٥٢/٥ ، وانظر : « تبيين الحقائق » : ١٨٢/٣ ـ ١٨٣ ، « البحر الرائق » : ١٩/٥ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥٠/٣ .

على هذا ، فإن كففتم وإلا رددنا عليكم الأمان وألحقناكم بمأمنكم . فإن فعلوا ألحقوهم بمأمنهم ونقضوا الأمان بينهم وبينهم .

وكان ينبغي للإمام إذا أمَّنهم ألاّ يؤمِّنهم حتى يعلمهم أنهم إن أصابوا حداً أقامه عليهم .

وما كان من حدٍّ للآدميين أقيم عليهم . ألا ترى أنهم لو قتلوا قتلناهم ؟ فإذا كنا مجتمعين على أن نقيد منهم حدَّ القتل لأنه للآدميين ، كان علينا أن نأخذ منهم كلَّ ما كان دونه من حقوق الآدميين ، مثل القصاص في الشجَّة وأَرْشها ، ومثل الحد في القذف .

والقول في السرقة قولان : أحدهما أن يقطعوا ويغرموا ، مِن قِبَل أنّ الله عزَّ وجلَّ منع مال المسلم بالقطع ، وأن المسلمين غرَّموا من استهلك مالاً غير السرقة . وهذا مال مستهلكٌ فغرّمناه قياساً عليه . والقول الثاني : أن يغرم المال ولا يقطع ، لأن المال للآدميين والقطع لله » .

ثمَّ بيَّن سبب التفريق بين النوعين من الحدود فقال : « فإن قال قائل : فما فرقٌ بين حدود الله وحدود الآدميين ؟ قيل : أرأيت الله عزَّ وجلَّ ذكر المحارب وذكر حدَّه ثمَّ قال : ﴿ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ﴾ [1] . ؟ ولم يختلف أكثر المسلمين في أن رجلاً لو أصاب لرجلٍ دماً أو مالاً ثمَّ تاب أُقيم عليه ذلك . فقد فرَّقنا بين حدود الله عزَّ وجلَّ وحقوق الآدميين بهذا وبغيره » [2] .

---

(١) سورة المائدة ، الآية (٣٤) .

(٢) « الأم » للشافعي : ٣٢٦/٧ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٥٥) ، وانظر : « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٥٠/٣ .

وكما تقدم أن أبا حنيفة لا يرى إقامة الحد إذا كان فيه قتل للرسول ، فإن الشافعية قالوا : « لا يجوز قتل رسول الكفار »[1] .

والذي ننتهي إليه في خضوع المستأمن ، والرسول بصفة خاصة ، للقضاء الإسلامي والحكم عليه أن هناك مذاهب يمكن إجمالها في ثلاثة :

أحدها : أن تقام عليه الحدود كلها إذا رفعت إلى القاضي المسلم إلا حدّ الشرب . وهذا مذهب الأوزاعي وأبي يوسف في رأيه الثاني الذي ذكره في كتابه « الخراج » .

والثاني : لا تقام الحدود عليهم إلا حدّ القذف ، وإن كانوا يضمنون السرقة ويعاقبون بما دون الحدّ ، وهو مذهب أبي حنيفة وقال به أبو يوسف أولاً كما في « الرد على سير الأوزاعي » .

والثالث : مذهب الإمام محمد بن الحسن والشافعي في التفريق بين ما كان حقاً لله من الحدود فلا يقام عليهم ، وبين ما كان حقاً للعبد فيقام عليهم . وهناك تفصيلات في كل مذهب من هذه المذاهب تطلب في مظانّها التي أشرنا إليها في ثنايا البحث .

٢ً ـ خضوع المستأمنين لنظام الضرائب (العشور) :

يخضع المستأمن في دار الإسلام لضريبة العشر المالية المفروضة على أموال التجارة ، وتقدم أن من شروط ولاية أخذ هذا العشر وجبايته : الحماية ، وقد تحققت الحماية للمستأمن وماله لأنه في حماية دار الإسلام .

وقد بينّا معنى العشر ومشروعيته وشروطه والمال الذي هو وعاءٌ له وطريقة أخذه وجبايته والرفق بأهل العشور ، وذلك عند الكلام على عشور الذميين في المطلب

---

(١) « روضة الطالبين » للنووي : ٢٤٤/١٠ ، وانظر : « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٥٤/٢ .

السابق [1] . وهذا كله مما يشترك فيه الذميون والمستأمنون . ولذلك نجتزئ في هذه الفقرة بما يختص به المستأمنون من أحكام في ذلك .

أ ـ **المعاملة بالمثل** : القاعدة العامة التي تحكم عشور أهل الحرب المستأمنين هي قاعدة المجازاة أو المعاملة بالمثل ، فيعامل المستأمن في دار الإسلام كما يعامِل أهل بلاده الحربيون المسلمين عندما يدخلون دارهم للتجارة .

وأصل هذه القاعدة : ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ ، فقد أخرج أبو يوسف عن الحسن قال : كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب : « إن تجاراً مِنْ قِبَلِنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر » . قال : فكتب إليه عمر : « **خُذْ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين ، وخذ من أهل الذمة نصف العشر** ... » [2] .

ب ـ **تطبيقات على هذه القاعدة** : رتّب الإمام محمد على قاعدة المعاملة بالمثل آثاراً في معاملة المستأمنين تتعلق بمقدار ما يؤخذ منهم .

ـ إذا كان أهل الحرب يأخذون من تجارنا العشر ، فيؤخذ من تجار الحربيين المستأمنين العشر .

ـ وإذا كانوا يأخذون الخُمْس من تجار المسلمين ، فيؤخذ منهم الخمس . وإذا جهل المسلمون ما يأخذه الحربيون من تجارنا فنأخذ العشر ، لأنه مروي عن عمر ﷺ .

---

(1) انظر فيما سبق ص (٥٧٠) وما بعدها .

(2) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ص (١٤٦) ، ويحيى بن آدم ، ص (١٦٩) ، وأخرجه الإمام محمد بلاغاً في « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٨٣) ، وانظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢١٣٥/٥ ، « المبسوط » : ١٩٩/٢ .

- وإن كانوا يأخذون أقلّ من العشر فيؤخذ منهم الأقل .

- وإذا كانوا لا يأخذون من المسلمين شيئاً ، فلا يؤخذ من المستأمنين شيء .

- وإذا كانوا لا يأخذون من أموال المرأة والعبد والصبي ، فلا يؤخذ من أموال عبيدهم ولا نسائهم ولا صبيانهم إذا جاؤوا بها للتجارة في دار الإسلام . أما إن أخذوا منهم فيأخذ المسلمون مثلما يأخذون .

- إذا كانوا لا يأخذون من تجار المسلمين من أقل من مائتي درهم ، فلا يؤخذ من تجارهم مما كان أقلّ من مائتين . وإن أخذوا من الأقل فيؤخذ منهم [1] .

- وإذا كانوا لا يأخذون من تجارنا العشر إلا مرة واحدة في السنة ـ وإن دخلوا وخرجوا أكثر من مرة ـ فيعاملون بذلك [2] .

جـ ـ قيود المعاملة بالمثل : يضع الإمام محمد ـ رحمه الله ـ قيداً على قاعدة المعاملة بالمثل فيما يتعلق بالعشور ، سواء كانت متعلقة بمعاملة السفراء بناء على شرطٍ خالفوه أو كانت متعلقة بالتجار المستأمنين .

(ففي الحالة الأولى) يقول : « إن كانوا يشترطون لرسُلِنا (السفراء) ألا يأخذوا منهم شيئاً ثمَّ لا يَفُونَ به ، فينبغي لنا ألاّ نقبل هذا الشرط لرسلهم ، فإن قبلناه فينبغي

---

(١) وفي رواية عنه في كتاب الزكاة : لا يؤخذ منهم العشر ما لم يبلغ نصاباً مطلقاً ، سواء كانوا يأخذون هم من تجارنا مما هو أقل أو لا . انظر : « المبسوط » : ٢/٢٠٠ .

(٢) انظر : « الأصل » : ١٨٢ ـ ١٨٣) ، « الجامع الصغير » ، ص (١٠١) ، « السِّير الكبير » : ٥/١٧٩٠ و ٢١٣٤ ـ ٢١٣٦ و ٢١٣٩ ـ ٢١٤٢ ، « الخراج » ص (١٤٣ ـ ١٤٦) ، « المبسوط » : ٢/١٩٩ ـ ٢٠٠ ، « بدائع الصنائع » : ٢/٨٩١ ، « فتح القدير » : ١/٥٣٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١/٨٤ ، « تبيين الحقائق » : ١/٢٨٦ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ١/٤٦٢ .

لنا أن نَفِيَ بذلك ، لأنه لا رخصة في غدر الأمان ، وما يفعلونه برسلنا بعد الشرط غدرٌ منهم . وبغدرهم لا يباح لنا أن نغدر بهم »[1] .

(والحال الثانية) يقول فيها : « لو كانوا يأخذون جميع الأموال من التجار (المسلمين) لا نأخذ منهم مثل ذلك ، لأن ذلك يرجع إلى غدر الأمان »[2] . وقد جاءت النصوص الكثيرة في تحريم الغدر والخيانة للعهود على ما سبق في حقوق الذميين ، وسيأتي بيان أوسع في فصل المعاهدات الدولية ـ إن شاء ا الله تعالى ـ .

وقال بعض علماء الحنفية : إن كانو يأخذون الكل ، فلا نأخذ نحن كل أموالهم ، بل يترك لهم ما يبلغهم مأمنهم ، لأننا مأمورن أن نُبْلِغَ المستأمن مأمنه[3] .

وهذه قمة عالية في مكارم الأخلاق في المعاملات مع غير المسلمين ، لا يمكن إن يبلغها إلا الإسلام .

د ـ من أحكام عشور المستأمنين :

تناول الإمام محمد ـ رحمه ا الله ـ الأحكام الخاصة بعشور المستأمنين . وفيما يلي أهم هذه الأحكام :

ـ إذا ادعى المستأمن ما يسقط العشر عنه ، كأن يدعي أن الأموال التي جاء بها ليست للتجارة ، أو أن عليه ديناً يحيط بها ، أو أن المال مملوك لغيره وهو أجيرٌ فيه ، أو أنه أدّى الضريبة لعاشر آخر ، أو أن الحول لم يتمَّ .. فإنه لا يصدَّق في ذلك ولا ينظر إلى قوله ، فيؤخذ منه العشر ؛

---

(1) انظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ١٧٩٠/٥ ـ ١٧٩١ .

(2) « المبسوط » : ٢٠٠/٢ .

(3) انظر هذه الأقوال في : « الهداية » وشروحها : ٥٣٤/١ ، « حاشية ابن عابدين » : ٣١٤/٢ ـ ٣١٥ ، « الفتاوى الهندية » : ١٨٤/١ ، « مجمع الأنهر » : ٢٠٩/١ ومعه « در المنتقى » نفسه .

وذلك لأنه إن ادعى أن المال ليس للتجارة ، فإنه ما دخل دارنا إلا لقصد التجارة ، ـ على ما تقدم في الاستئمان ـ وأما دعوى الدَّين ؛ فالذي وجب عليه في دار الحرب لا يطالب به في دارنا . وأما الحول فلا يعتبر له ، لأن لا يمكَّن من الإقامة في دارنا سنة بدون جزية .. [1] .

ـ تستوفى الضريبة مرة واحدة في السنة ما دام المستأمن يتردد في دار الإسلام لا يخرج منها ، لأن حكم الأمان باقٍ فهو في هذا كالذمي ، لا يعشر إلا مرة واحدة وإن مرَّ عليه في السنة مراراً .

ويدل على هذا ما رواه أبو يوسف بسنده عن زياد بن حُدَيْر أن نصرانياً مرَّ عليه فأخذ منه ، ثمَّ انطلق فباع سلعته ، فلما رجع مرَّ عليه فأراد أن يأخذ منه . فقال : كلما مررتُ عليك تأخذ مني ؟ فقال : نعم . فرحل الرجل إلى عمر بن الخطاب ﷺ فأخبره بذلك . فقال عمر : ليس له ذلك ، ليس له عليك في مالك في السنة إلا مرة واحدة . ثمَّ كتب إلى زياد في ذلك [2] .

ـ فإن رجع إلى دار الحرب ثمَّ عاد ثانية فيستوفى منه العُشْر ثانية ، لأنه بالرجوع التحق بدار الحرب وانقطع حكم ذلك الأمان ، وإنما دخل بأمان جديد فصار كأنه دخل أول مرة ، فلهذا يستوفي العشر في كل مرة [3] .

---

(١) انظر : « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٨٢) ، تحقيق مجيد خدوري ، « كتاب الأصل » : ١٠٢/٢ ـ ١٠٣ تحقيق الأفغاني ، « الجامع الصغير » ، ص (١٠١) ، « المبسوط » : ٢٠٠/٢ ، « السِّير الكبير » : ٢١٣٩/٥ ، « الخراج » ص (١٤٤) ، « بدائع الصنائع » : ٨٨٧/٢ ، « فتح القدير » : ٥٣٤/١ ، « الفتاوى الهندية » : ١٨٤/١ ، « مجمع الأنهر » : ٢٠٩/١ ، « حاشية ابن عابدين » : ٣١٤/٢ .

(٢) انظر : « الخراج » ص (١٤٧) ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٥٧٠) ، « المصنف » لابن أبي شيبة : ١٩٩/٣ .

(٣) « السِّير الكبير » : ٢١٤١/٥ . والمراجع الفقهية السابقة .

وذهب المالكية إلى أنه يؤخذ العشر من المستأمنين ويخفف عنهم إلى النصف لحاجة المسلمين إلى ما بأيديهم من الطعام مثلاً ، ويؤخذ منهم كلما مرَّ التاجر على العاشر ولو أكثر من مرة .

وذهب الشافعية إلى أخذ العشر من المستأمن إذا كان مشروطاً عليه ذلك ، وإذا شرط أقل فيؤخذ حسب الشرط ، وذهب بعضهم إلى أنه يؤخذ ولو لم يشترط ذلك ، دون النظر إلى المعاملة بالمثل .

وقال الحنابلة : يؤخذ من المستأمن العشر ، وجعل النصاب خمسة دنانير ، ولا عبرة عندهم بالمعاملة بالمثل ويؤخذ العشر في كل مرة يمرّ بها للتجارة من كل مالٍ للتجارة ، وسواء كان المال لذكر أو أنثى صغير أو كبير . وقيل : إن دخلوا بما نحتاجه فلا يؤخذ منهم شيء [1] .

الفرع السادس

انتهاء عقد الأمان

لا يخلو عقد الأمان للحربي المستأمن من أن يكون مؤقتاً بوقت معلومٍ ، أو أن يكون مطلقاً عن التوقيت .

أ ـ **فإن كان مؤقتاً إلى وقت معلوم** ؛ فإنه ينتهي بمضي الوقت من غير حاجة إلى

---

(١) انظر : « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٦٢/١ وما بعدها ، « الميزان الكبرى » : ١٨٥/٢ ــ ١٨٦ ، « المدونة » : ٢٨٠/١ ــ ٢٨١ ، « الأم » : ٢٨١/٤ ، « المغني » : ٥٩٧/١٠ ــ ٦٠٤ ، « أحكام أهل الملل » ص (٦٢ - ٦٣) ، « المسائل الفقهية التي انفرد بها الإمام الشافعي » ، ص (١٩٥) .

نقض . ولكن ينبغي على ولي الأمر أن ينـذره بـالخروج من دار الإسلام بعد انتهاء المدة ، وإلا تضرب عليه الجزية ويصبح ذمياً إن أقام سنة في دار الإسلام .

ب ـ وإن كان مطلقاً عن التوقيت ، فانتهاؤه يكون بأحد أمرين :

(أولهما) : نقض الإمام ، فإذا نقضه إمام المسلمين فإنه ينتهي وينتقض . ولكن ينبغي أن يخير المستأمن بذلك ، تحرزاً عن الغدر [1] .

(ثانيهما) : أن ينقضه المستأمن نفسه ، وذلك بأن يردَّ الأمان ، أو يدخل في الإسلام ، فيكون عندئذ مسلماً من أهل دار الإسلام ، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، لأن المؤمنين إخوة ، أو يدخل في ذمة المسلمين بقبوله الجزية والإقامة في دار الإسلام وعندئذ يصبح من أهل دار الإسلام له حقوق الذميين وعليه واجباتهم كما سبق .

وقد ينقض الأمان المشروط بشرط معيَّن بمخالفة الشرط والخيانة فيه ، فعندئذ تبرأ منه الذمة ، فقد صالح النبي ﷺ ابْنَي أبي الحُقَيْق ـ من يهود خيبر ـ على شروط ، ولم يَفُوا بها ، فكان دمهم حلالاً بذلك .

كما ينتقض أمانه بارتكاب جريمة الخروج بقوة على السلطة وقتال المسلمين أو اللحاق بدار الحرب [2] .

أعمال لا تنقض الأمان :

وقد نصَّ الإمام محمد على أعمال قد يرتكبها المستأمن ، ولكنها لا تعتبر ـ عنده ـ

---

(١) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٢١/٩ ، « شرح السِّير الكبير » : ١٧١٠/٥ ، « تفسير أبي السعود » : ٣٨٦/٢ .

(٢) انظر بالتفصيل : « شرح السِّير الكبير » : ١٨٧٣/٥ ، « الأصل » : ١٦٢ ـ ١٦٣) ، « المبسوط » : ٨٥/١٠ ـ ٨٦ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٤/٩ ، « فتح القدير » : ٣٨١/٤ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥١/٣ ، « البحر الرائق » : ١١١/٥ .

ناقضة للأمان . فلو قتل المستأمن مسلماً عمداً أو خطأ لا ينتقض أمانه ، بل يقتص منه في القتل العمد ، وتجب عليه الدية في الخطأ .

وكذلك لو تجسَّس أخبار المسلمين ، أو زنى بمسلمة أو ذمية كرها ، أو سرق مالاً ، فليس يكون شيء من ذلك نقضاً منه للأمان ؛ لأن المسلم لو فعل شيئاً من ذلك لا يكون نقضاً لإيمانه ، فإذا فعله المستأمن لا يكون ناقضاً لأمانه [1] .

جـ ـ قواعد معاملة المستأمن عند انتهاء الأمان :

يحكم هذه المعاملة عند انتهاء الأمان جملة من القواعد في طريقة معاملته وما ينبغي له في ذلك ، مما يدلُّ على مدى المستوى الأخلاقي الذي يرتقي إليه علماء المسلمين .

١ً ـ إذا أنهى الإمام عقد الأمان فعليه أن يمنح المستأمن مدة أو مهلة مناسبة للمغادرة لا يكون فيها إضرار أو إرهاق له . وفي هذا يقول الإمام محمد : « وإذا أطال المستأمن المقام في دارنا يتقدم إليه الإمام في الخروج ، ويوقِّت له في ذلك وقتاً ، ولا يرهقه على وجهٍ يؤدي إلى الإضرار به . وخصوصاً إذا كان له معاملات يحتاج في اقتضائها إلى مدة مديدة » [2] .

٢ً ـ أن يبلغه مأمنه وبلاده التي يأمن فيها على نفسه . وفي هذا يقول الإمام محمد عن المستأمن الذي يطلب الأمان على شرط أن يعرضوا عليه الإسلام لمدة يراها حتى ينظر لنفسه ، وانقضت المدة ولم يُسْلِم ، أنه يبلغ مأمنه من أرض الحرب [3] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٣٠٥/١ و ١٦٩٥/٥ و ٢٠٤٠ ـ ٢٠٤٢ ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٦٢ ـ ١٦٣) ، « المبسوط » : ٨٩/١٠ ، « فتح القدير » : ٣٨١/٤ ـ ٣٨٢ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٨٦٧/٥ و ٢٢٤٦ ، « الجامع الصغير » ، ص (٢٦٣) ، « فتح القدير » : ٣٥٢/٤ ، « الدر المختار » للحصكفي : ١٦٨/٤ .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ٥١٤/١ .

وينبغي أن يقدم له الحماية والحراسة إن احتاج إلى ذلك خوفاً من اللصوص أو نحو ذلك حتى يبلغ به إلى موضع لا يخاف فيه ، لأنه تحت ولايته وفي حمايته وأمانه [١] .

٣ً - إذا طلب المستأمن النفقة ليعود إلى بلاده ومأمنه بعد أن حجزه إمام المسلمين في دار الإسلام لاطّلاعه على عورات المسلمين وأسرارهم منعاً لضرره ، فإنه يعطيه مالاً يتجهز به ويكون نفقة له تُبْلِغُه إلى المكان الذي يقصده . وتكون هذه النفقة من بيت مال المسلمين ، لأن هذا الإجراء إنما كان لمصلحة المسلمين ، فلذلك تكون النفقة من بيت مالهم [٢] .

وبالمقارنة ، نجد أنه لم يكن للأجنبي مركز قانوني في المجتمعات السياسية القديمة ، فكان اليونان القدماء ينظرون إلى غير اليونانيين على أنهم برابرة وعبيد ، وإن كان شيء من التطور أصاب هذه النظرة إلا أن ذلك كان في نطاق العصبية الجنسية تلك ، ولا تخضع علاقاتهم مع الآخرين لأي قواعد أخلاقية ولا تراعى فيها أي اعتبارات إنسانية .

وأما الرومان فقد كان عندهم قانون يحكم العلاقات بين الرومان أنفسهم وقانون آخر للأجانب تمييزاً للرومان الأصليين وما يتمتعون به ، ولم يكن الرعايا من الشعوب الأخرى يتمتعون بأية حماية قانونية ، وكان كل أجنبي يدخل « روما » يصبح هو وماله مِلْكاً لمن يقبض عليه من سكان روما الأصليين [٣] .

وفي القانون الدولي المعاصر : لكل دولة الحرية في تنظيم مركز الأجانب ، لأن ذلك من اختصاص التشريع الداخلي ، إلا أن ثمة قيدين هامين يَرِدَانِ على هذه الحرية :

---

(١) « السِّير الكبير » : ١/٥١٨ - ٥١٩ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) انظر : « القانون الدولي العام » علي ماهر ، ص (٥٤ - ٥٥) ، د. أبو هيف ، ص (٣٤ - ٣٥) ، د. حامد سلطان ، ص (٢٤ - ٢٥) . وراجع فيما سبق ص (١٩١) .

أ ـ أول هذين القيدين ما اصطلح العلماء على تسميته باسم قيد « الحد الأدنى » وهو يقتضي بأن لكل أجنبي يقيم على إقليم الدولة أن يتمتع بقدر من الحقوق تعتبر الحد الأدنى لما يجب على كل دولة أن تعترف له به وفقاً للمبادئ العامة في القانون الدولي .

ب ـ أما القيد الثاني فهو احترام ما تكون الدولة قد عقدته من اتفاقات في هذا الخصوص ، فكثيراً مّا تعقد الدول اتفاقات فيما بينها لتحصل لرعاياها المقيمين على غير أقاليمها على حقوق أكثر مما يقع في نطاق الحد الأدنى لحقوق الأجانب [1] .

ورغم هذا التطور في النظرة إلى مركز الأجانب إلا أن ذلك لا يرقى إلى ما قرره الإسلام من حقوق للأجانب ـ كما رأينا ـ ولا يسمو إلى تلك القواعد في التعامل . كما أن الواقع العملي يناقض ذلك ، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بحقوق المسلمين في كثير من البلاد الأوربية والأجنبية . ولذلك لا يمكن أن يتمتع الإنسان بحقوق كاملة غير منقوصة إلا في ظل الإسلام وتعاليمه السمحة العادلة ، وقد رأينا شواهد صادقة على ذلك فيما ألمعنا إليه فيما سبق .

---

(١) انظر : « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، عائشة راتب ، صلاح عامر ، ص (٢٥٢ ــ ٢٥٤) ، د. أبو هيف ، ص (١١٢ ـ ١١٤) .

الفصل الثالث

المعاهدات الدولية

وفيه تمهيد وأربعة مباحث :

المبحث الأول : تعريف المعاهدات الدولية ومشروعيتها .

المبحث الثاني : انعقاد المعاهدات الدولية .

المبحث الثالث : آثار المعاهدات الدولية .

المبحث الرابع : انتهاء المعاهدات الدولية .

تمهيد :

تعتبر المعاهدات والاتفاقات من أهم وسائل العلاقات الدولية في القديم والحديث ، فهي توطّد فكرة السلام ، وتوجّه العلاقات السلمية للمسلمين مع غير المسلمين خارج الدولة وداخلها .

ونجد عند الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ اهتماماً كبيراً بهذا الجانب ، حيث أقام نظاماً متكاملاً للمعاهدات في انعقادها وتحريرها وآثارها وانقضائها ، بما لم يسبقه إليه أحد من العلماء بهذا الشمول والاستيعاب للمسائل ، والدقة في التفريع ، والتركيز البالغ على الوفاء بالعهد والتحرز عن الغدر والظلم ، مع ما انفرد به من أبحاث ومسائل . ونعالج ذلك كله في أربعة مباحث .

المبحث الأول

تعريف المعاهدات الدولية ومشروعيتها

نتناول في هذا المبحث تعريف المعاهدات وتمييزها عن بعض المصطلحات الأخرى ، ثمَّ نتناول أدلة مشروعيتها ، من خلال كتابات الإمام محمد بن الحسن وشروحها ، وذلك في مطلبين اثنين .

المطلب الأول

تعريف المعاهدات

أولاً : المعاهدة في اللغة :

عهد : العين والهاء والدال ، أصل يدل على الاحتفاظ بالشيء وإحداث العهد به ، إذْ من شأنه أن يُراعى ويُتعهَّد . وإليه ترجع فروع هذا الباب . فمن ذلك :

العهد ؛ وهو حفظ الشيء ومراعاته حالاً بعد حال . وهو أيضاً : العقد والموثق واليمين . وجمعه عهود . ومنه قوله تعالى : ﴿ وأَوْفُوا بِعهْدِ ا للهِ إذا عَاهَدْتُم ﴾ [1] ، وقوله : ﴿ وإِن استَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُم النَّصْرُ إلاَّ على قومٍ بينكُمْ وبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ﴾ [2] ، وقوله : ﴿ يَا أَيُّها الذينَ آمَنُوا أَوْفُوا بالعُقُودِ ﴾ [3] .

والعهد أيضاً : الوصية والتقدُّم إلى المرء بالشيء أو بالأمر . يقال : عهد الرجل يعهد عهداً . قال ا لله تعالى : ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إليكُمْ يا بَنِي آدَمَ ﴾ [4] . ومنه اشتقاق العهد الذي يُكْتب للولاة .

وهو أيضاً : الوفاء والحفاظ على الحرمة ورعايتها . قال ا لله تعالى : ﴿ وَمَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ ﴾ [5] . أي : من وفاء .

---

(١) سورة النحل ، الآية (٩١) .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٧٢) .

(٣) سورة المائدة ، الآية (١) .

(٤) سورة يس ، الآية (٦٠) .

(٥) سورة الأعراف ، الآية (١٠٢) .

والعهد أيضاً : الأمان والذمة . تقول : أنا أُعْهِدُك من هذا الأمر . أي : أؤمِّنك منه . ومن هنا قيل للحربي الذي يدخل دار الإسلام بالأمان : ذو عهد ومعاهد . وعاهد الذميَّ : أعطاه عهداً فهو معاهِد ومعاهَد .

وأهل العهد : هم المعاهَدون . أي : إنهم يعاهَدون على ما عليهم من جزية ، فإذا أسلموا ذهب عنهم اسم المعاهدة .

والتعهُّد : التحفظ بالشيء وتجديد العهد به . يقال : تعهدتُ فلاناً ، وتعهدتُ ضيعتي . وهو أفصح من قولك : تعاهدته ، لأن التعاهد إنما يكون بين اثنين .

والعهيد : الذي تُعاهده ويُعاهدك .

والعُهْدة : الوثيقة بين المتعاقدين ، وكتاب الحِلْف والشراء والمبايعة . ويقال : استعهد من صاحبه : اشترط عليه وكتب عليه عهدة ، لأن الشرط عهد في الحقيقة .

والمعاهدة والاعتهاد والتعاهد بمعنىً واحد . وهي : المعاقدة والمحالفة . يقال : تعاهد القوم . أي : تحالفوا . فالمعاهدة ميثاق بين اثنين أو جماعتين ، لأنها على وزن « مفاعلة » ، وهي تدل على المشاركة فلا بد أن تكون بين طرفين [1] .

واستحدث مجمع اللغة العربية بالقاهرة تعريفاً للمعاهدة بأنها : اتفاق بين دولتين أو أكثر لتنظيم علاقات بينهما [2] .

---

(١) انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ٤/١٦٧ ـ ١٧٠ ، « الصّحاح » : ٢/٥١٥ ـ ٥١٦ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ٣/٣٣٥ ـ ٣٣٦ ، « لسان العرب » : ٣/٣١١ ـ ٣١٥ ، « المصباح المنير » : ٢/٤٣٥ ، « الكليّات » : ٣/٢٥٥ ، « النظم المستعذب » : ١/١٥٦ و ٢/٣٤٠ ، « المغرب في ترتيب المعرب » : ٢/٩١ ـ ٩٢ ، « تأويل مشكل القرآن » ص (٤٤٧ ـ ٤٤٨) ، « التعريفات » ص (٢٠٤) ، « النهاية في غريب الحديث » : ٣/٣٢٥ ، « مفردات القرآن » ص (٣٥٠ ـ ٣٥١) . وراجع « العهد والميثاق في القرآن الكريم » د. ناصر سليمان العمر ص (١٧ ـ ١٩) .

(٢) « المعجم الوسيط » إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة : ٢/١٣٤ .

ثانيا : المعاهدة عند الإمام محمد :

استعمل الإمام محمد ألفاظاً متعددة للتعبير عن معنى المعاهدة كالموادعة والعهد والمراوضة ، والهدنة ، والمصالحة ، والمتاركة ، والمسالمة [(١)] . وغالباً مّا يختار لفظ الموادعة والمعاهدة دون المسالمة والمصالحة ، لأنه لا مسالمة ولا مصالحة حقيقةً بين المؤمنين والمشركين . وإنما يكون بينهم المعاهدة ، كما قال الله تعالى : ﴿ **بَرَاءَةٌ من الله ورسولِهِ إلى الذين عَاهَدْتُم من المشركين** ﴾ [(٢)] .

والمعاهدة عند الإمام محمد هي : موادعة المسلمين والمشركين سنين معلومة [(٣)] .

وأخذ هذا المعنى فقهاء الحنفيةفقال السَّمَرْقَنْدِيّ في تعريف الموادعة : هي الصلح على ترك القتال مدة بمالٍ أو بغير مال [(٤)] .

وعرفها الكاساني بأنها : الصلح على ترك القتال مؤقتاً [(٥)] .

وبنحو هذا عرّفها الحنابلة [(٦)] .

---

(١) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢/٤٠٩ ــ ٤١٩ ، ٤٦١ و ٥/١٦٨٩ ــ ١٦٩٧ ، وفي مواضع أخرى كثيرة ، « السِّير » من « كتاب الأصل » ص (١٦٤ ــ ١٦٦) . وراجع : « المبسوط » : ١٠/٨٥ ، « البدائع » : ٩/٤٣٢٤ ، « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » : ٤/٢٩٢ ، « در المنتقى » : ١/٦٣٨ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (١) .

(٣) « السِّير الكبير » : ٥/١٧٨٠ .

(٤) « تحفة الفقهاء » للسمرقندي : ٣/٥٠٧ .

(٥) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٩/٤٣٢٤ .

(٦) انظر : « الإنصاف » للمرداوي : ٤/٢١١ ، « كشاف القناع » للبهوتي : ٣/١٠٣ .

ثالثاً : ألفاظ ومصطلحات أخرى :

يطلق فقهاء الحنفية على المعاهدة ألفاظاً أخرى أيضاً مثل : المواضعة والمقاضاة [1] ، ويسميها غيرهم الأمان والاستئمان [2] . وبعضهم يسميها المهاودة [3] .

وهذه الألفاظ بعضها مترادف كالمهادنة والموادعة والمعاهدة والمسالمة والاستئمان والصلح ، والباقي منها متباين [4] .

ونلمح بإيجاز إلى معاني هذه المصطلحات :

فالموادعة : مأخوذة من وادعتُه موادعة ، أي : صالحته . فالموادعة هي المصالحة . سميت بذلك لما فيها من ترك القتال ، والوَدْع هو الترك . أو من الدَّعَة وهي الراحة ، لحصول الراحة من القتال في تلك المدة . ولذلك تسمى أيضاً : المتاركة . فهي تقتضي منح الموادعين من أهل الحرب صفة المستأمنين بإعطائهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأولادهم ونسائهم ، ولذلك عرّفها بعض الحنفية بأنها طلب الأمان وترك القتال [5] .

ويعرفها كثير من الفقهاء بتعريف المهادنة الآتية لأنهما لفظان مترادفان .

والمهادنة أو الهدنة : مأخوذة من قولهم : هَدَنَ يَهْدِنُ هُدوناً . والهدون هو السكون . يقال : هادنه مهادنة . أي : صالحه مصالحة ـ على وزن مفاعلة ـ وهَدَّنَه ، أي : سكّنه .

---

(١) انظر : « المُغْرِب في ترتيب المعرب » للمطرّزي : ١٨٤/٢ .

(٢) انظر : « شرح حدود ابن عرفة » للرصّاع المالكي : ٢٢٦/١ .

(٣) « الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي » للأزهري ص (٣٩٨) .

(٤) « شرح حدود ابن عرفة » الموضع نفسه .

(٥) انظر : « البدائع » : ٤٣٢٤/٩ ، « حاشية الشلبي على تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٦٦/٢ ، « المغرب » : ٣٤٦/٢ ، « النظم المستعذب » : ٨/٢ ، « الزاهر » ص (٣٩٨) ، « المصباح المنير » : ٦٥٣/٢ .

والاسم منه : الهدنة . وإذا سكنت الفتنة بين فريقين كانا يقتتلان - على شرطٍ تراضيا بـه ، ومدةٍ جعلا لها غاية على ألاّ يهيج واحد منهما صاحبه - فذلك : المهادنة [1] .

وعرَّفها ابن عرفة من فقهاء المالكية بأنها : عقد المسلم مع الحربي على المسالمة مدة ليس هو فيها تحت حكم الإسلام [2] .

وعرَّفها الشافعية بأنها : عقد يتضمن مصالحة أهل الحـرب علـى تـرك القتـال مـدة بعوض وبغير عوض [3] .

وعرَّفها الحنابلة بأنها : عقد على ترك القتال مدة معلومة لازمة ، بعوض وغيره [4] .

العهد : هو حفظ الشيء ومراعاته حالاً بعد حال - كما تقدم آنفاً - ثـمَّ استعمل في الموثق الذي تلزم مراعاته . وهو المراد في هذا البحث [5] .

---

(١) انظر : « كشاف القناع » للبهوتي : ١٠٣/٣ ، « المغرب » : ٣٨١/٢ ، « النظم المستعذب » : ٣٠٨/٢ ، « الزاهر » ص (٣٩٧ - ٣٩٨) ، « المصباح المنير » ص (٦٣٦) .

(٢) « حدود ابن عرفـة » مـع شـرح الرصّـاع : ٢٢٦/١ . وانظر : « الشـرح الكبـير » للدردير : ٢٠٦/٢ ، « المعيار المعرب » للونشريسي : ٢٠٩/٢ .

وعرَّفهـا الشـيخ محمـد عليش ، مـن متـأخري المالكيـة ، بأنهـا « توافُق إمـام المسـلمين والحربيـين علـى ترك القتال مدة ... » وبذلك يخرج اتفاق مَنْ سوى الإمام من المسلمين ، فإذا حصل منه فلا يتم ولو كان أمير السرية » .

انظر : « فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك » للشيخ عليش : ٣٩٢/١ .

(٣) انظر « شرح التحرير » للشيخ زكريا الأنصاري : ٤٦٥/٢ - ٤٦٦ ، « فتح الوهاب » وحاشية البجيرمي : ٢٥٨/٤ ، « نهايـة المحتـاج » لـلرملي : ١٠٦/٨ ، « مغـني المحتـاج » : ٢٦٠/٤ ، « شـرح المحلـي علـى المنهاج » : ٢٣٧/٤ . وانظر : « فتح الباري » لابن حجر : ٢٥٩/٦ .

(٤) انظر : « المبدع » : ٣٩٨/٣ ، « المغني » : ٥٠٩/٩ ، « غاية المنتهى » مع « مطالب أولي النهى » : ٥٨٥/٢ - ٥٨٦ .

(٥) انظر : « التعريفات » للجرجاني ص (٢٠٤) . وراجع آنفاً التعريف اللغوي .

المصالحة : وهي بمعنى الصلح والتصالح ، بخلاف المخاصمة والتخاصم [١] .

المقاضاة : وهي الفصل والحكم في القضية تكون بين اثنين [٢] .

المتاركة : يكنى بها عن المسالمة والمصالحة [٣] .

المسالمة : وهي بمعنى المصالحة . يقال : سالمه مسالمة وسِلاماً [٤] .

ويفرق العلماء بين هذه الألفاظ : ، كما فعل أبو هلال العسكري حيث قال : « الفرق بين العقد والعهد : أن العقد أبلغ من العهد . تقول : عهدت إلى فلان بكذا . أي : ألزمته إياه ، وعقدت عليه وعاقدته : ألزمته باستيثاق . وتقول : عاهد العبد ربّه ، ولا تقول : عاقد العبد ربه ؛ إذ لا يجوز أن يقال : استوثق من ربه ..

والفرق بين العهد والميثاق : أن الميثاق توكيد العهد ، من قولك : أوثقت الشيء ، إذا أحكمت شدّه . وقال بعضهم : العهد يكون حالاً من المتعاهدين ، والميثاق يكون من أحدهما » [٥] .

وفي القانون الدولي الحديث تطلق المعاهدة على الاتفاقيات الدولية الهامة ذات الطابع السياسي ، كمعاهدات الصلح أو التحالف . وما عداها ـ كالأمور الاقتصادية

---

(١) انظر : « المُغْرِب » للمطرِّزي : ٤٧٩/١ .

(٢) « لسان العرب » : ١٨٦/١٥ .

(٣) « المُغْرِب » : ١٠٤/١ .

(٤) « المصباح المنير » : ٢٨٧/١ .

(٥) « الفروق اللغوية » للعسكري ص (٤٢ ـ ٤٣) . وراجع : « الفوائد في مشكل القرآن » للعز بن عبدالسلام ص(٩٧) ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٥٢٥/٢ ، « العهد والميثاق في القرآن الكريم » ، د. ناصر سليمان العمر ص (٤٤ ـ ٤٧) ، « أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية » د. محمد طلعت الغنيمي ص (٤٩ ـ ٥٠) ، « المعاهدات الدولية في الشريعة » د. أحمد أبو الوفا محمد ص (١٠ ـ ٢١) .

والفنية ـ يطلق عليه كلمة « اتفاقية » أو « اتفاق » ، وتستعمل كلمة « عهد » و « ميثاق » للمعاهدات المنشئة للمنظمات الدولية ... ولكن جرى العمل على استعمال هذه الألفاظ بالترادف ، فليس لها ضابط محدد [1] .

المطلب الثاني

مشروعية المعاهدات

يبني الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ مشروعية المعاهدات مع أهل الكفر على تحقيق مصلحة المسلمين والحفاظ على عزتهم وكرامتهم التي تتحقق من خلال القيام بفريضة الجهاد في سبيل الله تعالى ، ولذلك يميّز بين حالتين ، يمنع في إحداهما المعاهدات ويبيحها في الأخرى .

أ ـ فإذا كان بالمسلمين قوة على أهل الشرك ، فلا ينبغي موادعتهم ، لأن فيه تَرْك الجهاد المأمور به صورةً ومعنىً أو تأخيرَه ، وذلك مما لا ينبغي للأمير أن يفعله من غير حاجة ، لأن الله تعالى يقول : ﴿ ولا تَهِنُوا ولا تَحْزنوا وأنتم الأعلَون إن كنتم مؤمنين ﴾ [2] . ويقول : ﴿ فلا تَهِنُوا وتَدْعوا إلى السَّلْم وأنتم الأعلَون والله معكم ولن يَتِرَكُم أعمالكم ﴾ [3] .

---

(1) انظر : « القانون الدولي » د. أبو هيف ، ص (٥٢٥) ، د. حسني جابر ، ص (١٨٧ ـ ١٨٨) ، د. حامد سلطان ، ص (١٥٧) ، د. حافظ غانم ، ص (٥٥٨ ـ ٥٥٦) ، د. الشافعي محمد بشير ، ص (٣٥٠) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٣٦٧ ـ ٣٦٩) .

(2) سورة آل عمران ، الآية (١٣٩) .

(3) سورة محمد ، الآية (٣٥) .

ب ـ والحال الثانية ، إن لم يكن بالمسلمين قوة على المشركين ولا قدرة على الجهاد والقتال ، فلا بأس عندئذٍ بالموادعة ، لأن الموادعة خير للمسلمين في هذه الحالة [1] .

ويدل على مشروعية الموادعة في هذه الحال ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية ووقائع السيرة والمعقول . وقد أشار الإمام محمد إلى ذلك واستشهد به .

١ ـ فمن القرآن الكريم ، قوله تعالى : ﴿ وإن جنحوا للسَّلْم فاجْنَحْ لها وتوكَّلْ على الله ﴾ [2] .

ففي الآية الكريمة دلالة على مشروعية المصالحة والموادعة إذا طلبها المشركون ومالوا إليها ، وإذا كان في الصلح مصلحة فلا بأس أن يبتدئ به المسلمون إذا احتاجوا إليه [3] .

وقوله تعالى : ﴿ وإن كان من قومٍ بينكم وبينهم ميثاقٌ فديةٌ مسلَّمةٌ إلى أهله .. ﴾ [4] ، والآية الكريمة في بيان ما يترتب على قتل رجل من الكفار الموادعين الذين بيننا وبينهم عهد ، ففيها دليل على مشروعية الدخول في الموادعة والمعاهدة التي سماها الله تعالى في هذه الآية ميثاقاً ، لأنها عهد وعقد مؤكَّد [5] .

---

(١) « السِّير الكبير » بشرح السَّرْخَسِيّ : ١٦٨٩/٥ ، « كتاب السِّير » من « الأصل » ص (١٦٥) ، « المبسوط » : ٨٦/١٠ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ ـ ٢٤٦ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٦٩/٣-٧٠ ، ٤٢٨ - ٤٢٩ .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٦١) .

(٣) انظر : « تفسير الطبري » : ٤٠/١٤ ، « البغوي » : ٣٧٣/٣ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٦٩/٣ ـ ٧٠ ، « فتح الباري » : ٢٧٥/٦ ، « عمدة القارئ بشرح البخاري » : ٩٥/١٥ .

(٤) سورة النساء ، الآية (٩٢) .

(٥) انظر : « تفسير البغوي » : ٢٦٣/٥ ، و « القرطبي » : ٣٢٥/٥ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٢٣٩/٢ ولابن العربي : ٤٧٧/١ .

وقال الله تعالى في استثناء المعاهدين من القتل : ﴿ **إلا الذين يَصِلُونَ إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاؤوكم حَصِرَتْ صدورهم أن يُقاتلوكم أو يُقاتِلوا قومهم** ﴾ (١) ، فهؤلاء يرتبطون بقوم بينكم وبينهم ميثاق وصلح وعهد ، فلا سبيل للتعرض لهم بسبب تركهم للقتال بهذه الموادعة التي انضموا إليها مع موادعيكم . فهي واضحة الدلالة في مشروعية المعاهدات (٢) .

٢ً ـ ومن السنة النبوية وأحداث السيرة وقائع كثيرة تدل على مشروعية المعاهدات ، فقد استدل الإمام محمد على جواز الموادعة بمباشرة النبي ﷺ ذلك والمسلمين بعده :

فقد قال محمد بن كعبٍ القُرَظِيّ : لما قَدِمِ رسول الله ﷺ المدينةَ وادعتْه يهودُها كلُّها ، وكتب بينه وبينها كتاباً ، وألْحقَ كلَّ قوم بحلفائهم . وكان فيما شرط عليهم ألاّ يظاهروا عليه عدواً ، ثمَّ لما قدم المدينة بعد وقعة بدر بَغَتْ يهود ، وقطعت ما كان بينها وبين رسول الله ﷺ من العهد ، فأرسل إليهم فجمعهم وقال : « **يا معشر يهود أسلِموا تَسْلموا ، فوا لله إنكم لتعلمون أني رسول الله** » . وفي رواية : « **أسلِموا قبل أن يُوْقِعَ الله بينكم مثل وقعة قريش ببدر** » (٣) .

---

(١) سورة النساء ، الآية (٩٠) .

(٢) انظر : « تفسير الطبري » : ٢٤/٩ ـ ٢٥ ، « تفسير البغوي » : ٢٦٠/٢ .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٦٩٠/٥ . وأخرج القطعة الأولى في موادعة يهود كلِّها : البلاذريُّ في « أنساب الأشراف » : ٢٨٦/١ ، وذكرها الشافعي في « الأم » : ١٢٩/٤ وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٢٣٢) ، والطبري في « التاريخ » : ٤٧٩/٢ ، وراجع بالتفصيل تخريجاً لفقرات المعاهدة في « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميدالله ص (٥٧ ـ ٥٩) ، « المجتمع النبوي في عهد النبوة » د. أكرم ضياء العمري ، ص (١٠٧) وما بعدها ، والبحث نفسه في « مجلة كلية الإمام الأعظم » العدد الأول ، ١٣٩٢ هـ ص (٤٠) وما بعد .

وأما بغي يهود ثمَّ ما تلاه من إخراجهم من المدينة فهو ثابت في « الصحيحين » انظر : « صحيح =

فصار هذا أصلاً بجواز الموادعة عند ضعف حال المسلمين ، والإقدامِ على المقاتلة عند قوّتهم . [1] .

واستدل أيضاً بأن النبي ﷺ أرسل في غزوة الخندق إلى عُيَيْنَةَ بنِ حِصْنٍ ـ وفي رواية : عيينة والحارث بن عوف وهما قائدا غَطَفان ـ « أرأيتَ لو جعلتُ لك ثلث **ثمار الأنصار ، أترجع بمن معك من غطفان وتخذّل بين الأحزاب ؟** » [2] .

وفي رواية : أرسل عيينةُ بن حصن إلى النبي ﷺ : تعطينا تمر المدينة هذه السنة ونرجع عنك ، ونخلّي بينك وبين قومك فتقاتلهم ؟ فقال رسول الله ﷺ : لا ، قال : فنصف الثمر ؟ فقال : نعم . ثمَّ أرسل رسول الله ﷺ إلى سعد بن معاذ وسعد بن عُبادة ، وهما سيِّدا الحيَّيْن (الأوْس والخَزْرج) فاستشارهما ، وقد حضر عيينة وقال : اكتب بيننا كتاباً . فدعا رسول الله ﷺ بصحيفة ودواة ليكتب بينهم ـ وفي رواية : فجرى بينه وبينهم الصلح حتى كتبوا الكتاب ، ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح إلا المراوضة ـ فقالا : يا رسول الله أُوْحِيَ إليك في هذا ؟ فقال : **لا ، ولكني رأيت**

=

البخاري » : ٦/٣٢٩ وما بعدها ، « صحيح مسلم » : ٣/١٣٨٧ ـ ١٣٨٨ ، وراجع جملة الأحاديث عن هذا في « جامع الأصول » لابن الأثير : ٨/٢١٨ ، ٢٢٥ . وانظر ما كتبه الدكتور العمري في المرجع نفسه ص (١٣٧ ـ ١٥٧) ، والعلامة أبو الأعلى المودودي في « شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية » ص (٢٣٣) فما بعد .

(١) « شرح السِّيَر الكبير » للسرخسي ، الموضع السابق .

(٢) أخرجه ابن سعد في « الطبقات الكبرى » : ٢/٧٣ ، وابن إسحاق في « السيرة » : ٢/٢٢٣ ، وأبو يوسف في « الخراج » ص (٢٢٥) ، وعبدالرزاق في « المصنّف » : ٥/٣٦٧ ـ ٣٦٨ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١٨٩ ـ ١٩٠) ، وابن زنجويه في « الأموال » : ١/٣٩٩ ، والبيهقي في « دلائل النبوة » : ٤/٤٣٠ ـ ٤٣١ ، والواقدي في « المغازي » : ٢/٤٧٧ ـ ٤٧٩ .

وانظر : « تلخيص الحبير » لابن حجر : ٤/١٣١ ، « مجموعة الوثائق السياسية » ، ص (٧٤ ـ ٧٥) .

العرب قد رَمَتْكم عن قوس واحدة ، فقلت أردُّهم عنكم . فقالا : يا رسول الله ، والله إنهم ليأكلون العِلْهز [1] في الجاهلية من الجهد ، وما طمعوا منّا قطُّ أن يأخذوا تمرةً إلا بشراءٍ أو قِرَى ، فحين أكرمنا الله وهدانا بك وأيّدنا بك نعطي الدنيَّة ؟ لا نعطيهم إلا السيف . فشق رسول الله ﷺ الصحيفة وقال : **اذهبوا ، لا نعطيكم إلا السيف** [2] .

كما استدل أيضاً بأن النبي ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على أن وضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ، يأمن فيها الناس ، وعلى أن بينهم عَيْبَةً مكفوفة ، وأنه لا إسلال ولا إغلال [3] ، وعلى أن من جاءه منهم مسلماً ردَّه إليهم ومن جاءهم من عنده لا يردُّونه إليه [4] .

---

(١) العِلْهز ـ بكسر العين ـ القُراد الضخم ، وطعام من الدم والوبَر كان يُتّخذ في أيام المجاعة .

(٢) انظر : « المصنف » لابن أبي شيبة : ١٤/٤٢٠ ، « مجمع الزوائد » للهيثمي : ٦/١٣٢ ، « المغازي » للواقدي ، المصدر السابق ، « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ١/٢٣٥ .

(٣) العيبة هي ما يوضع فيه المتاع ، والمكفوفة : المشدودة بشرحها ، والمراد : أن بيننا صدوراً سليمة وعقائد صحيحة في المحافظة على العهد الذي عقدناه بيننا . وقوله : « لا إسلال ولا إغلال » أي : لا سرقة ولا خيانة ، والمراد : يأمن بعضنا بعضاً في نفسه وماله . انظر : « معالم السنن » للخطابي : ٤/٨١ ، « المجازات النبوية » للشريف الرضي ص (١٠٢ ـ ١٠٣) .

(٤) حديث صلح الحديبية أخرجه البخاري في كتاب الشروط : ٥/٣١٢ و ٣٢٩ ـ ٣٣٣ ، ومسلم في الجهاد والسير : ٣/١٤٠٩ ـ ١٤١٣ مختصراً . ورواه الإمام أحمد في « المسند » : ٤/٣٢٢ ـ ٣٢٦ مطوَّلاً .

وذكر المدة وأنها عشر سنين : ابن إسحاق في « السيرة » : ٢/٣١٦ ـ ٣١٧ بإسناد رجاله ثقات وقد صرّح فيه بالسماع ، وأبو داود في الجهاد ، باب الصلح : ٤/٨٠ ـ ٨١ ، وجزم بهذه المدة ابن سعد في « الطبقات » : ٢/٩٧ ، والبيهقي : ٩/٢٢٢ ، والإمام أحمد في الموضع السابق .

ووقع في « مغازي ابن عائذ » من حديث ابن عباس وغيره أن المدة كانت سنتين ، وكذلك عند موسى بن عقبة من حديث عروة مرسلاً والبيهقي في الموضع السابق . ويجمع بينهما بأن ما قاله ابن إسحاق هي المدة التي وقع عليها الصلح ، والذي ذكره ابن عائذ وغيره هي المدة التي انتهى إليها أمر الصلح حتى وقع نقضه على يد قريش .
=

٣ - ومما يدل على مشروعية المعاهدة والموادعة أن المقصود بها هو الدعوة إلى الإسلام بأرفق الطرق وأسهلها والتزام بعض أحكام المسلمين ، وهي في هذا تشبه عقد الذمة ، وشاهِدُ ذلك أيضاً : أن صلح الحديبية كان سبباً لاختلاط الكفار بالمسلمين وسماعهم للقرآن والدعوة ، ودخل في الإسلام في مدة الهدنة من شاء الله تعالى أن يدخل .

كما أن الموادعة أيضاً هي جهاد معنىً ، أو هي من تدبير القتال والجهاد ، فإن على المقاتل أن يحفظ قوة نفسه أولاً ، ثمَّ يطلب العُلُوَّ والغَلَبَة إذا تمكن من ذلك . وربما يكون في الموادعة حفظ لقوة المسلمين [1] .

وللإمام الجصَّاص - رحمه الله - كلمة جامعة في الاستدلال لمشروعية المعاهدات عند الحنفية وحكمة تشريعها ، على التفصيل السابق عند الإمام محمد ، يقول فيها : كان النبي ﷺ عاهد حين قدم المدينة أصنافاً من المشركين ، منهم بنو النضير وبنو قينقاع وقريظة ، وعاهد قبائل من المشركين ، ثمَّ كانت بينه وبين قريش هدنة الحديبية إلى أن نقضت قريش ذلك العهد بقتالها خزاعة - حلفاء النبي ﷺ - ولم يختلف نَقَلَةُ السِّير والمغازي في ذلك . وذلك قبل أن يكثر أهل الإسلام ويقوى أمر الدين .

=

وأما ما جاء في « الكامل » لابن عدي ، و « المستدرك » للحاكم ، و « الأوسط » للطبراني ، و « الأموال » لأبي عبيد ص (١٨٦) من حديث ابن عمر أن مدة الصلح كانت أربع سنين ، فهو مع ضعف إسناده : منكر مخالف للصحيح .

انظر : « فتح الباري » : ٣٤٣/٥ ، « تلخيص الحبير » : ١٣٠/٤ ، « نصب الراية » : ٣٨٨/٣ ، « زاد المعاد » : ١٤٠/٣ ، « فتح القدير » للكمال بن الهمام : ٢٩٣/٤ ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ٥٦/٨ .

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٦٨٩/٥ و ١٧٢٤ ، « المبسوط » : ٨٦/١٠ .

فلما كثر المسلمون وقوي أمر الدين ، أُمر بقتل مشركي العرب ، ولم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ، وأُمر بقتال أهل الكتاب حتى يُسْلموا أو يعطوا الجزية .

ولم يختلفوا أن سورةَ براءة التي فيها الأمر بالقتال ، من آخر ما نزل من القرآن ، وسورة الأنفال ـ وفيها الأمر بالمسالمة ـ نزلت عقيب بدر ، بيَّن فيها حكم الأنفال والغنائم والعهود والموادعات . فحُكْمُ سورةِ براءةَ مستعملٌ على ما ورد ، وما ذكر من الأمر بالمسالمة إذا مال المشركون إليها (في سورة الأنفال) حكم ثابت أيضاً . وإنما اختلف حكم الآيتين لاختلاف الحالين . فالمسالمة والمهادنة في حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوِّهم ، والحال التي أمر فيها بالقتال هي حال كثرة المسلمين وقوَّتهم على عدوِّهم [1] .

وبمثل هذا الذي قاله الإمام محمد قال جمهور العلماء ، فقد نصَّ فقهاء المالكية على أن الجهاد إذا كان فرض عين فلا تجوز الموادعة ، وإذا كان فرض كفاية فالصلح جائز لمصلحة يراها الإمام بحسب اجتهاده .

وقال الشافعيُّ : إذا كان الإمام مستظهراً بالقوة ولم يكن في الهدنة مصلحة لم يَجُزْ عقدها .

وقال الحنابلة : لا تصح الهدنة والموادعة إلا حيث جاز تأخير الجهاد وحيث تدعو إليها الضرورة ، كأن يكون بهم ضعف ، وكان في ذلك مصلحة للمسلمين [2] .

---

(١) « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٦٩ ـ ٧٠ .

(٢) انظر بالتفصيل : « الشرح الكبير » للدردير : ٢/٢٠٥ ـ ٢٠٦ ، « المعيار المعرب » للونشريسي : ٢/٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، « الأم » : ٤/١٠٨ وما بعدها ، « المهذب » مع المجموع : ١٨/٢٢١ ـ ٢٢٢ ، « العزيز شرح الوجيز » : ١٣/٥٥٣ ، « المغني » : ١٠/٥٠٩ ـ ٥١٠ ، « مطالب أولي النهى » : ٣/٥٨٦ ، « الأحكام السلطانية » لأبي يعلى ص (٤٩) ، « البحر الزخار » : ٦/٤٤٦ ، « فتح العلي المالك » : ١/٣٩٠ ـ ٣٩١ ، « السيل الجرار » : ٤/٥٦٥ ، « بدائع السلك في طبائع الملك » لابن الأزرق : ٢/٥٧٦ ـ ٥٧٧ .

وإذا شرعت المعاهدات فإنها تتنوع حسب وجهة النظر إليها ، فقد تكون مؤبدة كعقد الذمة ، وقد تكون مؤقتة كالأمان والهدنة والموادعة ، وقد تكون مطلقة عن الوقت .

ومن حيث موضوعها قد تكون معاهدات لوضع الحرب كالهدنة وقد تتعلق بأمور التجارة ونحوها .

ومن جهة من تُعْقَد معهم قد تكون ثنائية وقد يتعدد أطرافها فينضم إلى أحد الطرفين من يدخل في عهده كما في صلح الحديبية .

ومن ناحية أخرى : قد تكون مع المشركين وقد تكون مع المرتدين ومع البغاة من المسلمين . ولكلٍّ منها أحكام تخصُّها (١) .

المبحث الثاني

انعقاد المعاهدات

لكي تقوم المعاهدات ينبغي أن تتوفر أركانها وشروطها ، وتمر بمراحل في تكوينها ، وقد يشترط أحد الطرفين فيها شروطاً يراها ، ولهذا سنعرض في هذا المبحث لهذه المسائل في أربعة مطالب .

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٦٨٩/٥ و ١٧٠٦ و ١٧٠٧ ، ٢٠١٦ ـ ٢٠١٧ ، « الاختيار لتعليل المختار » للموصلي : ١٩١/٤ .

المطلب الأول

أركان المعاهدات

ركن المعاهدة عند الإمام محمد ، كسائر العقود في الفقه الإسلامي ، هو الصيغة التي تعبِّر عن رضا الطرفين بها وما يترتب عليها من آثار . والصيغة قد تكون لفظاً وقد تكون دلالة .

أ ـ **واللفظ** الذي يعبر به عن الصيغة قد يكون صريحاً وقد يكون غير صريح . **فالصريح مثل لفظ الموادعة أو المعاهدة أو المسالمة أو المصالحة** [١] .

قال الإمام محمد : « لو أن جنداً من المشركين حاصروا بعض مدائن المسلمين ، فخافهم المسلمون على أنفسهم وذراريهم وقالوا لهم : نصالحكم على أن نعطيكم عشرة آلاف دينار على أن تنصرفوا عنّا إلى بلادكم . أو قال المشركون للمسلمين : صالحونا على أن تعطونا عشرة آلاف دينار على أن ننصرف عنكم ، فرضوا .. ثمَّ إن المسلمين رأوا منهم عورة قبل أن ينصرفوا عنهم ، وبعدما انصرفوا عنهم قبل أن ينتهوا إلى بلادهم ، فليس ينبغي للمسلمين أن يغيروا عليهم حتى ينبذوا إليهم ، أو يرجع القوم إلى بلادهم ؛ للصلح والموادعة التي جرت بين الفريقين ، فإن قتالهم بعدها من غير نبذ يكون غدراً للأمان ، وذلك حرام .

والمصالحة على ميزان المفاعلة ، فيتناول الجانبين ، سواء قال ذلك المسلمون أو المشركون . وكذلك لو قال أحد الفريقين للآخر : نسالمكم ، أو نتارككم ، أو نوادعكم ، أو تؤمّنونا ونؤمّنكم ... » [٢] .

---

(١) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٤/٩ . وفيما سبق الألفاظ التي يعبِّر بها الإمام محمد عن المعاهدة .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسيّ : ١٧١١/٥ ـ ١٧١٢ . وانظر أيضاً : ٤١٨/٢ ـ ٤١٩ .

وأما الألفاظ غير الصريحة فهي التي تدل على الصيغة بموجبها أو مقتضاها ، لذلك قال الإمام محمد :

« وإن قالوا : نعطيكم كذا على ألا تقاتلونا حتى تنصرفوا عنا . فهذا وذِكْر المصالحة والموادعة سواء ؛ لأن المقاتلة تكون من الجانبين ، ففي ذكر هذا اللفظ اشتراطُ ترك القتال من الجانبين ، وذلك يوجب الموادعة . والتصريح بموجب العقد كالتصريح بلفظ العقد » [1] .

ويترتب على ذلك : أن اللفظ إذا لم يدلَّ على الأمان صراحة أو دلالة ، فإنه لا تنعقد به المعاهدة ، ولا يكون المسلمون ملتزمين بالكف عنهم . قال الإمام محمد :

« وإن قالوا : نعطيكم كذا على أن لا تقتلوا منا أحداً حتى تنصرفوا . فلا بأس للمسلمين أن يغيروا عليهم . وكذلك لو قالوا : على أن تكفُّوا عنا شهراً . لأن في هذين اللفظين لم يشرط المسلمون على أنفسهم لأهل الحرب أماناً صريحاً ولا دلالة » [2] .

وقال أيضاً : « ولو قالوا لهم : نعطيكم كُراعنا وسلاحنا على أن تعطونا ألف دينار وتنصرفوا عنا . فلا بأس بأن يقاتلهم المسلمون من غير نبذ ، لأن ما ذكروا بمنزلة بيع جرى بينهما ، والبيع لا يكون دليل أمان بين المتبايعين ، ثمَّ سألوهم أن ينصرفوا عنهم . وليس في هذا اشتراط أمانٍ على أنفسهم » [3] .

وقال أيضاً : « ولو أن أهل المدينة الذين أحاط بهم المشركون قالوا لهم : نخرج عنكم بنسائنا وذرارينا ونسلّم لكم المدينة وما فيها ، فخرجوا على هذا أو لم يخرجوا ،

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٧١٣/٥ .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٧١٥/٥ .

أو خرج بعضهم ثمَّ رأوا عورة للمشركين ، فلا بأس بأن يغيروا عليهم ويقاتلوهم من غير نبذٍ ، لأنهم لم يؤمِّنوهم ، وإنما أخبروهم أنهم يخرجون ويسلمون المدينة إليهم . وليس في هذا ما يدل على أمان بينهم ، بل فيه ما يدل على تحقيق القهر ، فكان لهم أن يقاتلوهم من غير نبذ إذا تمكنوا من ذلك » [١] .

ب ـ والدلالة ، كالفعل والإشارة التي تكون بتحريك عضو من أعضاء الإنسان أو أكثر للدلالة على الرضا أو الرفض [٢] .

قال الإمام محمد رحمه الله : ولو أن مسلماً من أهل العسكر في مَنَعَتِهم أشار إلى مشرك في حصن أو منعةٍ لهم : أن تعالَ ، أو أشار إلى أهل الحصن أن افتحوا الباب ، أو أشار إلى السماء فظنَّ المشركون أن ذلك أمان ، ففعلوا ما أمرهم به ، وقد كان هذا الذي صنع معروفاً بين المسلمين وبين أهل الحرب من أهل تلك الدار أنهم إذا صنعوا ذلك كان أماناً أو لم يكن ذلك معروفاً ، فهو أمان جائز ، بمنزلة قوله : قد أمَّنتكم . لأن أمر الأمان مبني على التوسُّع ، والتحرُّزُ عما يشبه الغدر واجب ، فإذا كان معروفاً بينهم فالثابت بالعرف كالثابت بالنص .. وإذا لم يكن معروفاً فقد اقترن به من دلالة الحال ما يكون مثل العرف أو أقوى منه ، وهو امتثالهم أمره وما أشار عليهم به ، فهو من أبْيَن الدلائل على المسالمة [٣] .

---

(١) المرجع السابق : ١٧١٩/٥ ـ ١٧٢٠ .

(٢) انظر عن دلالة الإشارة على الرضا وأحكامها : « بدائع الصنائع » : ٨١٤/٤ ، « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ص (٣٤٣ ـ ٣٤٦) . وراجع تفصيلاً لأقوال العلماء في « مبدأ الرضا في العقود » د. علي القره داغي : ٩٥٦/٢ وما بعدها .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢٨٩/١ ـ ٢٩٠ . وقال النَّاطفيّ في « السِّير » إملاء : سألت أبا حنيفة عن الرجل يشير بأصبعه إلى السماء لرجل من العدو ؟ فقال : ليس هذا بأمان . وأبو يوسف استحسن أن يكون أماناً ، وهو قول محمد . انظر : « فتح القدير » لابن الهمام : ٣٠٢/٤ .

واستدل على انعقاد الأمان بذلك بأن عمر بن الخطاب ﷺ قال : أيّما رجل من العدو أشار إليه رجل بأصبعه : إنك إن جئت قتلتك ، فجاءه ، فهو آمن فلا يقتله [1].

وإذا إشار إليه بإشارة الأمان وليس يدري الكافر ما يقول فهو آمن ، لأن بالإشارة دعاه إلى نفسه ، وإنما يدعى بمثله الآمن لا الخائف . وما تكلّم به : إن جئت قتلتك ، لا طريق للكافر إلى معرفته بدون الاستكشاف منه ، ولا يتمكن من ذلك قبل أن يقرب منه ، فلا بد من إثبات الأمان بظاهر الإشارة وإسقاط ما وراء ذلك للتحرز عن الغدر ، فإن ظاهر إشارته أمان له ، وقوله : « إن جئت قتلتك » بمعنى النبذ لذلك الأمان . فلما لم يعلم بالنبذ كان آمناً عملاً بقوله تعالى : ﴿ فانبذ إليهم على سواء ﴾ [2] ، أي سواء منكم ومنهم في العلم بالنبذ ، وأشار إلى المعنى فيه فقال : ﴿ إن الله لا يحب الخائنين ﴾ [2]، ومبنى الأمان على التوسُّع حتى يثبت بالمحتمل من الكلام فكذلك يثبت بالمحتمل من الإشارة .

وبيان هذا في حديث الهُرْمُزان ؛ فإنه لما أتي به عمر ﷺ قال له : تكلّم . قال : أتكلم بكلام حيٍّ أم كلام ميِّت ؟ فقال عمر : كلام حيّ . فقال : كنا نحن وأنتم في الجاهلية ، لم يكن لنا ولا لكم دين . فكنا نعدّكم معشر العرب بمنزلة الكلاب . فإذا أعزّكم الله بالدين وبعث رسوله منكم ، لم نطعكم . فقال عمر : أتقول هذا وأنت أسير في أيدينا ؟ اقتلوه . فقال : أفيما علّمكم نبيكم أن تؤمنوا أسيراً ثمَّ تقتلوه ؟ فقال : متى أمَّنتك ؟ فقال : قلت لي تكلّم بكلام حيّ . والخائف على نفسه لا يكون

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في « المصنّف » : ٢٢٢/٥ ، وابن أبي شيبة : ٤٥٧/١٢ ، وأبو يوسف في « الخراج » ص ٢٢٣ ، وسعيد بن منصور : ٢٣٠/٢ ، والإمام مالك في « الموطأ » : ٤٩/٢ ، وفي « المدونة » : ٤٢/٢ ، وانظر : « تلخيص الحبير » : ١٢٢/٤ .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٥٨) .

حياً . فقال عمر : قاتله الله ! أخذ الأمان و لم أفطن به [1] . فهذا دليل على التوسع في باب الأمان [2] .

وأخرج أبو يوسف عن الأعمش عن أبي وائل قال : أتانا كتاب عمر ونحن بخانقين [3] : وإذا حاصرتم حصناً ... فقال الرجل للرجل : لا تَوْجَل ، فقد أمَّنه ، وإن قال له : لا تخف ، فقد أمَّنه ، وإذا قال له : مطّرس [4] ، فقد أمَّنه فإن الله يعلم الألسنة [5] .

هذا ، وقد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أقوال العلماء في صفة العقود وما تصحُّ به من الصِّيغ ، في ثلاثة أقوال :

أحدها : أنها لا تصح إلا بالصيغ والعبارات التي قد يخصها الفقهاء باسم الإيجاب والقبول ، وهؤلاء يقيمون الإشارة مقام العبارة عند العجز عنها .

والقول الثاني : أنها تصح بالأفعال ، على تفصيل في ذلك عندهم .

والثالث : أن العقود تنعقد بكل ما يدل على مقصودها من قول أو فعل مما اصطلح عليه الناس . وليس لذلك حدّ مستقرّ في اللغة ولا الشرع ، بل يتنوع بتنوع اصطلاح الناس [6] .

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في « المصنف » : ١٢/٢٥٦ ـ ٢٥٧ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١٣٣ ـ ١٣٤) ، والبلاذري في « فتوح البلدان » : ٢/٤٦٩ مختصراً .

(٢) « السِّير الكبير » : مع شرح السَّرْخَسِي : ١/٢٦٣ ـ ٢٦٤ ، ٢٨٩ ـ ٢٩٠ ، وهو أيضاً مذهب الإمام مالك والشافعي . انظر : « المدونة » : ٢/٤٢ ، « المنتقى » للباجي : ٣/٧٣ ـ ٧٤ ، « القبس شرح الموطأ » لابن العربي : ٢/٥٩٩ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٢٧٩ ـ ٢٨٠ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٥) .

(٣) بلدة من نواحي السواد بالعراق في طريق همذان من بغداد ، قيل سمي هذا الموضع بهذا الاسم لأن عديَّ بن زيد خُنق فيه . انظر : « معجم البلدان » : ٢/٣٤٠ ، « معجم ما استعجم » : ٢/٤٨٥ .

(٤) مطّرس ، بتشديد الطاء ، معرب مترس ، كلمة فارسية معناها : لا تخف .

(٥) تقدّم تخريجه فيما سبق ص (٥٩٤) ، تعليق (٣) .

(٦) انظر : « القواعد النورانية الفقهية » لابن تيمية ، ص (١٠٤ ـ ١١٤) ، وراجع فيما سبق ص (٥٩٧) مع التعليق (١) .

المطلب الثاني

شروط المعاهدات

كي تكون المعاهدات صحيحة تترتب عليها آثارها ينبغي أن تستجمع شروطاً لا بُدَّ منها . فإن اختلّت هذه الشروط أو فُقِدت ، أو اختلَّ بعضها ، ترتب على ذلك عدم صحة المعاهدة [1] .

وهذه الشروط منها ما يتعلق بالعاقد للمعاهدة ومنها ما يتعلق بالمعاهدة نفسها ومنها ما يتعلق بالباعث الذي يدعو إلى عقد المعاهدة .

وفي هذا المطلب نبحث شروط صحة المعاهدات كما تشير إليها كتابات الإمام محمد بن الحسن مع الإلمام بآراء الفقهاء حيال ذلك [2] ، وا لله الموفق .

---

(١) الصحة في اللغة : حالة أو مَلَكَةٌ بها تصدر الأفعال عن موضعها سليمة . وعند الفقهاء : هي موافقةُ الفعل ـ ذي الوجهين وقوعاً ـ الشَّرْعَ . وعرّفها الجرجاني بأنها عبارة عن كون الفعل مسقطاً للقضاء في العبادات ، أو سبباً لترتّب ثمراته المطلوبة منه شرعاً في المعاملات .

والعقد الصحيح في الاصطلاح الفقهي : هو المستجمع لشروطه وأركانه بحيث تترتب عليه آثاره الشرعية المطلوبة منه . وعلى ذلك عرّفه الحنفية بأنه : ما كان مشروعاً بأصله ووصفه بحيث يمكن أن يظهر أثره بانعقاده .

انظر بالتفصيل : « التعريفات » ص (١٧٣) ، « الكلّيات » : ١١٣/٣ ، « المصباح المنير » : ٣٣٣/١ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ص (٤٤٨) ، « شرح الكوكب المنير » : ٤٦٧/١ وما بعدها ، « تيسير التحرير » : ٢٣٤/٢ ـ ٢٣٥ ، « المستصفى » : ٩٤/١ ، « معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء » ص (١٧٢) .

(٢) لم نبحث هنا ما يعرض له الكاتبون المعاصرون في القانون الدولي الإسلامي تحت عنوان « الشروط الشكلية » لأن ما ذكروه تحت هذا العنوان لا يمثّل شرطاً بمفهوم الشرط عند علماء الفقه والأصول في الشريعة ، وإنما هو دليل التوصل إلى الاتفاق وتدوين شروطه ومدة فاعليته وتحرير المعاهدة ، ولذلك جعلنا =

أولاً : أهلية إبرام المعاهدات :

الأصل العام والقاعدة المستمرة المتبعة : أن يتولى إبرام المعاهدات خليفة المسلمين (الإمام) باعتباره ممثلاً للجماعة الإسلامية ومعبِّراً عن إرداتها وناظراً لمصلحتها ، أو من ينيبه عنه ، لأنه يقوم مقام الخليفة نفسه ويعبِّر عنه . ولذلك قال محمد بن الحسن وشيخاه أبو حنيفة وأبو يوسف : تجوز الموادعة من الإمام إن رأى المصلحة في ذلك [1] .

وقال الإمام محمد : « إذا بعث الخليفة أميراً على جند من الجنود فدعا قوماً من المشركين إلى الإسلام فأسلموا فهم أحرار ، لا سبيل عليهم ، ومالهم وأرضهم ورقيقهم لهم ... لأن التأمير يقتضي أن يكون فِعْلُ الأمير كفعل المأمور . والمؤمِّر - وهو الخليفة - إذا دعاهم فأسلموا فهم أحرار ... وإن أَبَوا أن يسلموا ، فعرض عليهم الأمير أن يصيروا ذمة ففعلوا ، فإنهم يكونون ذمة .

فإن كان الخليفة لم يأمره من ذلك بشيء : فكذلك الجواب - أي يصيرون ذمة -

---

=

هذا كلّه ضمن مباحث تكوين المعاهدة ومراحل الاتفاق عليها . وهو ما فعله أيضاً الدكتور مجيد خدوري في كتابه « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » ص (٢٧٢) .

قارن بـ « أحكام المعاهدات في الشريعة » د. الغنيمي ص (٦٦) فما بعدها ، « قانون السلام في الإسلام » له أيضاً ، ص (٤٨٤) فما بعدها ، « المعاهدات الدولية في الشريعة » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٢٧) وما بعدها .

(١) انظر « تحفة الفقهاء » للسمرقندي : ٥٠٧/٣ ، « الهداية » مع « فتح القدير » : ٢٩٣/٤ ، « مجمع الأنهر » ومعه « در المنتقى » : ٦٣٧/١ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٦/٢ .

وفي هذا يقول الإمام القَرَافِيّ من علماء المالكية : « عقد العهود للكفار ذمة وصلحاً هو شأن الخليفة والإمام الأعظم » ويعلل ذلك فيقول : « لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق وضبط معاقد المصالح ودرء المفاسد وقمع الجناة وقتل الطغاة وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس ... » انظر : « الفروق » : ١٠٦/١ - ١٠٧ ومعه « إدرار الشروق » ، « الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام » للقرافي ، ص (٢٤ - ٢٥) .

لأن الخليفة لما فوَّض إليه أمر الحرب صار مفوَّضاً إليه ما كان من أسبابه وتوابعه وما هو متعلق به ، والذمة من توابع الحرب .

وكذلك لو بعث أميرُ الجند قائداً من قوَّاده فدعاهم إلى مثل هذا فأجابوه : كان ذلك بمنزلة الأمير الأعظم ؛ لأن الأمير أقام قائده مقام نفسه في أمر الحرب ، وهذا من توابع الحرب . ولو دعاهم الأمير إلى الذمة فقبلوا : جاز ، فكذلك إذا دعاهم القائد يجوز »[1] .

وقال أيضاً : « إذا حاصر المسلمون حصناً ، فليس ينبغي لأحد منهم أن يؤمن أهل الحصن ولا أحداً منهم إلا بإذن الإمام ، لأنهم أحاطوا بالحصن ليفتحوه ، والأمان يحول بينهم وبين هذا المراد في الظاهر ، ولا ينبغي لأحد من المسلمين أن يكون سبب الحيلولة بين جماعة المسلمين وبين مرادهم ، خصوصاً فيما فيه قهر العدو ، ولأنه يجب على كل مسلم طاعة الأمير ، فلا ينبغي أن يعقد عقداً يلزم الأمير طاعته في ذلك إلا برضاه . ولأن ما يكون مرجعه إلى عامة المسلمين في النفع والضرر فالإمام هو المنصوب للنظر في ذلك ، فالافتئات عليه في ذلك يرجع إلى الاستخفاف بالإمام . ولا ينبغي للرعية أن يُقْدِموا على ما فيه استخفاف بالإمام »[2] .

الاستثناء من القاعدة :

ولكن الإمام محمداً ـ رحمه الله ـ لا يقصر حق إبرام بعض المعاهدات على الإمام أو من ينيبه . فيجوز عنده أن يعقد الموادعة فريق من المسلمين من غير إذن الإمام ، لأن المعوّل عليه هو كون عقد الموادعة مصلحة للمسلمين ، وقد وجدت المصلحة ، فجاز ذلك[3] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ٥/٢١٧٩ ـ ٢١٨١ .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرحه : ٢/٥٧٦ .

(٣) « بدائع الصنائع » : ٩/٤٣٢٤ ـ ٤٣٢٥ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/١٩٦ . وهذا أيضاً رأي سحنون من المالكية ، فقد قال الدردير في « الشرح الكبير » : ٢/٢٠٥ ـ ٢٠٦ « .. فإن وقعت المهادنة من غير الإمام ونوابه مضت ـ على ما قاله سحنون ـ إن كانت صواباً » .

يقول الإمام محمد : « فإن أعطى أحد من المسلمين المحاصِرين حصناً ليفتحوه أماناً بدون إذن الإمام فإن ذلك جائز (نافذ على الإمام) ، لأن المصلحة في صحة الأمان ثابتة في حقّ كلّ مسلم على ما أشار إليه رسول الله ﷺ في قوله : « **يسعى بذمتهم أدناهم** » (١) . وعلى الإمام أن يكفَّ عن قتالهم حتى ينبذ إليهم بعدما يردَّهم إلى مأمنهم » (٢) .

وقال أيضاً : « لو أن مسلماً وادع أهل الحرب سنة على ألف دينار ، جازت موادعته ، ولم يحلّ للمسلمين أن يغزوهم ، وإن قتلوا واحداً منهم غرموا ديته ، لأن أمان الواحد من المسلمين بمنزلة أمان جماعتهم . وإن لم يعلم الإمام بذلك حتى مضت سنة أمضى موادعته وأخذ المال فجعله في بيت مال المسلمين ، لأن منفعة المسلمين متعينة في إمضاء الموادعة بعد مضيّ المدة ...

وإن علم بموادعته قبل مضي السنة ؛ فإنه ينظر في ذلك ، فإن كانت المصلحة في إمضاء تلك الموادعة أمضاها وأخذ المال فجعله في بيت المال ، لأن له أن ينشئ الموادعة بهذه الصفة إذا رأى المصلحة فيها ، فلأن يمضيها كان أَوْلى .

وإن رأى المصلحة في إبطالها ردَّ المال إليهم ثمَّ نبذ إليهم وقاتلهم ، لأن أمان المسلم كان صحيحاً ، والتحرز عن الغدر واجب » (٣) .

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الإمام محمد وفقهاء الحنفية في جواز عقد المعاهدات وإن كان فيه اعتداد ـ كما رأينا سابقاً ـ برأي الفرد ومكانته . إلا أنه قد يكون فيه

---

(١) تقدّم تخريجه ص (٣٠٦) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٥٧٦/٢ .

(٣) المرجع نفسه : ٥٨٢/٢ ـ ٥٨٣ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٦/٢ عازياً لمحيط السَّرْخَسِيّ ، وراجع فيما سيأتي عن النبذ عند تغير المصلحة في الموادعة ص (٧٨٦ ـ ٧٩٠) .

إضرار بمصلحة أو افتئات على الإمام . ولهذا كان للإمام أن ينهي المعاهدة عند عدم تحقق المصلحة كما رأينا آنفاً ، وعندئذ ينتفي الضرر . والله أعلم .

وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا تصح المعاهدة إلا أن يتولاها الإمام نفسه أو نائبه ، في مهادنة الكفار مطلقاً أو في مهادنة أهل إقليم كالهند والروم .. ولا تصح من غيرهما ، لما يترتب على ذلك من المفاسد . ويجوز لوالي الاقليم المهادنة مع أهل قرية أو بلدة في إقليمه للمصلحة ، وكأنه مأذون فيه بتفويض مصلحة الإقليم إليه ، ولكن لو عقد الهدنة واحد من الرعية فدخل قوم ممن هادنهم دارَ الإسلام لم يُقَرّوا على ذلك ، لكن يلحقون بمأمنهم ، لأنهم دخلوا على اعتقاد أنه أمان . كما يجوز لآحاد الرعية عقد الأمان لواحد من الكفار [1] .

ثانياً : الرضا .

تقوم العقود في الإسلام على مبدأ الرضا الذي أرساه القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ [2] ، فاقتضت الآية الكريمة إباحة سائر التجارات الواقعة عن تراضٍ من الطرفين ، ويدخل في هذا عقود البياعات والإجارات والهبات المشروطة

---

(١) انظر : « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠٥ ــ ٢٠٦ ، « القوانين الفقهية » ص (١٦٣) ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٦/١ ، « جواهر الإكليل » : ٢٦٩/١ ، « الخرشي على خليل » : ١٥٠/٣، « الأم » : ١١١/٤ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٥٥٤/١٣ ، « روضة الطالبين » : ٣٤٣/١٠ ، « المهذب » مع « تكملة المجموع » : ٢٢١/١٨ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣١) ، « مغني المحتاج » : ٢٦٠/٤ ، « الوجيز » ص (٢٠٣) ، « المغني » : ٥١٢/١٠ ، « المبدع » : ٣٩٨/٣ ، « كشاف القناع » : ١٠٣/٣ ، « البحر الزخار » لابن المرتضى : ٤٤٧/٦ ، « السيل الجرار » : ٥٦٤/٤ ، « فتاوى الشيخ عليش » : ٣٩٢/١ .

(٢) سورة النساء ، الآية (٢٩) .

فيها الأعواض ، لأن المبتغى في جميع ذلك في عادات الناس هو تحصيل الأعواض لا غير ، والموادعة وإن كانت في الأصل ليست من عقود المعاوضات ، إلا أنها تصير معاوضة عند التصريح بالعوض [(1)] .

كما أكدت السنة النبوية هذا المبدأ ، وبيَّنت أنه لا اعتداد بعقدٍ كالبيع ونحوه ، إذا خلا عن التراضي ، فقال رسول الله ﷺ : « **إنما البيع عن تراضٍ** » [(2)] ، وقال : « **لا يحلُّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسٍ منه** » [(3)] .

غير أن حقيقة الرضا لما كانت أمراً خفياً لا يطّلع عليه إلا الله تعالى اقتضت الحكمة ردَّ الخَلْق إلى أمرٍ كليٍّ وضابط جليٍّ ، يستدلُّ به على رضا العاقدين ، وهو الإيجاب والقبول الدَّالآن على رضا العاقدين [(4)] .

---

(1) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ٢/٥٨٤ ـ ٥٨٥ .

(2) أخرجه ابن ماجة في التجارات ، باب بيع الخيار : ٢/٧٣٧ ، والبيهقي في « السنن » : ٦/١٧ ، وصححه ابن حبان ، انظر : « موارد الظمآن » ص (٢٧١) .

قال البوصيري في « الزوائد » : « إسناده صحيح ورجاله موثّقون » . وقارن بـ « إرواء الغليل » : ٥/١٢٥ .

(3) روي عن عدد من الصحابة بألفاظ متقاربة ، وأخرجه : البيهقي : ٦/٩٧ ، والدارقطني : ٣/٢٥ ، وصححه ابن حبان في الموضع السابق ص (٢٧١) ، والإمام أحمد في « المسند » : ٥/١١٣ من زيادات ابنه عبدالله ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٧/٢٥١ (بتحقيق الأرناؤوط) ، وفي « شرح معاني الآثار » : ٤/٢٤١ ، وقال الهيثمي في « المجمع » : ٤/١٧١ « رواه أحمد وابنه من زياداته أيضاً ، والطبراني في « الكبير » و « الأوسط » ، ورجال أحمد ثقات » ، وعزاه أيضاً في (١٧٢) لأبي يعلى في « مسنده ». وصححه الألباني في « إرواء الغليل » : ٥/٢٧٩ ، وانظر : « تلخيص الحبير » ٣/٤٥ ـ ٤٦ .

(4) انظر : « تبيين الحقائق » : ٤/٢ ، « فتح القدير » : ٥/٧٣ ـ ٧٤ مع « العناية على الهداية » ، « الشرح الكبير وحاشية الدسوقي » : ٣/٢ ، « المجموع شرح المهذب » : ٩/١٦٧ ، « الإنصاف » للمرداوي : ٤/٢٦٥ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٢/١٧٢ ـ ١٧٣ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ص (١٤٣) ، « الملكية ونظرية العقد » لأبي زهرة ص (٢٠٢ ــ ٢٠٣) ، « الأموال ونظرية العقد » =

وإذا كان التراضي ضرورياً بخصوص التجارة وسائر العقود الأخرى ، فمن باب أولى أن يكون ذلك ضرورياً بالنسبة للمعاهدات الدولية التي ترتبط بها الدولة الإسلامية (١) .

ويقرر الإمام محمد بن الحسن هذا المعنى ويعلله السَّرْخَسِيّ ، فقد جاء قولهما في « السِّير الكبير وشرحه » : « إذا وادع المسلمون المشركين على أن يؤدوا إلى المسلمين مائة رأس في كل سنة .. فالمائة الرأس عليهم من أوساط الرؤوس في كل سنة ، إن أتوا بها أو بالقيمة وجب قبولها منهم ، كما هو الحكم في اشتراط الرأس مطلقاً في مبادلة مال بما ليس بمال . وإن أعطوا بالرؤوس التي وجبت عليهم حنطة أو كُراعاً أو سلاحاً كان للمسلمين ألاّ يقبلوا ذلك منهم ، لأن قبول هذه الأشياء يكون بطريق المبايعة ، وهو يعتمد الرضا من الجانبين ، بخلاف القيمة ، فإن القيمة تقوم مقام الرؤوس باعتبار المالية ، وهي المستحقة بهذه التسمية . ولا يكون امتناع المسلمين من أخذ جنس آخر منهم نقضاً لما كان بينهم من الموادعة ، لأنهم امتنعوا من مباشرة عقد الشراء ، وهو عقد آخر سوى الموادعة » (٢) .

وإذا كان الرضا شرطاً في العقود بعامة ، بما فيها المعاهدات ، فإن فقدان الرضا

=

د. محمد يوسف موسى ص (٢٥٤ ـ ٢٥٧) ، وراجع بالتفصيل : « مبدأ الرضا في العقود » للدكتور علي محيي الدين القره داغي : ١٨/١ وما بعدها ، ١٠٠١/٢ ـ ١٠٠٢ .

(١) انظر : « المعاهدات الدولية في الشريعة » د. أحمد أبو الوفا ص (٦٤) ، « الإسلام عقيدة وشريعة » للشيخ شلتوت ص (٤٥٧) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١٧٢٤/٥ ـ ١٧٢٥ . وبلغ من عناية المسلمين بهذا واحتياطهم لرضا جميع من يدخلون في العهد أن قال بعضهم : لو أن أهل مدينة من المشركين عاقد رؤساؤهم المسلمين عقداً ، وصالحوهم على صلح ، فإن الأخذ بالثقة والاحتياط أن لا يكون ذلك ماضياً على العوام إلا أن يكونوا راضين به وإلا لم يصالحوا . انظر : « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٢٠٧ ـ ٢٠٨) .

بسبب واحدٍ من عيوبه كالإكراه [1] والغلط [2] لا يبطل الأهلية للتعاقد ، ولكنه يؤثر في العقد فيجعله عند الحنفية عقداً فاسداً إذا كان من العقود التي تقبل الفسخ وهي العقود المالية [3] . فالرضا عندهم ليس ركناً فيها ، ولا شرطاً لانعقادها ، وإنما هو شرط لصحتها . ولذلك تكون عقود المكره المالية منعقدة ، لكنها فاسدة لفوات الرضا ، إذ شرط صحة هذه العقود هو التراضي ، فإذا زال الإكراه ورضي من كان مكرهاً عليه صار العقد صحيحاً [4] .

---

(١) الإكراه هو - كما عرّفه السَّرْخَسِيّ - « اسم لفعل يفعله المرء بغيره فينتفي به رضاه أو يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره ، أو يسقط عنه الخطاب ، لأن المكره مبتلى ، والابتلاء يقرر الخطاب . ولا شك أنه مخاطب في غير ما أكره عليه ، وكذلك فيما أُكره عليه حتى يتنوع الأمر عليه ، فتارة يلزمه الإقدام على ما طلب منه ، وتارة يباح له ذلك ، وتارة يرخص له في ذلك ، وتارة يحرم عليه ذلك . فذلك آية الخطاب ، ولذلك لا ينعدم أصل القصد والاختيار بالإكراه » . انظر : « المبسوط » : ١٤/٣٨ - ٣٩ .

(٢) يريد الفقهاء بالغلط الجهل بالشيء أو الخطأ فيه . ويعرفونه بأنه عدم المطابقة بين ما يقوله الشخص أو يكتبه وبين الواقع المقصود بدون تعمد . انظر : « مبدأ الرضا في العقود » د. القره داغي ٢/٨١٠ ، وراجع : « الملكية ونظرية العقد » لأبي زهرة ، ص (٤٥٩) ، « المدخل لدراسة الشريعة » د. عبدالكريم زيدان ص (٣٥٣) .

(٣) يفرق الحنفية بين هذه العقود وبين التصرفات التي لا تقبل الفسخ عندهم ، وهي تعتبر على الفور ، متى صدرت ، أسباباً لترتب أحكامها عليها ، كالزواج والطلاق والرجعة واليمين . وهذه لا يفسدها فقدان عنصر الرضا المنشئ لها ما دام له اختياره . انظر : « البدائع » : ٩/٤٤٩٢ ـ ٤٥٠١ ، « المبسوط » : ٢٤/٤٠ - ٤٤ ، ٨٥ - ٨٧ ، « مختصر الطّحاوي » ص (٤٠٧ ـ ٤٠٨) ، « الأموال ونظرية العقد » د. محمد يوسف موسى ص (٣٩٧) .

(٤) انظر : « المبسوط » : ٢٤/٣٨ ، ٣٩ ، « البدائع » : ٩/٤٥٠٣ ـ ٤٥٠٤ ، « فتح القدير » : ٥/٧٤ ، و « تكملة فتح القدير » : ٧/٢٩٣ ـ ٢٩٤ ، « تبيين الحقائق » : ٥/١٨٢ ، « كشف الأسرار » للبخاري : ٤/٣٥٧ ، « تيسير التحرير » : ٢/٣٠٧ ، « التلويح والتوضيح » : ٢/١٩٧ ـ ١٩٨ ، « الأموال ونظرية العقد » ص (٣٩٨ - ٣٩٩) ، « مبدأ الرضا في العقود » : ٢/١٠٠٢ - ١٠٠٥ .

ويتفق رأي في القانون الدولي الحديث مع هذا المذهب ، حيث يقرر أن الإكراه لا يؤثر على رضا الدولة ، سواء كان مادياً أو معنوياً . وهذا هو الواقع في الحياة الدولية ، وقد يميز بعضهم - في النظرية التقليدية - بين الإكراه الواقع على ممثل الدولة والإكراه الموجَّه للدولة ذاتها ، بأن الأول يؤثر على المعاهدة فيبطلها ، بينما لا يؤثر الثاني على صحة المعاهدة [1] .

أما جمهور الفقهاء فذهبوا إلى أن فقدان الرضا يجعل العقد باطلاً أو فاسداً - بمعنى واحد عندهم - أي غير منعقد ، ولا يترتب عليه أثره ، ولا يقبل الإجازة إذا زال الإكراه . وقال المالكية : يجعله غير لازم [2] .

ويتفق مع رأي الجمهور ما ذهب إليه بعض القانونيين الذين يدعون إلى تطبيق نظرية عيوب الرضا في القانون الدولي كما هي معلومة ومطبقة في دائرة القانون الخاص ، وهو ما انتهت إليه النظرية الحديثة في القانون الدولي حيث قالت : إن المعاهدة التي تمّت باستخدام القوة أو التهديد بها ضد دولةٍ : باطلةٌ [3] .

ثالثاً : شرط المصلحة أو تحقق الباعث على المعاهدة :

يشترط أن يكون في المعاهدة مصلحة للمسلمين ، ولها حاجة تدعو إليها ضرورة

---

(١) انظر : « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ص (١٧٥ - ١٧٦) ، « قواعد العلاقات الدولية في القانون والشريعة » ، ص (٤٢٨) ، « أصول القانون الدولي » د. محمد سامي عبدالحميد : ٢٣٨/٢ ، « المعاهدات غير المتكافئة في القانون الدولي » د. عصام صادق رمضان ، ص (٣٤٣ - ٣٤٩) .

(٢) انظر : « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢/٣ - ٣ ، « الخرشي على خليل » مع « حاشية العدوي » : ٩/٥ ، « روضة الطالبين » : ٥٦/٨ - ٥٨ ، « المغني » لابن قدامة : ٢٦٠/٨ .

(٣) انظر : أحكام القانون الدولي في الشريعة » ص (١٧٥) ، « قواعد العلاقات الدولية » ص (٤٢٩ - ٤٣٠) ، « المعاهدات غير المتكافئة » ص (٣٥٠ - ٣٥٥) .

الاستعداد للقتال ، كأن يكون بالمسلمين ضعف وبالكَفَرة قـوة ، وخـاف المسـلمون على أنفسهم الهلاك ، إذ لا قوة لهم على الأعداء ، أو أراد الإمام تألّفهم بذلك حتى يدخلـوا في الإسلام أو الذمة . أو لغير ذلك من الأسباب التي فيها صلاح الدين والإسلام [1] .

وكثيراً مّا يعلل الإمام محمد ـ رحمه الله ـ مشروعية المعاهدة أو الصلح بأن فيه خيراً للمسلمين ومصلحة ، فيقول مثلاً :

« ولو أن الإمام وادع قوماً من أهل الحرب سنة على مالٍ دفعوه إليه ، فذلـك جـائز . إنما ينبغي له أن يوادع إذا كان خيراً للمسلمين ؛ لأن الإمام نصب نـاظراً للمسـلمين ، ولا يجوز له ترك القتال والميل إلى أخذ المال إلا أن يكون ذلك فيه نظر للمسلمين » [2] .

وقال أيضاً : « لا ينبغي موادعة أهل الشرك إذا كـان بالمسـلمين عليهـم قـوة ، لأن فيه ترك القتال المأمور به أو تأخـيره . وذلـك ممـا لا ينبغـي للأمـير أن يفعلـه مـن غـير حاجـة . قـال الله تعـالى : ﴿ وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُـوا وَأَنْتُـمُ الْأَعْلَـوْنَ إِنْ كُنْتُـمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [3] . وإن لم يكن بالمسلمين قوة عليهم فـلا بـأس بالموادعـة ، لأن الموادعـة خير للمسلمين في هذه الحالـة ، وقـد قـال الله عـزَّ وجـلَّ : ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [4] ، ولأن هذا من تدبير القتال ، فإن علـى المقـاتل

---

(١) انظر : « كتاب السِّير » للشيباني ص (١٦٥) تحقيق د. خدوري ، « شرح السِّير الصغير » ضمن « المبسوط » : ٨٦/١٠ ، « البدائع » للكاساني : ٤٣٢٤/٩ ، « فتح القدير » : ٢٩٣/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ ـ ٢٤٦ ، « البحر الرائق » : ٨٥/٥ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٢٤ ـ ٢٢٥) ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٦/٢ ، « اللباب شرح الكتاب » للغنيمي : ١٢٠/٤ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٩/٤ ـ ١٩٠ .

(٢) « السِّير الكبير » : ٤٩٨/٢ ، و « الأصل » كتاب السير ص (١٦٥) .

(٣) سورة آل عمران ، الآية (١٣٩) .

(٤) سورة الأنفال ، الآية (٦١) .

أن يحفظ قوة نفسه أولاً ، ثمَّ يطلب العُلُوَّ والغَلَبَة إذا تمكن من ذلك ، وبهذا تبين أن النظر (المصلحة) في الموادعة عند ضعف حال المسلمين ، وفي الامتناع منها والاشتغال بالقتال عند قوَّتهم » [1] .

وقال أيضاً : « لو أن قوماً من أهل الحرب طلبوا إلى المسلمين الموادعة سنين معلومة بغير جزية ، ينبغي لإمام المسلمين أن ينظر في ذلك ، فإن كانت لهم شوكة لا يستطيعهم ، وكانت موادعتهم خيراً للمسلمين وادعهم . » [2] . « وإن كان المسلمون بمدينة قد حاصرهم بها العدو ، فسألهم العدو الموادعة سنين على أن يؤدوا إليهم شيئاً معلوماً في كل سنة ، وهم يخافون الهلاك على أنفسهم ، وقد علموا أن الصلح خير لهم ، فلا بأس بهذا على هذا الوجه » [3] .

وقال في « السِّير الكبير » : « إذا مرَّ عسكر المسلمين بمدينة من مدائن أهل الحرب ، ولم يكن لهم بهم طاقة ، فأرادوا أن ينفذوا إلى غيرهم ، وقال لهم أهل المدينة : أعطونا أن لا تمروا في هذا الطريق على أن لا نقتل منكم أحداً ولا نأسره . فإن كان ذلك خيراً للمسلمين فلا بأس بأن يعطوهم ذلك ويأخذوا في طريق أخرى وإن كان أبعد وأشقَّ ، لأنهم لا يأمنون أن يتبعوهم فيقتلوا الواحد والاثنين ممن في أُخريات العسكر ، وهذه الموادعة تؤمنهم من ذلك » [4] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١٦٨٩/٥ وهو أيضاً في : ١٩٠/١ - ١٩١ . وانظر : « المبسوط » : ٨٦/١٠ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٦٩/٣ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٦/٢ و ١٩٧ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٣/٤ ، « البحر الرائق » : ٨٥/٥ - ٨٦ .

(٢) انظر : « كتاب الأصل » للإمام محمد ، كتاب السِّير منه بتحقيق مجيد خدوري ص (١٦٥) .

(٣) المرجع السابق نفسه .

(٤) « السِّير الكبير » مع شرحه للسرخسي : ٢٩٧/١ - ٢٩٨ . وانظر نصوصاً أخرى في « السِّير الصغير » مع شرحه ضمن « المبسوط » : ٨٧/١٠ - ٨٨ ، « شرح السِّير الكبير » : ١٦٨٩/٥ .

وعلى هذا ، فإن وقعت المعاهدة مع الإخلال بهذا الشرط فهي فاسدة يجب نقضها وإبطالها والنبذ إلى الطرف الثاني . ولذلك قال الإمام محمد : « فإن وادعهم ثمَّ نظر في ذلك فوجد موادعتهم شراً للمسلمين ، وقد وادعهم على شيء يؤدونه إليه ، فإنه ينبذ إليهم ويبطل الموادعة »[1] لأنه ظهر في الانتهاء ما لو كان موجوداً في الابتداء منعه ذلك من الموادعة ، فإذا ظهر ذلك في الانتهاء منع ذلك من استدامة

---

(١) « كتاب السِّير » ص (١٦٥) ، « الخراج » لأبي يوسف ص (٢٢٤) ، « فتح القدير » : ٢٩٤/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٣/٤ ، « اللباب شرح الكتاب » : ١٢٠/٤ .

ويرى الدكتور الزحيلي أن في مسلك الحنفية هنا خروجاً على مبدأ الوفاء بالعهد الذي أشاد به الإسلام وطبّقه المسلمون في العصور المختلفة ، دون أن يعثر على أثر من عهد للرسول ﷺ وصحابته على أنهم نقضوا العهد لمجرد أنه لاح لهم تغير المصلحة .. « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » ص (٦٧١ - ٦٧٢) ، وبنحو هذا قال أيضاً الشيخ محمد أبو زهرة في « العلاقات الدولية في الإسلام » ص (٨٠) .

وهذا كلام عجيب غريب ، فإن كتب الحنفية مشحونة بالكلام على وجوب الوفاء بالعهد والتحرز عن الغدر ، بل عن أي شبهة تعتبر غدراً ، وتجد هذا في عامة ما يكتبه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ كما رأينا في المتن ، وقد تقدّم أمثلة كثيرة لهذا ، وستأتي أمثلة أخرى ، وفي النبذ يكون المسلمون والأعداء على سواء في العلم بانتهاء المعاهدة .

وليس في ذلك خروجٌ على المبدأ لأن النبذ إنما هو إنهاء للمعاهدة ، فليس بعد إنهائها وانقضائها أي عهد . وأما المعاهدات في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وفي عهد الصحابة فلم يطرأ عليها ما يغير المصلحة في عقدها حتى ينبذوها .

والعجب الآخر في كلامه أنه ينعى هذا على فقهاء الحنفية ، دون أن يوجه كلمة نقد واحدة لقانون الحرب بين الدول الذي يجده شبيهاً بمذهب الحنفية ، وهو « أنه إذا لم ينص في اتفاق الهدنة على تاريخ معين لانتهائها جاز لكل من الطرفين استئناف القتال بعد إعلان الآخر وفقاً للشروط المنصوص عليها في الاتفاق » . وإذا كان هذا النص يعتبر مرحلة متقدمة في قانون الحرب فإن الإسلام له سبق الفضل في هذا مع الاحترام الكامل للعهد ورعاية الحرمات .

وانظر : « أحكام القرآن » للجصاص : ٧٧/٣ ، « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ص (٣٧١ - ٣٧٢) ، وفيما سيأتي ص (٧٩٣)

المودعة ، كما أن نقض الموادعة بالنبذ جائز . قال ﷺ : « **يعقد عليهم أولاهم ويرد عليهم أقصاهم** » [١] ولكن لا يحل قتالهم قبل النبذ تحرزاً عن الغدر [٢] .

ودليل هذا الشرط : من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، والمعقول .

فمن القرآن الكريم : قوله تعالى : ﴿ **وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ** ﴾ [٣] . وهذه الآية الكريمة وإن كانت مطلقة ، لكن إجماع الفقهاء على تقييدها برؤية المصلحة للمسلمين في ذلك بآية أخرى وهي قوله تعالى : ﴿ **فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ** ﴾ [٤] ، فأما إذا لم يكن في الموادعة مصلحة فلا يجوز بالإجماع ... ومقتضى الأصول : أنها إما منسوخة ، إن كانت الثانية بعدها ، أي : نسخ الإطلاق وتقييده بحالة المصلحة ، أو المعارضة في حالة عدم وجود المصلحة إن لم يعلم . ثمَّ ترجح مقتضى المنع ، أعنى آية ﴿ **فَلَا تَهِنُوا** ﴾ ، كما هو القاعدة في تقديم المحرِّم [٥] .

والدليل من السنة على هذا الشرط : ما تقدم من أن النبي ﷺ لما قدم المدينة وادعته يهودها كلُّها ، فصار هذا أصلاً بجواز الموادعة ومشروعيتها عند تحقق المصلحة فيها [٦] .

---

(١) تقدّم تخريجه في ص (٣٠٦) ، تعليق (٢) .

(٢) انظر : « المبسوط » للسرخسي : ١٠/٨٦ ـ ٨٧ ، « شرح السِّير الكبير » : ٢/٤٩٩ .

(٣) سورة الأنفال : الآية (٦١) .

(٤) سورة محمد ، الآية (٣٥) .

(٥) انظر : « فتح القدير » لابن الهمام : ٤/٢٩٣ ، « تبيين الحقائق » : ٣/٢٤٦ . وراجع « حاشية الشرقاوي على التحرير » في فقه الشافعية : ٢/٢٦٦ .. والقاعدة التي يشير إليها هي : « إذا اجتمع الحلال والحرام أو المبيح والمحرِّم غلّب جانب الحرام .. » . انظر : « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ص (١٠٩) ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ١/١٢٥ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣/١٤٤ .

(٦) « شرح السِّير الكبير » : ٥/١٦٩٠ .

وقد صالح النبي ﷺ أهل مكة عام الحديبية على أن وضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ، فكان ذلك نظراً للمسلمين ، لمواطأة كانت بين أهل مكة وأهل خيبر ، على أن رسول الله ﷺ إذا توجه إلى أحد الفريقين أغار الفريق الآخر على المدينة . فوادع أهل مكة حتى يأمن جانبهم إذا توجه إلى خيبر [1] .

والدليل من المعقول : أن الإمام إنما نصب ناظراً لمصلحة المسلمين . ومن النظر لهم حفظ قوة المسلمين أولاً ، فربما يكون ذلك في الموادعة إذا كانت للمشركين شوكة وقوة ، أو كان المسلمون محتاجين إلى أن يمعنوا في دار الحرب ليتوصلوا إلى قوم لهم بأس شديد ، وعندئذٍ لا يجد الإمام بُدّاً من أن يوادع مَنْ على طريقه [2] .

وقد وقع الاتفاق على شرط المصلحة في المعاهدة ، أو شرط الضرورة في الموادعة في تعبير بعض الفقهاء [3] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ٢٩٨/١ . وانظر « المبسوط » : ١٠ / ٨٦ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (١٤) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٢٩٨/٢ ، « المبسوط » : ٨٦/١٠ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٦٩/٣ .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٩٠/١ ـ ١٩١ ، ١٦٨٩/٥ ، « الخرشي على مختصر خليل » : ١٥٠/٣ ـ ١٥١ ، « بداية المجتهد » ٣٨٨/١ ، « القوانين الفقهية » ص (١٦٣) ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٦/١ ـ ٤٩٧ ، « فتاوى الشيخ عليش » ٣٩٠/١ ، « الأم » : ١١٠/٤ ـ ١١٢ ، « الوجيز » للغزالي : ٢٠٣/٢ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٥٥٤/١٣ ، « روضة الطالبين » : ٣٣٤/١٠ ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٦٦/٢ ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ص (٥٢) ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ص (٢٣١) ، « المحرر في الفقه » : ١٨٢/٢ ، « المغني » : ٥٠٩/١٠ ، « كشاف القناع » : ١٠٣/٣ ، « الإنصاف » : ٢١٢/٤ ، « مجموع فتاوى ابن تيمية » : ١٧٤/١٥ ، « شرح النووي على صحيح مسلم » : ١٣٥/١١ ، « السيل الجرار » : ٥٦٤/٤ ، « الغاية القصوى » للبيضاوي : ٩٦١/٢ ، « البحر الزخار » : ٤٤٦/٦ ـ ٤٤٧ .

وبعد هذا الاتفاق تجدر الإشارة إلى أنهم عرضوا لأمثلة كثيرة مما يندرج تحت مصلحة الإسلام والمسلمين ، وتقدم بعض هذه الأمثلة ، مثل ضعف المسلمين مع قوة الكفار ، وخوفهم على أنفسهم من الهلاك ، أو دفع شر الكفار عنهم ، وتألّف الكفار حتى يدخلوا في الإسلام أو يدفعوا الجزية .

وأضاف بعض الباحثين والمفكرين المعاصرين من الأمثلة : مصلحة نشر الدعوة الإسلامية وحماية مسيرتها وعدم الاعتداء عليها ... [1] . وعلى كل حالٍ فإن للمصلحة ضوابط شرعية ينبغي الالتزام بها . والبحث فيها يخرج عن مجال هذه الدراسة . فحسبنا هذه الإشارة إلى ذلك [2] .

رابعًا : مشروعية محل المعاهدة :

يشترط لصحة الموادعة أو المعاهدة أن يكون محلها أو موضوعها مشروعاً ، فلا تصادم نصاً أو حكماً شرعيّاً ثابتاً ، وألاّ يكون فيها تغيير للأوضاع الشرعية ، لأن في هذا التغيير خروجاً على الشريعة وأحكامها ومناقضة لها ، وهو محرَّم وباطل على الإطلاق [3] ، كما أن كل عقد لا يفيد مقصوده يبطل [4] ، ولا يجب الوفاء إلا بما كان مشروعاً من المعاهدات دون ما كان معصية لا تجوِّزه الشريعة [5] .

---

(١) انظر بالتفصيل : « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ٣/١٤٨١ - ١٤٨٣ .

(٢) انظر تفصيلاً موسعاً عن المصلحة وشروطها وضوابط العمل بها في كتاب « ضوابط المصلحة في الشريعة » د. محمد سعيد رمضان البوطي .

(٣) انظر : « الموافقات في أصول الشريعة » للشاطبي : ٢/٢٢٧ ، ٢٤٤ - ٢٤٧ ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ٣/١٠٦ ، « الأشباه والنظائر » للسيوطي ص (٢٨٥) ، « مقاصد المكلفين » د. عمر الأشقر ، ص (٤١٣) فما بعدها .

(٤) انظر : « الفروق » للقرافي : ٣/٢٦٠ .

(٥) « أحكام القرآن » للجصاص : ٢/٢٩٤ .

ولذلك قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ :

« ولو طلب قوم من أهل الحرب الصلح على شرط أن المسلمين إن اتخذوا مصراً في أرضهم لم يمنعوهم من أن يحدثوا فيه بيعة ولا كنيسة ، أو أن يُظْهِروا فيه بَيْع الخمر والخنزير فلا ينبغي للمسلمين أن يصالحوهم على ذلك . فإن أعطاهم الإمام على هذا عهداً فإنه لا ينبغي له أن يفي بهذا الشرط ، لأنه مخالف لحكم الشرع ، فقد قال رسول الله ﷺ : « **كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل** » [1] .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ كلام الإمام محمد في هذا فيقول : « لأن هذا في معنى إعطاء الدنيَّة في الدين ، والتزام ما يرجع إلى الاستخفاف بالمسلمين ، فلا يجوز المصير إليه إلا عند تحقق الحاجة والضرورة .

والأصل فيه : ما روي أن رسول الله ﷺ صالح أهل مكة يوم الحديبية على أن يردَّ عليهم من جاء منهم مسلماً ، ثمَّ نسخ الله تعالى هذا الشرط بقوله : ﴿ **فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إلى الكُفَّار** ﴾ [2] . فصار هذا أصلاً في أن الصلح متى وقع على شروط منها الجائز الذي يمكن الوفاء به ، ومنها الفاسد الذي لا يمكن الوفاء به : فإن الإمام ينظر إلى الجائز فيجيزه ، وإلى الفاسد فيبطله » [3] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٤/١٥٤٧ ـ ١٥٤٨ . وتقدم تخريج الحديث فيما سبق . ومعنى قوله ﷺ : « في كتاب الله » أي : في حكمه الذي أنزله في كتابه من أحكام الشريعة ، أو على لسان رسوله ﷺ ، وكتبه على عباده ، وليس المراد به هاهنا القرآن الكريم ، وذلك لأن الكتاب يتصرف على وجوه : منها الحكم والفرض . انظر : « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة ، ص (٩٤) ، « النهاية في غريب الحديث » لابن الأثير : ٤/١٤٧ ، « المفردات في غريب القرآن » للراغب ، ص (٤٢٣) ، « شرح السِّير الكبير » : ٥/١٧٨٨ .

(٢) سورة الممتحنة ، الآية (١٠) .

(٣) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ٤/١٥٤٨ و ١٥٩٤ ـ ١٥٩٥ . وانظر : « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٤٣٧ ، « فتح القدير » : ٤/٢٩٦ ، « الأم » للشافعي : ٤/١١٣ ، « شرح السنة » للبغوي : ١١/١٦١ ـ ١٦٢ .

كما أن كلَّ ما يخالف العدالة ويكون فيه ظلم ، لا يجوز إعطاء العهد عليه ، لأن في ذلك مخالفة لقاعدة شرعية وأصلٍ مُحْكَمٍ ، ولذلك قال الإمام محمد : « ولا يحل إعطاء العهد على التقرير على الظلم ، فيحقّ عليهم تَرْكُ الوفاء بهذا الشرط » (١) .

وقال أيضاً :

« لو أن ملكاً من أهل الحرب يكون له الأرض الواسعة ، فيها قوم من أهل مملكته ، هم له عبيد يبيعهم ويحكم فيهم ما بدا له ، عرض على المسلمين أن يكون لهم ذمة يؤدي الخراج على أن يَدَعُوه يحكم في أهل مملكته ما بدا له من قتل أو صلب أو غيره مما لا يصلح أن يحكم به في أرض الإسلام : لا يصلح للمسلمين أن يعطوه على هذا صلحاً » (٢) .

ويعلل السَّرْخَسِيّ ذلك فيقول (٣) :

« لأن التقرير على الظلم مع إمكان المنع منه حرامٌ ، ولأن الذمي من يلتزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات ، فشرطه بخلاف موجب العقد باطل ، كما لو أسلم بشرط أن يرتكب شيئاً من الفواحش ، كان الشرط باطلاً .

والأصل فيه : ما روي أن وفد ثقيف جاؤوا إلى رسول الله ﷺ فقالوا : نؤمن بشرط أن لا ننحني للركوع والسجود ، فإنّا نكره أن تعلُوَنا أستاهنا . فقال رسول الله ﷺ : « **لا خير في دين لا ركوع فيه** » (٤) .

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٥٩٤/٤ ، وفي هذا يقول الإمام الشافعي رحمه الله : « إذا صالح الإمام على ما لا يجوز فالطاعة نقضه ، كما صنع رسول الله ﷺ في النساء ... » انظر : « الأم » : ١١٣/٤ .

(٢) « الأصل » للإمام محمد بن الحسن ، كتاب السير ، ص (١٦٢) .

(٣) « المبسوط » للسرخسي : ٨٥/١٠ .

(٤) أخرجه الطيالسي في « المسند » ص (١٢٦) ، ومن طريقه : أبو داود في « السنن » كتاب الخراج ، باب في خبر الطائف : ٢٤٤/٤ ، والبيهقي : ٢٤٥/٢ ، والإمام أحمد : ٢١٨/٤ ، والطبراني في « الكبير » :

كما نصَّ الإمام محمد ـ رحمه الله ـ على عدم جواز التعاقد على ما لا يجوز إعطاء العهد عليه ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ فقال عن كتابة وثيقة الموادعة للرسل الذين يدخلون دار الإسلام لتبادل الأسرى :

« فإن كان مع الرسل أسراء حاؤوا بهم للمفاداة ، فشرطوا على المسلمين أن يردُّوهم إن لم تتفق المفاداة . فهذا مما لا ينبغي للمسلمين أن يصالحوهم عليه وأن يكتبوا به وثيقة ؛ لأنهم ظالمون في حبس أحرار المسلمين ، ولا وجه لردّهم إلى أهل الحرب بعد تمكننا من الانتزاع من أيديهم [1] . وما يتعذر الوفاء به شرعاً لا يجوز إعطاء العهد عليه ... لأن هذا شرط مخالف لحكم الشرع ، وقد قال ﷺ : « **كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل** » [2] .

كما نصّ كذلك على عدم جواز المعاهدة إذا كان فيها ما يودي إلى مخالفة عزة المسلمين وتوهين أمرهم وإضعافهم والذلة لهم ، بل يجب العمل على دفع المذلة عنهم ـ عند بيان مفاداة الأسير بالأسير وطريق كتابة الوثيقة في ذلك ، فقال :

« إذا وقع الصلح على أن يعطيهم المسلمون مائة رأس ويعطي المشركون مائة رأس أيضاً ، فإن خبَّأ المشركون أقوياء الأسراء ـ المسلمين ـ وأظهروا المشيخة وأهل الزمانة ، فإنه لا ينبغي للمسلمين أن يمتنعوا من المفاداة بهم ، لأن حرمة هؤلاء كحرمة الأقوياء .. إلا أن يرجوَ المسلمون أنهم إذا أَبَوا عليهم أن يفادوا المشيخة أظهروا ما

=

٤٥/٩ ، ورجاله ثقات إلا أن الحسن قيل لم يسمع من عثمان بن أبي العاص . وانظر : « سيرة ابن هشام » : ٥٤٠/٢ .

(١) وفي هذا يقول الشافعي ـ رحمه الله ـ : « لو أعطى الإمام قوماً من المشركين الأمان على أسير في أيديهم من المسلمين ثمَّ جاؤوه ، لم يحلَّ له إلا نزعه من أيديهم ... » انظر : « الأم » : ١١٤/٤ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١٧٨٨/٥ . وتقدم آنفاً تخريج الحديث من رواية البخاري ومسلم وغيرهما .

كتموا من أُسراء المسلمين ، فحينئذ لا بأس بأن يمتنعوا من المفاداة بما أظهروا لمعنى النظر . وإن أبوا إظهار ذلك فعلى الإمام أن يفادي ما أظهروا إلا أن يكون في ذلك توهين بيِّن لأمر المسلمين وجرأة عليهم ، فحينئذ للإمام أن لا يفاديهم ، لدفع المذلة عن المسلمين » [1] .

هذا ، وليس هناك خلاف بين الفقهاء في هذا الشرط [2] وكثير من الأمثلة في خلوّ المعاهدة من الشروط الفاسدة تصلح أمثلة هنا كذلك . كما أن هذا الشرط هو الذي يبحثه المعاصرون تحت عنوان عدم مخالفة القواعد الإسلامية ، أو قانون الإسلام الأساسي وشريعته ، أو قواعد النظام العام الإسلامي في تعبير بعضهم ، ويسميه القانونيون « القواعد الدولية الآمرة » [3] .

خامسًا : شرط المدة :

من شروط المعاهدة أن تكون مؤقتة بمدة معينة أيَّ مدة كانت [4] ، سواء كانت

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١٨١٣/٥ - ١٨١٤ .

(٢) انظر : « الأم » : ١١٠/٤ ، ١١١ ، « روضة الطالبين » : ٣٣٤/١٠ ، « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » ص (٢٣٣) ، « المغني » لابن قدامة : ٥١١/١٠ - ٥١٢ ، « اختلاف الفقهاء » ص (١٨ - ١٩) ، « فتاوى الشيخ عليش » : ٣٩١/١ ، « الغاية القصوى » للبيضاوي : ٩٦١/٢ .

(٣) انظر : « الاسلام عقيدة وشريعة » للشيخ محمود شلتوت ص (٤٥٦ ــ ٤٥٧) ، « أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية » د. محمد طلعت الغنيمي ص (٩٨ - ١٠٠) ، وله أيضاً « قانون السلام في الإسلام » ص (٥١٢ - ٥١٤) ، « المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية » ، د. أحمد أبو الوفا محمد ص (٦٩ ــ ٧٤) ، « قواعد العلاقات الدولية » لأستاذنا الدكتور جعفر عبدالسلام ص (٤٥٥) ، « فقه السنة » للشيخ سيد سابق : ١٠١/٣ ، « النظرية العامة للقواعد الآمرة في النظام القانوني الدولي » د. سليمان عبدالمجيد ، ص (٩٢ - ٩٥) .

(٤) انظر : « مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر » للشيخ داماد الحنفي : ٦٣٧/١ .

طويلة أو قصيرة ، وذلك لبيان سريان المعاهدة والالتزام بها ، ولا يتم ذلك إلا ببيان أول تلك المدة وآخرها [١] .

والمعاهدة قد تكون مؤقتة بمدة محددة معينة ، وقد تكون مؤبدة غير مؤقتة ، وقد تكون مطلقة عن التوقيت والتأبيد :

أ ـ أما المعاهدة المؤبدة : فقد أجمع العلماء على أن موادعة أهل الشرك من عَبَدَة الأوثان ومصالحة أهل الكتاب على أن أحكام المسلمين عليهم غير جائزة إلى الأبد [٢] ، باطلة إذا كان بالمسلمين قوة على حربهم [٣] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧٨٢/٥ . وغني عن البيان أن هذا التوقيت لا ينطبق على عقد الذمة ـ كما سبق ـ فإنه وإن كان عقداً بين الدولة الإسلامية وبين غير المسلمين من الأفراد ، فإنه بطبيعته عقد مؤبد من جهتنا ولكنه محتمل للنقض من جهتهم ، فقد ينقضونه بدخولهم في الإسلام فينتهي بذلك ، وقد يلتحقون بأهل الحرب . ولكلٍ أحكام تخصه . وانظر فيما سبق ص (٤٩٢) .

(٢) الأبد هو الدهر ، والجمع آباد وأُبود ، والأبد أيضاً : الدائم . والتأبيد : التخليد . وقال الراغب الأصفهاني : الأبد عبارة عن مدة من الزمان الممتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان ، وذلك أنه يقال : زمان كذا ، ولا يقال : أبد كذا ، ومن ثمَّ عرَّفه الجرجاني بأنه : الشيء الذي لا نهاية له . فهو استمرار الوجود في أزمنة مقدَّرة غير متناهية في جانب المستقبل .

انظر : « الصحاح » للجوهري : ٤٣٩/٢ ، « مفردات القرآن » ص (٨) ، « التعريفات » ص (٢١) .

(٣) « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (١٤) ، « السيل الجرار » للشوكاني : ٥٦٥/٤ ، « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » لابن المرتضى : ٤٤٨/٦ ، « فتاوى الشيخ عليش » : ٣٩٢/١١ ، « المعيار المعرب » : ٢٠٨/٢ . ونقل أستاذنا الدكتور الزحيلي اتفاق الفقهاء على « أنه لا تصح المهادنة مطلقةً إلى الأبد من غير تقدير بمدة » انظر : « آثار الحرب » ص (٦٧٥) . وبهذا جمع بين وصفين هما التأبيد والإطلاق عن التوقيت . ولا شك أن بينهما تغايراً ففي التأبيد يكون النص على الدوام والأبد دون تحديد نهاية محددة . وأما الإطلاق فليس فيه شيء من ذلك . والله أعلم .

وذهب بعض المعاصرين إلى أن المعاهدة الدائمة والصلح الدائم ، كلاهما جائز في الشرع الإسلامي ، محتجين على ذلك بمعاهدة النبي ﷺ لليهود ومعاهدته لبني ضمرة ، وجعلوا إجماع الفقهاء على عدم صحة المعاهدات المؤبدة خضوعاً لأحوال وقتية .

=

وقد يفهم من كلام الإمام محمد في « السِّير الكبير » أن الموادعة قد تكون مؤبدة حيث قال : « وكذلك إن كانت الموادعة مؤبدة - فليس ينبغي لهم — للمسلمين — أن يبطلوا الموادعة ، وإن قدروا على قتالهم ، حتى يستنقذوا الرهن ، أو يموت الرهن أجمعون ، أو يرضوا بذلك فحينئذ لا بأس بقتالهم — لأن المانع من النبذ مراعاةُ حقِّ الرهن ، ولوجود إحدى هذه الخصال يزول المانع » [1] .

ولكن ما سبق من كلام الإمام محمد ، والنظر في سياق كلامه هذا يدل على خلاف ذلك إذ أن هذا الكلام الأخير إنما جاء في سياق حكم إعطاء الرهن من المسلمين للمشركين ، وأن ذلك إن حصل ووقع لمدة معينة كثلاث سنين — على ما ذكره - « وأراد المسلمون أن ينبذوا إليهم الموادعة وقال المشركون : لسنا ندع الموادعة ولا نردّ عليكم رهنكم . فإنه ينبغي للمسلمين ألا يبطلوا الموادعة ، لا لإباء المشركين ذلك ، ولكن لمكان الرهن في يد المشركين » [2] ، ثمَّ جاء عقبه الكلام السابق « وكذلك إن كانت الموادعة مؤبدة .. » فهو في كونه واقعاً لا في كونه مشروعاً . والله أعلم .

=

انظر : « العلاقات الدولية في الإسلام » لأبي زهرة ، ص (٧٨ ، ٧٩) ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » تأليف علي منصور ، ص (٣٧٥ — ٣٧٩) ، « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » ، د. وهبة الزحيلي ، ص (٣٥٩) .

هذا ومن الواضح أن الدليل لا يساعدهم على ذلك ، فهذه المعاهدات المذكورة كانت مطلقة عن التوقيت ، ولم تكن مؤبدة أو دائمة ، وبينهما - كما لا يخفى - فرق كبير ، وقد كانت هذه المعاهدات لمواجهة حالات معينة مرحلية قبل نزول الأحكام النهائية القاطعة في الموضوع . وبهذا يظهر حكم ما يسمى اليوم « السلم الشامل الدائم » مع يهود .

(١) « السِّير الكبير » : ٥/١٧٥٨ - ١٧٥٩ .

(٢) نفسه : ٥/١٧٥٨ .

وفي العصر الحديث فقدت المعاهدات وصف الأبدية الذي كانت تطلقه عليها الدول قديماً ، وجرى العرف المتواتر على تحديد أجل معين لكل معاهدة [1] .

ب ـ المعاهدة المؤقتة بمدة معلومة : من طبيعة المعاهدة أنها تقبل التخصيص بالوقت ، لأن موجبها حرمة القتال ، والحرمات تحتمل التوقيت والتخصيص . وعند التنصيص على ما يوجب الخصوص يثبت الحكم خاصة [2] .

وتكون المعاهدة مؤقتة بسنين معلومة ، كالسنة والثنتين والثلاث ، أو بأقل من ذلك كالأشهُر [3] .

والأصل في توقيت المعاهدات أن النبي ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على أن وضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين [4] .

ويرى الإمام محمد ـ تبعاً لشيخيه أبي حنيفة وأبي يوسف ـ أن المعاهدة لا يقتصر جوازها على عشر سنين ، كما هو مروي في صلح الحديبية ، بل إن ذلك مفوَّض لرأي إمام المسلمين وما يراه من المصلحة والحاجة . فقد تكون المصلحة والخيرية في تجاوز هذه المدة إلى مدة أخرى أكثر منها . أما إذا لم تكن المدة خيراً و لم يكن فيها مصلحة ، فإنه لا يجوز تعدِّيها .

---

(١) « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، د. عائشة راتب ، د. صلاح عامر ص (٢٨٤) .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤٨٦/٢ ، ١٧١٣/٥ . وقال الزركشي في « المنثور في القواعد » (٢٤٠/١) : « كل عقد كانت المدة ركناً فيه لا يكون إلا مؤقتاً ، كالإجارة والمساقاة والهدنة ... » ، وانظر : « الأشباه والنظائر » للسيوطي ص (٢٨٢ ـ ٢٨٣) .

(٣) « الأصل » للشيباني ـ كتاب السير ـ ص (١٦٥) ، « شرح السِّير الكبير » : ١٧١٣/٥ ، ١٧١٤ ، ١٧٨٠ .

(٤) « السِّير الكبير » : ١٧٨٠/٥ . وانظر تخريج حديث صلح الحديبية فيما سبق ص (٦٤٦) ، تعليق (٤) .

والدليل على ذلك : أن النص الذي أجاز الموادعة والمعاهدة وهو قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ [1] . وغيره من الأدلة القرآنية ومن الأحاديث ، جاء بصيغة مطلقة ، لم يقيِّده الله سبحانه وتعالى بوقت محدد . ثمَّ خصص بالسنوات العشر في صلح الحديبية بمعنىً وعلة متعدية يمكن أن توجد في غيرها [2] ، وهو أن يكون الصلح خيراً وأن يكون فيه مصلحة أو تدعو إليه حاجة ، وقد تتحقق المصلحة عن طريق المعاهدة والموادعة أكثر منها عن طريق الحرب . وهذه كلها قد تقتضي الزيادة على المدة المذكورة وهي العشر سنين .

أما إذا لم يكن في هذه الزيادة على المدة المذكورة خير ، فلا تجوز عندئذ ، حيث يقول الله تعالى : ﴿ فلا تَهِنُوا وتَدْعوا إلى السَّلْم وأنتم الأعلَون ﴾ [3] .

ولأنه لما لم يحصل في المعاهدة دفع شر الكفار ولا تحقيق مصلحة كان الصلح تركاً للجهاد صورةً ومعنىً ، أما من حيث الصورة فظاهر ، حيث تركوا القتال ، وأما من

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٦١) .

(٢) العلة عند علماء الأصول : اسم لما يثبت به الحكم ، وعرفها بعضهم بأنها وصف ظاهر منضبط جعل معرِّفاً للحكم . ومن شروط العلة في القياس أن تكون متعدية ليست قاصرة على الأصل . ومعنى هذا أن تكون وصفاً يمكن أن يتحقق في عدة أفراد ويوجد في غير الأصل . وقد خالف بعض العلماء في هذا الشرط ، ولا ينبغي أن يكون هناك خلاف حقيقي فيه ما دام المقصود شروط العلة التي هي ركن القياس وأساسه ، لأنه لا تكون العلة أساساً للقياس إلا إذا كانت متعدية ، أي أمراً غير خاص بالأصل ، ويمكن وجوده في غيره .

انظر بالتفصيل : « أصول السَّرْخَسِيّ » : ١٥٨/٢ ـ ١٦٢ ، « كشف الاسرار » : ٣٨٩/٣ ـ ٣٩٠ ، « تيسير التحرير » : ٥/٤ ـ ٦ ، « ميزان الأصول » ص (٦٣٠) ، « شرح الكوكب المنير » : ٥٢/٤ ـ ٥٣ ، « المستصفى » : ٣٤٥/٢ ، « علم أصول الفقه » عبدالوهاب خلاف ص (٦٣ - ٧٠) .

(٣) سورة محمد ، الآية (٣٥) .

حيث المعنى فلأنه لما لم يكن فيه مصلحة للمسلمين لم يكن في تلك الموادعة أو المعاهدة دفع الشر ، فلم يحصل الجهاد معنىً أيضاً [1] .

وإلى هذا أيضاً ذهب المالكية حيث قالوا : إن مدة المعاهدة غير محددة ، تترك لاجتهاد الإمام وقَدْر الحاجة . ولكن لا يطيل فيها لما قد يحدث من قوة للإسلام والمسلمين ، ويندب ألاّ تزيد على أربعة أشهر إلا مع العجز عن الجهاد . وهذا إذا استوت المصلحة في تلك المدة وغيرها وإلا تعيَّن ما فيه المصلحة [2] .

ورجَّح هذا القول الخطَّابيُّ وابن حجر من الشافعية ، والعَيْنِيُّ من الحنفية ، والشوكانيُّ من المتأخرين ، إذ ليس في أمر المهادنة حدٌّ عند أهل العلم لا يجوز غيره ، وإنما ذلك حسب الحاجة ، والاجتهاد في ذلك إلى الإمام وأهل الرأي ، وإنما ينبغي أن تكون المدة معلومة طالت أم قَصُرتْ [3] .

وفرّق الشافعية بين حالتين ، الأولى أن يكون الإمام مستظهراً بالقوة ، ورأى في

---

(١) انظر : « الخراج » ص (٤٢٤) ، « المبسوط » : ٨٦/١٠ ، « فتح القدير » : و « العناية على الهداية » : ٢٩٣/٤ - ٢٩٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ - ٢٤٦ ، « البحر الرائق » : ٨٥/٥ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٩٠/٤ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٧/١ ، « اللباب شرح الكتاب » : ١٢٠/٤ ، « عمدة القارئ » للعيني : ١٨/١٤ ، ١٠٥/١٥ ، « أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية » د. محمد طلعت الغنيمي ص (٩٦) .

(٢) انظر : « جواهر الإكليل » : ٢٦٩/١ ــ ٢٧٠ ، « الخرشي على خليل » : ١٥١/٣ ، « فتاوى الشيخ عليش » : ٣٩٠/١ ، « المعيار المعرب » للونشريسي: ٢٠٨/٦ ، « القوانين الفقهية » ص (١٦٣) ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٧/١ ، « الشرح الكبير » للدردير : ٢٠٦/٢ ، « الكافي » لابن عبدالبر : ٤٠٤/١ ، « شرح السنة » للبغوي : ١٦١/١١ ، « الغاية القصوى » : ٩٦١/٢ .

(٣) انظر : « معالم السنن » للخطابي : ٨٠/٤ ، « فتح الباري » : ٢٨٢/٦ ، « عمدة القارئ » : ١٠٥/١٥ ، « شرح السنة » : ١٦١/١١ ، « السيل الجرار » : ٥٦٥/٤ .

الهدنة مصلحة ، فيجوز أن يهادنهم أربعة أشهر فأقلّ ، لقوله تعالى : ﴿ **بَرَاءَةٌ من الله ورسوله إلى الذين عَاهَدْتُم من المشركين فسيحوا في الأرض أربعة أشهر** ﴾ [1] ، ولأن النبي ﷺ هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر [2] .

ولا يجوز أن يهادنهم أكثر من سنة قطعاً ـ على المذهب ـ لأن السنة مدة تجب فيها الجزية فلا يجوز إقرارهم من غير جزية .

أما إذا كانت المدة فيما زاد على الأربعة أشهر وما دون السنة ، ففيها قولان ، الأظهر أنها لا تجوز .

هذا ومحل هذا الحكم عند الشافعية ـ كما قال الماوردي ـ هو النفوس ، أما الأموال فيجوز العقد عليها مؤبداً .

والحالة الثانية ـ عند الشافعية ـ إذا كان الإمام غير مستظهر بالقوة ، أو كان مستظهراً بها ، لكن العدو على بُعْدٍ ويحتاج في قصدهم إلى مؤنة مجحفة : جاز عقد الهدنة إلى مدة تدعو إليها الحاجة ، وأكثرها عشر سنين ، كما في صلح الحديبية ، ولا يجوز فيما زاد على ذلك ، لأن الأصل وجوب الجهاد إلا فيما وردت فيه الرخصة ، وهو العشر ، فبقي ما زاد عنها على الأصل .

وإن عقد على عشر سنين وانقضت ، والحاجة باقية : استأنف العقد فيما تدعو الحاجة إليه . وإن عقد على أكثر من عشر سنين بطل العقد فيما زاد عليها ، وفي

---

(١) سورة براءة ، الآيتان (١ و ٢) .

(٢) قطعة من حديث أخرجه مالك في الموطأ بلاغاً : ٥٤٣/٢ ـ ٥٤٤ ، ومن طريقه أخرجه البيهقي : ١٨٦/٧ ـ ١٨٧ . وذكره الشافعي في « الأم » : ١١٢/٤ . قال ابن عبدالبر في « التمهيد » : ١٩/١٢ « هذا الحديث لا أعلمه يتصل من وجه صحيح ، وهو حديث مشهور معلوم عند أهل السير ، وابن شهاب إمام أهل السِّيَر وعالمهم ، وكذلك الشَّعْبِيّ ، وشهرة هذا الحديث أقوى من إسناده ، إن شاء الله تعالى » .

العشر قولان بناء على تفريق الصفقة في البيع ، أو بناء على الضرورة ... وهناك أقوال أخرى عندهم كلها أوجه شاذة مردودة كما وصفها النووي ـ رحمه الله ـ [(١)] .

ونضع هنا نصاً للإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ يعرب عن رأيه في مدة المهادنة ـــ بعد أن ساق طرفاً من موادعة النبي ﷺ للمشركين ، قال ـ رحمه الله :

« .. أحب للإمام إذا نزلت بالمسلمين نازلة ـ وأرجو أن لا ينزلها الله عزَّ وجلَّ بهم إن شاء الله ـ مهادنة يكون النظر لهم فيها ، ولا يهادن إلا إلى مدة ، ولا يجاوز بالمدة مدة أهل الحديبية ، كانت النازلة ما كانت . فإن كانت بالمسلمين قوة : قاتلوا المشركين بعد انقضاء المدة ، فإن لم يَقْوَ الإمام فلا بأس أن يجدد مدة مثلها أو دونها ولا يجاوزها ، من قِبَلِ أن القوة للمسلمين والضعف لعدوّهم قد يحدث في أقلَّ منها . وإن هادنهم إلى أكثر منها فمنتقضة ، لأن أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية ؛ فإن الله عزَّ وجلَّ أَذِن بالهدنة فقال : ﴿ إلى الذين عاهدتم من المشركين ﴾ ، وقال تبارك وتعالى : ﴿ إلا الذين عاهدتم ﴾ ، فلما لم يبلغ رسولُ الله ﷺ بمدة أكثر من مدة الحديبية لم يجز أن يهادن إلا على النظر للمسلمين ولا تجاوز » [(٢)] .

وقال أيضاً : « .. وإذا سأل قومٌ من المشركين مهادنةً ، فللإمام مهادنتهم على

---

(١) انظر : « روضة الطالبين » : ٣٣٥/١٠ ، « المهذب » مع « تكملة المجموع » : ٢٢١/١٨ ـــ ٢٢٢ ، « الوجيز » : ٢٤٠/٢ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٥٥٦/١٣ ـ ٥٥٩ ، « مغني المحتاج » : ٢٦٠/٤ ـ ٢٦١ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣٢) ، « الأحكام السلطانية » ص (١٥١) ، « حاشية البجيرمي على المنهج » : ٢٥٨/٤ ـ ٢٥٩ ، « شرح السنة » : ١٦١/١١ ، « فتح الباري » : ٣٤٣/٥ ، « معالم السنن » للخطابي : ٨٠/٤ ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ٥٦/٨ .

(٢) « الأم » للإمام الشافعي : ١١٠/٤ .

النظر للمسلمين ، رجاء أن يسلموا أو يعطوا الجزية بلا مؤنة ، وليس له مهادنتهم إذا لم يكن في ذلك نظر . وليس له مهادنتهم على النظر على غير الجزية أكثر من أربعة أشهر ، لقول الله ﷻ : ﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ إلى قوله : ﴿ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ﴾ الآية وما بعدها [1] .

قال الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ : لما قوي أهل الإسلام أنزل الله عزَّ وجلَّ على رسوله ﷺ مَرْجِعَه من تبوك : ﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ .. ﴾ فأرسل بهذه الآيات مع علي بن أبي طالب ﷺ فقرأها على الناس في الموسم ، وكان فرضاً أن لا يعطي لأحدٍ مدة بعد هذه الآيات إلا أربعة أشهر ، لأنها الغاية التي فرضها الله عزَّ وجلَّ .

قال : وجعل النبيُّ ﷺ لصفوان بن أمية بعد فتح مكة أربعة أشهر ، لم أعْلَمْه زاد أحداً ، بعد أن قوي المسلمون ، على أربعة أشهر ...

فإن جعل الإمام لمن ليس له أن يجعل له مدة أكثر من أربعة أشهر : فعليه أن ينبذ إليه ، لما وصفتُ من أن ذلك لا يجوز له ، ويوفيه المدة إلى أربعة أشهر لا يزيده عليها . وليس له إذا كانت مدة أكثر من أربعة أشهر أن يقول : لا أَفِي لك بأربعة أشهر ، لأن الفساد إنما هو فيما جاوز الأربعة الأشهر » [2] .

وعند الحنابلة والزيدية : لا تجوز الهدنة إلا إلى مدة مقدرة معلومة وإن طالت ، على ما يراه الإمام من المصلحة ، لأن ما وجب تقديره وجب أن يكون معلوماً ، ولأنها عقد يجوز في أقل من عشر ، فجازت في أكثر منها ، كعقد الإجارة ، ولأنه إنما

---

(١) سورة براءة ، الآيات (١ ـ ٤) .

(٢) « الأم » للإمام الشافعي : ١١١/٤ ـ ١١٢ . وانظر : « أحكام القرآن » للشافعي : ٦٢/٢ ـ ٦٤ ، « مختصر المُزَنِيّ » : ٢٠١/٥ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (١٥ ـ ١٧) ، « سنن البيهقي » : ٢٢٥/٩ .

عقدها للمصلحة ، فحيث وجدت المصلحة جازت المعاهدة تحصيلاً للمصلحة . والعام مخصوص في العشر لمعنىً موجود فيما زاد عليها ، وهو أن المصلحة قد تكون في الصلح أكثر منها في الحرب . وليس في هذا مخالفة لعقده ﷺ للصلح مع قريش عشر سنين . فإنه ليس في هذا ما يدل على أنه لا يجوز أن تكون المدة أكثر من عشر سنين إذا اقتضت المصلحة ذلك .

وقال القاضي أبو يعلى : وظاهر كلام الإمام أحمد أنها لا تجوز أكثر من عشر سنين . وهو اختيار أبي بكر ومذهب الشافعي ، لأن قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ [1] عام خُصّ منه العشر لمصالحة النبي ﷺ قريشاً يوم الحديبية عشراً ، ففيما زاد يبقى على مقتضى العموم .

فعلى هذا : إن زاد المدة على عشر ، بطلت في الزيادة ، وفي العشر وجهان ، بناء على تفريق الصفقة ، الصحيح منهما أن العقد صحيح . وكذلك لو هادنهم أكثر من الحاجة [2] .

جـ ـ المعاهدة المطلقة عن التوقيت : كما أجاز الإمام محمد المعاهدة المؤقتة ، فإنه يجيز المعاهدة المطلقة عن التوقيت ، فهي ليس مؤبدة وليست محددة بمدة معينة أيّاً كانت ، وإنما لم يذكر فيها شرط المدة فحسب . وهذا ما تنصرف إليه عباراته في الموادعة حيث لم يشترط لها مدة ، فقال :

« لو أن جنداً من المشركين حاصروا مدائن المسلمين ، فخافهم المسلمون على

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(٢) انظر : « المغني » : ٥٠٩/١٠ ـ ٥١٠ ، « المحرر » : ١٨٢/٢ ، « الإنصاف » : ٢١٢/٤ ، « المبدع » : ٣٩٨/٣ ، « كشاف القناع » : ١٠٤/٣ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٨٦/٢ ـ ٥٨٧ ، « حدائق الأزهار » مع شرحه « السيل الجرار » : ٥٦٤/٤ ـ ٥٦٥ ، « البحر الزخار » : ٤٤٨/٦ .

أنفسهم وذراريهم ، فقال لهم المسلمون : نصالحكم على أن نعطيكم عشرة آلاف دينار على أن تنصرفوا عنا إلى بلادكم . أو قال المشركون للمسلمين : صالحونا على أن تعطونا عشرة آلاف دينار على أن ننصرف عنكم . فرضوا وقبضوا ذلك الجُعْل ، ثمَّ إن المسلمين رأوا منهم عورة قبل أن ينصرفوا عنهم ، وبعدما انصرفوا قبل أن ينتهوا إلى بلادهم : فليس ينبغي لهم أن يغيروا عليهم حتى ينبذوا إليهم ، أو يرجعَ القوم إلى بلادهم ، للصلح والموادعة التي جرت بين الفريقين ... وكذلك لو قال أحد الفريقين للآخر : نسالمكم ، أو نتارككم أو نوادعكم ، أو تؤمِّنونا ونؤمِّنكم »[1] .

ويعلِّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن الموادعة كانت على الانصراف عنهم مطلقاً ، وانصرافهم عن المسلمين إنما يكون بوصولهم إلى دار الحرب ومأمنهم عادة . وفي العادة إنما ينصرفون إلى مأمنهم . والمطلق من الكلام يتقيَّد بدلالة العرف[2] .

وهذا الذي ذهب إليه الإمام محمد هو مذهب الحنفية وبعض المالكية وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد ـ كما ذكره ابن هبيرة ـ وهو رواية المُزَنِيّ عن الإمام الشافعي[3] .

وذهب الشافعي ، في رواية أخرى ، والحنابلة وبعض المالكية والزيدية إلى أنه لا تصح الموادعة مطلقة من غير تقدير مدة ، لأن الإطلاق يقتضي التأبيد عندهم ، وذلك ينافي المقصود من الموادعة ويفضي إلى ترك الجهاد ـ كما تقدم ـ وهو غير جائز . ولذلك إن عقدت المعاهدة مطلقة عن الوقت كانت فاسدة[4] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٧١١/٥ - ١٧١٢ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١٧١٢/٥ .

(٣) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٧/٩ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٧٨٩/٤ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٩٦/٢ ، « مختصر المُزَنِيّ » بهامش « الأم » : ٣٩٩/٣ - ٤٠٠ .

(٤) انظر : « الأم » : ١١٠/٤ ـ ١١١ ، « المهذب » مع « تكملة المجموع » : ٢٢٢/١٨ ، « روضة =

وإن هادنهم على غير مدة ، على أنه ينقض المعاهدة متى شاء جاز ذلك عند الشافعية . وعند الحنابلة : يبطل الشرط دون العقد لأن الكفار يبنون على هذا الشرط فيفوت معنى الموادعة [1] .

وأما إن قال : هادنتكم إلى أن يشاء الله تعالى ، أو أقررتكم ما أقركم الله تعالى : لم يجز عند الشافعية ، لأنه لا طريق إلى معرفة ما عند الله تعالى ، وأما قوله ﷺ ذلك لأهل خيبر ، فلأنه كان ﷺ يعلم ما عند الله تعالى بالوحي .

وإن هادنهم ما شاء فلان ، وهو رجل مسلم أمين عالم له رأي ، جاز . فإن شاء فلان هذا أن ينقض الموادعة نقضها . وإن قال : هادنتكم ما شئتم : لم يصح ، لأنه جعل الكفار محكّمين على المسلمين [2] ، وقد قال النبي ﷺ : « **الإسلامُ يعلو ولا يُعْلَى** » [3] .

وقال الحنابلة : لا يصح أن يعلّق الهدنة أو الموادعة بمشيئة مثل : إن شئنا أو شئتم أو

= الطالبين » : ١٠/٣٣٥ ـ ٣٣٦ ، « الشرقاوي على التحرير » : ٣/٤٦٧ ، « الوجيز » : ٢/٢٠٤ ، « المغني » : ١٠/٥٠٩ ، « المبدع » : ٣/٣٩٩ ، « الإنصاف » : ٤/٢١٢ ـ ٢١٣ ، « كشاف القناع » : ٣/١٠٤ ، « مطالب أولي النهى » : ٢/٥٨٧ ، « الإفصاح » : ٢/٢٩٦ ، « البحر الزخار » : ٦/٤٤٩ .

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) انظر : « المهذب » مع « تكملة المجموع » : ١٨/٢٢٢ ، « الأم » : ٤/١١٠ ـ ١١١ ، « سنن البيهقي » : ٩/٢٢٤ .

(٣) أخرجه البخاري تعليقاً : ٣/٢١٨ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١٤٩) ، والطَّحاوي في « معاني الآثار » : ٣/٢٥٧ موقوفاً على ابن عباس . وروي مرفوعاً من حديث عمر بن الخطاب ، ومن حديث عائذ بن عمرو المُزَنيّ ، ومن حديث معاذ بن جبل . فرواه الدارقطني : ٣/٢٥٢ ، والبيهقي : ٦/٢٠٥ ، والروياني في « مسنده » ، ونهشل في « تاريخ واسط » ، والطبراني في « المعجم الصغير » ، والضياء في « المختارة » ، وسنده حسن لتعدد طرقه . انظر : « نصب الراية » : ٣/٢١٣ ، « فتح الباري » : ٣/٢٢٠ ، « كشف الخفاء » للعجلوني : ١/١٤٠ ، « إرواء الغليل » : ٥/١٠٦ ـ ١٠٩ .

شاء فلان ، أو ما أقركم الله . فإن علّقها لم تصحَّ ، لأنها عقد لازم فلم يصح تعليقه كالإجارة [1] .

ترجيح : ويرجح بعض العلماء المحققين جواز عقد الموادعة والهدنة مطلقة عن التوقيت ، وهو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه المحقق ابن قيم الجوزية ، وهو الذي يتفق مع نصوص القرآن الكريم الآمرة بالوفاء بالوعد والعهد ، ونصوص السنة النبوية والواقع العملي لسيرة النبي ﷺ ولم يجئ بعد ذلك ما ينسخ هذا الحكم البتة ، وهذا الموافق لأصول الإمام أحمد ونصوصه ، وقد نصّ عليه الشافعي في رواية المُزَنِيّ ، ونصَّ عليه غيره من الأئمة . ولكن لا ينهض إليهم المسلمون ولا يحاربونهم حتى ينبذوا إليه على سواء [2] ليستووا في العلم بنقض العهد [3] .

ويميل بعض الكاتبين المعاصرين إلى هذا الرأي الأخير في إطلاق مدة المعاهدة وعدم توقيتها ، ويذهب بعضهم إلى مدىً أبعد فيجيز المعاهدات المؤبدة ـ علاوة على عقد الذمة ـ بشكل يحقق المودَّة ـ فيما يرون ـ ويكفل نشر الدعوة الإسلامية بطريق سلمي ، أو يجيز عقد صلح طويل الأمد مع غير المسلمين انطلاقاً من أن الأصل في العلاقات الخارجية هو السلم لا الحرب ، ويسوِّغ بعضهم ذلك بأن أحكام المذاهب أحكام اجتهادية للحكام مخالفتها [4] ! بل إن بعض الكاتبين يرى أن « التأسِّي بمثل

---

(١) « مطالب أولي النهى » : ٥٨٧/٢ .

(٢) انظر بالتفصيل معنى النبذ في مبحث انتهاء المعاهدات ص (٧٦٦) ، تعليق (٢) .

(٣) انظر : « مجموع فتاوى ابن تيمية » : ١٤٠/٢٩ وما بعدها ، « الاختيارات الفقهية » للبعلي ص (٥٤٢) وهو أيضاً في المجلد الرابع من « الفتاوى الكبرى » ، « أحكام أهل الذمة » لابن قيم الجوزية : ٤٧٦/٢ ـ ٤٩٠ ، « زاد المعاد » له أيضاً : ١٤٦/٣ ، « مختصر المُزَنِيّ » بهامش « الأم » : ٣٩٩/٣ ـ ٤٠٠ .

(٤) انظر : « العلاقات الدولية في الإسلام » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (٧٨) وما بعدها ، والتمهيد الذي كتبه لشرح السَّرْخَسِيّ على « السِّيَر الكبير » ص (٩٦) وما بعدها ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » علي

الرسول ﷺ في الحديبية بعيد عن المنطق ، لأن الرسول ﷺ أبرم هذه المعاهدة في ظروف سياسية معينة لمواجهة حاجات معينة .. » [1] .

ولئن كان مذهب الذين قالوا بجواز إطلاق توقيت المعاهدات راجحاً ـ كما سلف ـ فإنهم إنما قالوا بذلك تحقيقاً لمصلحة متحققة وليست متوهمة ، وفي دولة إسلامية لا تكف عن الجهاد إلا استعداداً له ، فلن يخشى عليها مما يسمى بالسلم الدائم المؤبد الذي أجمع العلماء على عدم التعاهد عليه ، لما يعرفون أولاً من تقريرات القرآن الكريم عن أعدائهم ، ولما يعرفون من الواقع العملي والتاريخي للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين .

أما أن الأصل في العلاقات الدولية هو السلم لا الحرب ، فهو مغالطة مكشوفة ونأيٌ عن الصواب ، تقدمت الإشارة إلى القول الصحيح بشأنه في مبحث سابق [2] .

ولذلك كان من الإنصاف ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور جعفر عبدالسلام من عدم التقيد بمدة معينة ولكنه يحدد هذا الرأي بأنه لا يعني جواز التعاقد الأبدي مع غير المسلمين ، أو حتى التعاقد لمدة طويلة ، لأنه ليس في ذلك معنى ترك الجهاد فحسب ، بل إنه يخالف الواقع الدولي الذي لم تَدُمْ فيه معاهدة تحالف لفترات طويلة [3] .

=

منصور ص (٣٧٧ ـ ٣٧٨) ، « القانون والعلاقات الدولية » د. صبحي محمصاني ص (١٤٤ ـ ١٤٥) ، « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » د. وهبة الزحيلي ص (٦٧٩ ـ ٦٨٠) وله أيضاً : « العلاقات الدولية في الإسلام » ص (١٣٩) ، « الحرب والسلام في الفقه الدولي الإسلامي » محمد كمال إمام ص (١٣٦) .

(١) « أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية » د. محمد طلعت الغنيمي ص (٩٧) ، « قانون السلام في الإسلام » ص (٥١١) . وإذا كان التأسي برسول الله ﷺ ليس منطقياً مع أن الله سبحانه وتعالى جعله لنا أسوة حسنة ، فإنه ليس غريباً بعد ذلك أن ينبز الدكتور الغنيمي الفقهاء وينعتهم بأنهم تقليديون أو متزمتون ، كما ينعت الفقه الإسلامي بأنه تقليدي أكثر من مرة في الصفحة السابقة نفسها .

(٢) انظر فيما سبق في الباب الأول عن الأصل في العلاقات الدولية ، ص (٣٨١) وما بعدها .

(٣) « قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية » ص (٣٩٣) ، وانظر له =

وفي **القانون الدولي الحديث** يشترط لصحة المعاهدات الدولية شروط شكلية تتعلق بالمفاوضة على المعاهدة وتوقيعها والتصديق عليها وتبادل التصديقات ، وشروط تتعلق بالمدة وبيان سريان المعاهدة ، شروط موضوعية تتعلق بأهلية التعاقد والرضا الصحيح الذي لا يشوبه عيب ، ومشروعية موضوع المعاهدة وألا تخالف قاعدة آمرة من قواعد القانون الدولي ... وبعضهم لم يعرض للشروط الشكلية بهذا العنوان وإنما اكتفى ببيان مراحل انعقاد المعاهدات ، كما أن بعضهم قد يعبر عن هذه الشروط أو بعضها بالأركان [1] .

=

أيضاً : « شرط بقاء الشيء على حاله » ص (٤٠٣) . ومن الجدير بالذكر هنا أن الشيخ عليش من فقهاء المالكية المتأخرين ذهب إلى ذلك ونصّ عليه . انظر : « فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك » للشيخ محمد عليش : ١٩٠/١ . وبالمقارنة تجدر الإشارة هنا إلى ما ذهب إليه الدكتور محمد علي الحسن في كتابه « العلاقات الدولية في القرآن والسنة » ص (٣٦٠) حيث قال : « وإذا كانت (المعاهدات) مطلقة فلا خلاف بين العلماء المتقدمين أن هذا النوع من المعاهدات غير جائز ، ولم يرد نصٌّ من نصوص القرآن والسنة يجيز ذلك ، بل ورد ما يبطله » . ثمَّ استدل بأدلة على أن « تأبيد المعاهدات يعني وقف الزمان وتحديد المكان » . فقد رأينا الخلاف واقعاً بين الفقهاء القدامى ، ورجّح الجواز عدد من العلماء المحققين . ولعل الذي حمل الدكتور على هذا الإطلاق في الحكم هو عدم تفريقه بين المعاهدات المؤبدة والمطلقة عن الوقت كما يظهر من كلامه .

(١) انظر بالتفصيل : « القانون الدولي العام » د. جنينة ص (٤١١) وما بعدها ، د. حامد سلطان ص (١٥٨) وما بعدها ، د. محمد حافظ غانم ص (٥٦١) وما بعدها ، د. عبدالعزيز سرحان ص (١٦٠) وما بعدها ، د. أبو هيف ص (٥٢٨) وما بعدها ، د. إبراهيم العناني ص (٨٦) وما بعدها ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ص (٣٧١) وما بعدها ، « المدخل إلى القانون الدولي » د. محمد عزيز شكري ص (٣٧٨ ــ ٣٨٢) ، « المعاهدات الدولية في الشريعة » د. أحمد أبو الوفا ص (٢٢ - ٢٦) .

سادسًا : أن تخلو من الشروط الفاسدة [1] :

فلا يجوز عقد المعاهدة أو إعطاء العهد على أن يردَّ إلى أهل الحرب من أتى إلينا مسلماً أو معاهداً ، رجلاً كان أو امرأة [2] ، لأن هذا حكم ثابت شرعاً من غير شرط . كما لا يجوز عقدها على ألا نفتدي منهم الأسرى من المسلمين ، ولا على أن نعطيهم مالاً [3] ، ولا على بقاء بلدة لنا خالية لهم ، أو أن يحكم بين مسلم وكافر بحكمهم ، أو أن يقيموا في أرض الحجاز من بلاد الإسلام ، أو أن يظهروا الخمر في دار الإسلام ، أو أن يقيموا معابدهم في جزيرة العرب التي جعلها الله تعالى مهد الإسلام ... [4] .

---

(١) يذكر جمهور الفقهاء كالمالكية والشافعية هذا ضمن شروط المعاهدات أو المهادنات ، وهو في حقيقته لا ينطبق عليه مفهوم الشرط عند الأصوليين ، والأليق به أن يبحث ضمن « الشروط في المعاهدات » كما فعله فقهاء الحنابلة . ولذلك أخّرته إلى آخر الشروط مع هذه الملاحظة مراعاة للمذهبين .

(٢) اتفق الفقهاء على عدم جواز شرط رد المرأة ، واختلفوا في الرجل ؛ فأجازه أحمد والمالكية للضرورة الشديدة ، ولم يجزه أبو حنيفة وبعض المالكية لأنه شرط باطل ، لا يجب الوفاء به وتبقى المعاهدة معه صحيحة . وأجازه بعض الشافعية إذا كان له عشيرة تحميه في دار الحرب .

والذين أجازوا الردَّ إنما أجازوه تخلية لا مباشرة ، لأن المباشرة فيها إعانة على منكر سوّغته الضرورة ، فيجب التوقف على مجرد التخلية .

انظر بالتفصيل مع الأدلة : « شرح السِّير الكبير » : ١٥٩٤/٤ ـ ١٥٩٥ ، « مختصر اختلاف الفقهاء » للجصاص : ٤٥/٣ ، « أحكام القرآن » له أيضاً : ٤٣٧/٣ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ ، « البيان والتحصيل » : ٤٦/٣ ـ ٤٨ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٣٩٧/١ و ٣٩٨ ، « حاشية الدسوقي » : ٢٠٦/٢ ، « حاشية الصاوي على الشرح الصغير » : ٦٤/٢ ، « المهذب » مع المجموع : ٢٢٥/١٨ ، « الأحكام السلطانية » ص (٥٢) ، « الفتاوى الكبرى الفقهية » لابن حجر الهيتمي : ٢٤٩/٤ ، « المغني » : ٥١٧/٥ ، « الإنصاف » : ٢١٤/٤ ، « زاد المعاد » : ١٤٠/٣ ـ ١٤١ ، « السيل الجرار » : ٥٦٦/٤ ـ ٥٦٧ ، « أحكام القرآن » للشافعي : ٦٦/٢ ، ٦٨ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٧٨٩/٤ ، « فتح الباري » : ٣٤٥/٥ .

(٣) انظر فيما سيأتي ص (٦٩١ ـ ٦٩٢) لبيان حكم المعاهدة على مال يدفعه المسلمون أو الكفار .

(٤) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٥٣٦/٤ وما بعدها ، و ١٥٩٤ ، « الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠٦/٢ ، « القوانين الفقهية » ص (١٦٣) ، « الأم » : ١١٠/٤ ـ ١١١ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٥٥٥/١٣ ، =

يقول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « وإن شرطوا في الموادعة أن يرد عليهم من جاءنا مسلماً منهم بطل الشرط ، ولم يجب الوفاء به »[1] .

ويقول : « إن كان مع الرسل أسراء جاؤوا بهم للمفاداة ، فشرطوا على المسلمين أن يردّوهم إن لم تتفق المفاداة . فهذا مما لا ينبغي للمسلمين أن يصالحوهم عليه وأن يكتبوا به وثيقة ، لأنهم ظالمون في حبس أحرار المسلمين ، ولا وجه لردّهم إلى دار أهل الحرب بعد تمكننا من الانتزاع من أيديهم . وما يتعذر الوفاء به شرعاً لا يجوز إعطاء العهد عليه . فإن فعلوا ذلك فلينقضوا هذا العهد وليأخذوا منهم الأسرى على كل حال ، سواء احتاجوا إلى قتال على ذلك أو لم يحتاجوا . لأن هذا شرط مخالف لحكم الشرع ، وقد قال رسول الله ﷺ : « **كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل** »[2] ، وقال عمر بن الخطاب ﷺ : « ردُّوا الجهالات إلى السنة »[3] .

=

« روضة الطالبين » : ٣٣٤/١٠ ـ ٣٣٥ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣٣) ، « الإنصاف » : ٢١٣/٤ ـ ٢١٤ ، « المحرر في الفقه » : ١٨٢/٢ ، « المبدع » : ٤٠٠/٣ ، « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » : ٤٤٨/٦ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (١٨ و ١٩) « فتح الباري » لابن حجر : ٢٧٦/٦ ، « صبح الأعشى » للقلقشندي : ٧/١٤ ـ ٨ .

(١) انظر : « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ ، « الخراج » لأبي يوسف ص (٢٢٤) ، « مفيد العلوم ومبيد الهموم » للخوارزمي ، ص (٣٤٤) ، وانظر فيما سيأتي بحث « التحفظ على المعاهدات » لبيان أثر الشروط على المعاهدة والتفريق بين ما إذا كانت بعوض أو بغير عوض ، ص (٧١٥) ، وما بعدها .

(٢) قطعة من حديث عائشة في قصة بريرة ، أخرجه النسائي بهذا اللفظ في الطلاق ، باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك : ١٦٤/٦ ـ ١٦٥ ، وابن ماجة في العتق ، باب المكاتب : ٨٤٢/٢ ، والبيهقي في « السنن » : ١٣٢/٧ ، وأخرجه البخاري في الشروط ، باب الشروط في الولاء : ٣٢٦/٥ بلفظ « **ما كان من شرط ..** » ومسلم في العتق ، باب إنما الولاء لمن أعتق : ١١٤٣/٣ ، ومالك في « الموطأ » : ٧٨٠/٢ ـ ٧٨١ ، وأخرجه الترمذي وأبو داود والطّحاوي وابن الجارود بألفاظ متقاربة ، وانظر : « إرواء الغليل » : ١٥٢/٥ ـ ١٥٣ . وانظر معنى الحديث فيما سبق ص (٦٧٠) تعليق (١) .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ١٧٨٨/٥ ، وانظر : ص ١٨١٣ ـ ١٨١٤ و ١٥٩٤/٤ ـ ١٥٩٥ . والأثر أخرجه البيهقي في « السنن » .

كما يشير الإمام محمد ـ رحمه الله ـ إلى أن كل ما فيه تغيير لبعض الأوضاع الشرعية أو الأحكام لا يجوز الصلح عليه ، فيقول :

« لا ينبغي للمسلمين أن يصالحوهم مما في الحصن على الثلث مطلقاً ، لأن مما في الحصن أنفسهم وذراريهم ، وقد يتناولهم الأمان ، فلا يكون لنا أن نتملك من رقابهم الثلث بعدما تناولهم الأمان ، ولأن صفة الرق والحرية لا تجتمع في شخص واحد لما بين الصفتين من التضادّ »[1] .

كما أن المعاهدة إذا اشترط فيها شرط فيه جهالة تكون فاسدة يجب نقضها عند الإمام محمد وهذا ما يشير إليه قوله : « ولو كانوا اشترطوا في الموادعة مائة ثوب في كل سنة ، أو مائة دابة كانت الموادعة فاسدة » ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن الثياب أجناس مختلفة ، والدوابّ كذلك ، فالاسم حقيقة يتناول كل ما يدبُّ على الأرض ، وحكماً يتناول الخيل والبغال والحمير . ومع جهالة الجنس لا يصح التسمية في شيء من العقود ، بخلاف تسمية الرأس ، فالجنس هناك معلوم ، فإنما بقيت الجهالة في الصفة ، وهي لا تمنع صحة التسمية فيما بني أمره على التوسع .. فينبغي للمسلمين أن ينبذوا إليهم حتى يوادعوهم على أمر بيِّن .. »[2] .

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء فقالوا ببطلان المعاهدة إذا اشترط فيها شرط فاسد ، وعند الحنابلة : يبطل الشرط ، وأما العقد ففيه وجهان مبنيان على الشروط الفاسدة في البيع ، لكن في « المغني » و « الشرح » : إذا شرط أن لكل واحد نقضها

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٧٩٣/٥ ، « المبسوط » : ٨٨/١٠ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ ، « البحر الرائق » : ٨٦/٥ .

(٢) نفسه : ١٧٣٤/٥ ـ ١٧٣٥ ، « المبسوط » : ٨٨/١٠ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ .

متى شاء ؛ فإنه ينبغي أن لا يصح وجهاً واحداً ، لأن طائفة الكفار يبنون على هذا الشرط ، فلا يحصل الأمن من الجهتين فيفوت معنى الهدنة [1] .

● **وأما إذا عقدت المعاهدة بشرط أن يدفع المسلمون للأعداء مالاً** ، فإن ذلك لا يجوز إلا في حال الضرورة ، خوفاً من الهلاك على أنفسهم ، وتعين ذلك سبيلاً للنجاة . ولهذا قال الإمام محمد ـ فيما نقلناه عنه آنفاً ـ : « إن كان المسلمون بمدينة قد حاصرهم بها العدو ، فسألهم العدوُّ الموادعةَ سنين على أن يؤدوا ذلك إلى المشركين وهم يخافون الهلاك على أنفسهم وقد علموا أن الصلح خير لهم : فلا بأس بهذا ، على هذا الوجه » [2] .

وقال في « السِّير الكبير » : « وإذا خاف المسلمون المشركين فطلبوا موادعتهم فأبى المشركون أن يوادعوهم حتى يعطيهم المسلمون على ذلك مالاً ، فلا بأس بذلك عند تحقق الضرورة . لأنهم لو لم يفعلوا وليس بهم قوةُ دَفْعِ المشركين ظهروا على النفوس والأموال جميعاً ، فهم بهذه الموادعة يجعلون أموالهم دون أنفسهم . وقد قال رسول الله ﷺ لبعض أصحابه : « **اجعل مالك دون نفسك ، ونفسك دون دينك** » ... ولا بأس بدفع بعض المال على سبيل الدفع عن البعض إذا خاف ذهاب الكل ، فإنهم إن ظهروا على المسلمين وتغلبوا عليهم أخذوا جميع الأموال وسَبَوا الذراري ، فدفْعُ بعض المال ليسلم المسلمون وذراريهم وسائر أموالهم أهون وأنفع .

---

(١) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٧/١ ، « الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي » : ٢٠٦/٢ ، « الوجيز » : ٢٠٣/٢ ، « روضة الطالبين » : ٣٣٤/١٠ ـ ٣٣٥ ، « المغني » : ٥١٧/١٠ ـ ٥١٩ ، « الشرح الكبير » لابن قدامة : ٥٦٨/١٠ ـ ٥٦٩ ، « المبدع » : ٤٠٠/٣ ـ ٤٠١ .

(٢) « كتاب السِّير » من « الأصل » ص (١٦٥) ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٦/٢ ، « فتح القدير » : ٢٩٦/٤ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٣/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٧/١ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٩١/٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩) .

فأما إذا كان بالمسلمين قوة عليهم ، فإنه لا يجوز الموادعة بهذه الصفة ، لأن فيها التزام الريبة والتزام الذل ، وليس للمؤمن أن يُذِلَّ نفسه وقد أعزه الله تعالى .

ثمَّ استدل الإمام محمد ـ رحمه الله ـ على ذلك بقصة الأحزاب ، فإنه لما حصر رسول الله ﷺ وأصحابه ﭬ يومئذ بضع عشرة ليلة حتى خلص إلى كل امرئ منهم الكرب .. أرسل إلى عيينة بن حصن : **أرأيت لو جعلت لك ثلث ثمار الأنصار أترجع بمن معك من غطفان ، وتخذّل بين الأحزاب ؟** [1] ..

ففي هذا الحديث بيان أن عند الضعف لا بأس بهذه الموادعة ، فقد رغب فيها رسول الله ﷺ حين أحسَّ بالمسلمين ضعفاً . وعند القوة لا تجوز هذه الموادعة ، فإنه لما قالت الأنصار ما قالت عَلِم رسول الله ﷺ منهم القوةَ فشقَّ الصحيفة . وفيه دليل أن فيها معنى الاستذلال ، ولأجله كرهت الأنصار دفع بعض الثمار ، والاستذلال لا يجوز أن يرضى به المسلمون إلا عند تحقق الضرورة [2] .

وبمثل قول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ قال جماهير العلماء من الحنفية والشافعية والحنابلة ، والأوزاعي ، وهو أحد القولين عند المالكية ، حيث أجازوا مثل هذه الموادعة في حال ضعفهم وقوة أعدائهم والخوف من استئصال المسلمين أو إذا كان بيد الأعداء أسرى من المسلمين يجب افتداؤهم [3] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٦٩٣/٥ ، « المبسوط » : ٨٧/١٠ . وتقدم تخريج القصة فيما سبق ص (٦٤٥) .

(٢) « السِّير الكبير » : مع شرح السَّرْخَسِيِّ : ١٦٩٢/٥ ، ١٦٩٣ ، « المبسوط » : ٨٧/١٠ ـ ٨٨ ، وانظر : « الخراج » لأبي يوسف ص (٢٢٥) ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « فتح القدير » : ٢٩٥/٤ ـ ٢٩٦ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٧٠/٣ ، « البحر الرائق » : ٨٥/٥ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ .

(٣) انظر : « الخرشي على خليل » : ٤٤٩/٢ ، « بداية المجتهد » : ٣٨٨/١ ، « البيان والتحصيل » : ٨٠/٣ ، « المعيار المعرب » : ٢١٠/٢ ـ ٢١١ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٧/١ ، « الأم » : ١١٠/٤ ـ ١١١ ، =

وقال الحسن بن زياد من أصحاب أبي حنيفة : لا ينبغي لهم أن يوادعوهم على أن يؤدّي إليهم المسلمون في كل سنة مالاً معلوماً ، لأن ذلك بمنزلة الجزية والصَّغار ، فلا ينبغي أن يبايعوهم على ذلك ، ويقاتلونهم حتى يحكم الله بينهم [1] .

وهذا الرأي فيه ما يتسق مع عزة المسلم وحميته ، فهو بين إحدى الحسنيين إما النصر وإما الشهادة . وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي رحمه الله : « ولا خير في أن يعطيهم المسلمون شيئاً بحال على أن يكفوا عنهم ، لأن القتل للمسلمين شهادة ، وإن الإسلام أعزّ من أن يُعْطَى مشرك على أن يكفَّ عن أهله ، لأن أهله ، قاتلين ومقتولين ، ظاهرون على الحق ، إلا في حال واحدة وأخرى أكثر منها ، وذلك أن يلتحم قوم من المسلمين فيخافون أن يصطلموا لكثرة العدو وقلّتهم وخلّة فيهم ، فلا بأس أن يُعْطوا في تلك الحال شيئاً من أموالهم على أن يتخلصوا من المشركين ، لأنه من معاني الضرورات ، يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها ، أو يؤسر مسلم فلا يخلى إلا بفدية ، فلا بأس أن يفدى ، لأن رسول الله ﷺ فدى رجلاً من أصحابه أسره العدو برجلين » [2] .

=

« العزيز شرح الوجيز » : ١٣/٥٥٥ ـ ٥٥٦ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٣٣٥ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٨/٢٢٣ ، « الأشباه والنظائر » للسيوطي ص (٤٩١) ، « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » ص (٢٣٣) ، « المغني » : ١٠/٥١١ ، « المحرر في الفقه » : ٢/١٨٢ ، « الإنصاف » : ٤/٢١١ ، « كشاف القناع » : ٣/١٠٤ ، « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » لابن المرتضى : ٦/٤٤٧ ، « اختلاف الفقهاء » ص (١٧١ ـ ١٧٢) ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢/٨٧٦ ، « مراتب الإجماع » لابن حزم ص (١٢٢) ، « فتح الباري » : ٦/٢٧٦ .

(١) « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (١٩ ـ ٢٠) ، وانظر : « الحسن بن زياد وفقهه » د. عبدالستار حامد ، ص (٦٢٤ ـ ٦٢٦) . وإلى قريب من هذا ذهب المازري من المالكية . انظر : « بدائع السلك » : ٢/٥٧٧ .

(٢) « الأم » للشافعي : ٤/١١٠ .

● **وأما إذا عقدت المعاهدة بشرط أن يدفع غير المسلمين مالاً للمسلمين** ـــ عند مشروعية المعاهدة وجوازها كما سبق ـ فإن ذلك جائز ، لأنها إن جازت بدون مال ، فجوازها مع أخذ المال أَوْلى ، لأنه أكثر نفعاً . لكن هذا إذا كان بالمسلمين حاجة ، أما إذا لم تكن فلا يجوز .

والمال المأخوذ في هذه الحال يصرف في مصارف الخراج والجزية إن أُخذ قبل النزول بساحة الأعداء ، وإلا ففي مصرف الغنائم [1] .

وهذا الذي ذهب إليه محمد بن الحسن هو الذي أجمع عليه العلماء ، ولذلك يقول ابن حزم : أجمع العلماء على جواز الصلح إلى مدة معلومة ، صلحاً يكون نظراً ومصلحة للمسلمين على أن يعطوا للمسلمين كل سنة شيئاً معلوماً [2] .

ثمَّ إن الإمام محمداً ـ رحمه الله ـ نصَّ على أن الإمام إن وادع المرتدين وعاهدهم لأنه لا قوة للمسلمين على قتالهم فلا يجوز أن يأخذ منهم مالاً على الموادعة ، لأنه لا يجوز إقرارهم على الكفر مقابل المال بخلاف أهل الحرب ، ولكن لو أخذ المال لا يرده إليهم [3] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١٦٩٠/٥ ـ ١٦٩١ ، « كتاب السِّير » للشيباني ، من « الأصل » ص (١٦٥) ، « المبسوط » : ٨٧/١٠ ، « فتح القدير » : ٢٩٥/٤ .

(٢) « مراتب الإجماع » لابن حزم ص (١٢٢) . وانظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (٢٠ ، ٢١) ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٧/١ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٢٢٢/١٨ ـ ٢٢٣ ، « المغني » : ٥١١/١٠ ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ص (٥١) ، « نهاية المحتاج » : ١٠٨/٨ . وقارن بـ « بدائع السلك » : ٥٧٧/٢ ـ ٥٧٨ .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٦٩١/٥ . وانظر : « الفروق » للكرابيسي : ٣٣٤/١ .

المطلب الثالث

مراحل تكوين المعاهدات وإبرامها

لا تصبح المعاهدة عقداً له وجوده وآثاره إلا بعد أن تمر بمراحل وخطوات لا بدَّ منها واقعياً ، وذلك لخطورة المعاهدة وما يترتب عليها ، فكان ينبغي الاحتياط والتروّي قبل عقدها بهذه المراحل التمهيدية . وسنتتبع هذه المراحل في كتابات الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ

١ً ـ المفاوضة :

ويسميها الإمام محمد المراوضة [1] ، وهي أولى الخطوات والمراحل التي يتم بها الاتفاق على المعاهدة ، مما يكون بين الطرفين من تجاذب وإبداء للرأي حيال موضوع المعاهدة وشروطها حتى يتم الاتفاق على ذلك كله ، سواء كانت هذه المفاوضات طويلة الأمد أو قصيرة ، وسواء كانت سهلة أم شاقّة .

---

(١) تكررت كلمة المراوضة في « السِّير الكبير » في عقود الأمان والموادعة . انظر مثلاً : ٤٠٩/٢ ، ٤١٠ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤١٩ .

والمراوضة تعني : المداراة والمخاتلة ، كفعل الرائض بالرَّيِّض . يقال : فلان يراوض فلاناً على أمر كذا ، أي يداريه ليدخله فيه . وفي حديث طلحة في « الصحيحين » : « فتراوضنا حتى اصطرف مني » أي : تجاذبنا في البيع والشراء ، وهو ما يجري بين المتبايعين من الزيادة والنقصان ، كأن كل واحد منهما يروض صاحبه رياضة الدَّابة ، لذلك يسمى بيع المراوضة . ويسمى بيع المواصفة وهو أن يصف السلعة ويمدحها عند المشتري .

انظر : « المُغْرِب في ترتيب المعرب » : ٣٥٣/١ ، « النهاية في غريب الحديث والأثر » : ٢٧٦/٢ ، « لسان العرب » : ١٦٤/٧ ، « شرح الزرقاني على الموطأ » : ٢٨٢/٣ .

وقد عقد الإمام محمد ـ رحمه الله ـ في « السِّير الكبير » باباً بعنوان « المراوضة على الأمان » أبان فيه عمَّا يكون بين عسكر المسلمين وأهل الحرب إذا أتوا حصناً من حصونهم ، ثمَّ فاوضهم هؤلاء على الأمان بشروط وتراضوا على ذلك ، وما يترتب على هذا من آثار [1] .

وفي باب « الشروط في الموادعة » روى الإمام محمد ـ رحمه الله ـ خبر صلح الحديبية مع أهل مكة [2] وما جرى فيه من مفاوضات وأمور تدل على مقدار ما كان عند القوم من شدة الحذر ، فقد استعملوا أسلوب التأجيل والأخذ والرد ، وعملوا على أن يجتنبوا في العقد كل ما من شأنه أن يخلق سابقة أو يكون حجة تفضيل لفريق على فريق ، وقد تسامح النبي ﷺ كثيراً في وضع صيغة العهد ، ولكنه كان هو الفائز في الحقيقة على خصومه ، ففي هذا العهد اعترفت قريش بأن محمداً ﷺ أصبح رئيس جماعة وعظيم ملة ، وتيسر للمسلمين أن ينصرفوا لدعوة الناس إلى دينهم وتمكين سلطانهم وإعلاء كلمتهم [3] .

وفي موضع آخر عقد باباً للمعاهدة أو « الموادعة » روى فيه عن أبي حنيفة أنه : إن لم يكن بالمسلمين قوة على أهل الشرك فلا بأس بالموادعة . وعرض هنا لمفاوضة النبي ﷺ لعيينة بن حصن الفزاري في غزوة الخندق ، فقد أرسل إليه النبي ﷺ قائلاً : **« أرأيت لو جعلت لك ثلث ثمار الأنصار ، أترجع بمَنْ معك من غطفان وتخذّل بين الأحزاب ؟ فقال : إن جعلت لي الشطر فعلتُ . وفي رواية : أن عيينة قال : تعطينا**

---

(1) « السِّير الكبير » : مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢/٤٦١ ـ ٤٦٣ .

(2) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٥/١٧٨٠ ـ ١٧٨١ ، وانظر تخريج الحديث فيما سبق ص (٦٤٦) .

(3) « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (١٤٦) ، وانظر : « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٣٨٦ ـ ٣٨٨) .

ثمر المدينة هذه السنة ونرجع عنك ولحلّي بينك وبين قومك فتقاتلهم . فقال رسول ا لله ﷺ : لا . قال : فنصف الثمر . فقال : نعم » [1] .

وقد أشار الإمام محمد إلى قاعدة هامة يجب مراعاتها عند التفاوض بشأن المعاهدات الدولية وهي تلك التي تقضي بالتشدد في البداية للوصول إلى المقصود . أي : أن تطلب أكثر لكي تحصل على الأقل الذي تريده [2] . وهكذا جاء في « السِّير الكبير » :

« وينبغي للكاتب أن يكتب ابتداء على أشدّ ما يكون من الأشياء ، يعني على أحوط الوجوه ، فإن كره المسلمون من ذلك شيئاً أَلْقَوه من الكتاب ؛ لأن إلقاء ما يريدون إلقاءه أهون عليهم من زيادة ما يريدون زيادته . ولعل أهل الحرب لا يقبلون إلا الأشدَّ ، فلهذا يكتب في الابتداء بهذه الصفة ، فإن قبلوا اليسير منه ألقى المسلمون منه ما أحبوا » [3] .

ويتأيد هذا الذي أشار إليه الإمام محمد بما فعله النبي ﷺ في مفاوضة عيينة بن حصن في غزوة الخندق ، فقد طلب عيينة كل ثمر المدينة في ذلك العام ففاوضه على الثلث ثمَّ على النصف كما في الرواية السابقة .

٢ - كتابة المعاهدة وتحريرها :

وهي من أهم مراحل تكوين المعاهدات ، فكأن الكتابة بمثابة شهادة ميلاد

---

(١) « السِّير الكبير » : ٥/١٦٩٣ - ١٦٩٤ . وتقدمت الرواية بتمامها ، وتخريجها فيما سبق ص (٦٤٥) ، وانظر : « العلاقات الدولية في القرآن والسنة » د. محمد علي الحسن ، ص (٣٢٨ - ٣٣١) .

(٢) « المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٢٩) .

(٣) « السِّير الكبير » : ٥/١٧٩٨ مع شرح السَّرْخَسِيّ .

المعاهدة . والكتابة وإن لم تكن شرطاً في صحة العقود في الشريعة ولا واجباً فيها ، إلا أن فيها توثيقاً وتذكيراً ، وإثباتاً ، وقطعاً للنزاع فيما تمَّ الاتفاق عليه [1] . ولذلك يؤكد الإمام محمد ـ رحمه الله ـ على كتابة الموادعة وشروطها فيقول :

« إذا توادع المسلمون والمشركون سنين معلومة ، فإنه ينبغي أن يكتبوا بذلك كتاباً ، لأن هذا عقد يمتد [2] ، والكتاب في مثله مأمور به شرعاً ، قال الله تعالى : ﴿ إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ [3] . وأدنى درجات موجب الأمر : الندب . كيف وقد قال في آخر الآية : ﴿ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلا تَكْتُبُوهَا ﴾ .

ففي هذا إشارة إلى أن ما يكون ممتداً يكون الجُنَاح في ترك الكتاب فيه » [4] .

وفي شرح كتاب « الشروط » للإمام محمد ، يعلّل السَّرْخَسِيّ الأمر بالكتابة فيقول : « ورسول الله ﷺ أمر بالكتاب في المعاملة بينه وبين المشركين ، والناس تعاملوه من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا .. وفيه منفعة من جهاتٍ ؛

إحداها : صيانة الأموال ، وقد أُمرنا بصيانتها ونهينا عن إضاعتها .

والثانية : قطع المنازعة ، فإن الكتاب يصير حكماً بين المتعاملين ويرجعان إليه عند

---

(١) انظر : « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٨٤/١ .

(٢) عقود المدة هي التي تحدث شيئاً فشيئاً كعقد الاجارة الذي تستوفى فيه المنفعة شيئاً فشيئاً بمضي الزمن ، فالتنفيذ فيها مستمر متجدد أو متعاقب . انظر : « الأموال ونظرية العقد » د. محمد يوسف موسى ، ص (٤٥٨) ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ٢٤٠/١ ، « الأشباه والنظائر » للسيوطي ، ص (٢٨٢ ـ ٢٨٣) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (٢٨٢) .

(٤) « السِّيَر الكبير » : ١٧٨٠/٥ .

المنازعة فيكون سبباً لتسكين الفتنة ، ولا يجحد أحدهما حقَّ صاحبه مخافة أن يخرج الكتاب وتشهد الشهود عليه بذلك فيفتضح في الناس .

والثالثة : التحرز عن العقود الفاسدة لأن المتعاملَيْن ربما لا يهتديان إلى الأسباب المفسدة للعقد ليتحرزا عنها فيحملهما الكاتب على ذلك إذا رجعا إليه ليكتب .

والرابعة : رفع الارتياب ، فقد يشتبه على المتعاملين إذا تطاول الزمان مقدار البدل ومقدار الأجل ، فإذا رجعا إلى الكتاب لا يبقى لواحد منهما ريبة ، وكذلك بعد موتهما تقع الريبة لوارث كل واحد منهما بناء على ما ظهر من عادة أكثر الناس في أنهم لا يؤدون الأمانة على وجهها ، فعند الرجوع إلى الكتاب لا تبقى الريبة بينهم ، فينبغي لكل أحد أن يصرف همته إلى تعلم ذلك » (١) .

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء فقال النووي ـ رحمه الله ـ : « ينبغي للإمام إذا هادن أن يكتب عقد الهدنة ويُشْهِد عليه ليعمل به من بعده » (٢) .

لغة الكتابة : اللغة هي وسيلة للتعبير عن الإرادة ، وكل ما يكون كذلك يصح به العقد ، ولذلك لا يشترط لصحة المعاهدة أن تكون بلغة محددة ، فإن الأمان وغيره

---

(١) « المبسوط » للسرخسي : ١٦٧/٣٠ ـ ١٦٨ .

وفي هذا يقول القاضي أبو بكر بن العربي موضحاً حكمة الأمر بكتابة الديون وتوثيقها : « ليستذكر به عند أجله ، لما يتوقع من الغفلة في المدة التي بين المعاملة وبين حلول الأجل ؛ فالنسيان موكل بالإنسان ، والشيطان ربما حمل على الإنكار ، والعوارض من موتٍ وغيره تطرأ ، فيشرع الكتاب والإشهاد » .

انظر : « أحكام القرآن » : ٢٤٧/١ .

(٢) « روضة الطالبين » للنووي : ٣٣٧/١٠ . وانظر : « الأم » للشافعي : ١٠٣/٤ ـ ١٠٤ و ١١٨ ، « المغني » لابن قدامة : ٦١٠/١٠ ـ ٦١١ ، « التعريف بالمصطلح الشريف » لابن فضل الله العمري ، ص (٢١١) .

يصح بأي لغة ولو لم تكن اللغة العربية ، ولم يحدد الشارع لذلك حداً ، وإن كانت تكره بغير العربية لغير حاجة ، كما يكره سائر أنواع الخطاب بغير العربية لغير حاجة ، فإن استخدام اللغة العربية في الخطاب والتعامل بين المسلمين هو أساس شخصيتهم وقوتهم ، وكلما كانت الأمة ذات مكانة كانت لغتها كذلك [١] . وفي الغالب كانت تكتب النسخة الأصلية من المعاهدة باللغة العربية ، وأما النسخة التي تعطى للنصارى فإنها تكون مسجلة عند كاتب عدل نصراني وهي مترجمة عن النسخة الأصلية بتلخيص كثير وبخاصة في المقدمة والخاتمة والشروط الإيجابية [٢] .

ولذلك يقول الإمام محمد بن الحسن : « إذا نادى المسلمون أهل الحرب بالأمان فهم آمنون جميعاً إذا سمعوا أصواتهم ، بأي لسان نادوهم به ، العربية والفارسية والرومية والقبطية في ذلك سواء . لحديث عمر بن الخطاب ﷺ ، فإنه كتب إلى جنوده بالعراق : « إنكم إذا قلتم : لا تخفْ ، أو مَتَرس ، فهو آمنٌ . فإن الله تعالى يعرف الألسنة » .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك فيقول : « والمعنى ما أشار إليه . فإن الأمان التزام الكفِّ عن التعرض لهم بالقتل والسبي حقّاً لله تعالى ، والله لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية .

ثمَّ فيما يرجع إلى المعاملات يعتبر حصول المقصود بالكلام من غير أن يختص ذلك بلغةٍ . وإنما اعتبر ذلك أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ في العبادات ، حيث لم

---

(١) انظر : « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ١٢/٢٩ ، « أعلام الموقعين عن رب العالمين » لابن قيم الجوزية : ٤/٢ ، « جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود » لشمس الدين محمد بن أحمد المنهاجي السيوطي : ١٢/١ ، « المعاهدات الدولية في الشريعة » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٣٥) .

(٢) انظر : « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (١٤٨) ، وهو ينقل عن دوما لاتيري في كتابه « العهود والقوانين التي بين الدول الإسلامية في أفريقية والدول الأوروبية » (باللغة الفرنسية) .

يجوّزوا التكبير والقراءة في الصلاة بالفارسية ، لأن تمام الابتلاء في وجوب مراعاة النص لفظاً ومعنىً . وهذا لا يوجد في المعاملات . وإذا كان الإيمان يصح بـأي لسـان كـان إذا حصل به ما هو المقصود ، وهو الإقرار والتصديق ، فالأمان أَوْلى » (١) .

الدقة والاحتياط في كتابة المعاهدات وتحريرهـا : ولأهميـة الكتابـة في المعـاهدات يشير الإمام محمد ـ رحمه الله ـ إلى أنه ينبغي أن تكتب المعاهدة على أدق الوجوه بأبين العبارات وأوضحها (٢) ، حيث قال :

« إذا توادع المسـلمون والمشـركون سـنين معلومـة ، فإنـه ينبغـي أن يكتبـوا بذلـك كتاباً .. المقصـود بـه التوثُّـق والاحتيـاط ، فينبغـي أن يكتـب علـى أحـوط الوجـوه ، ويتحرز فيه من طَعْن كل طاعن ، وإليه وقعت الإشارة في قولـه تعـالى : ﴿ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ﴾ (٣) . ومعلوم أن ما علمه الله يكون صواباً مجمعاً عليه ، فينبغي أن يكتب على وجه لا يكون لأحدٍ فيه طعن » (٤) .

---

(١) « السِّير الكبير بشرح السَّرْخَسِيّ » : ٢٨٣/١ ـ ٢٨٤ . وانظر : « الخراج » لأبي يوسف ص (٢٢٢ ـ ٢٢٣) .

وفي القانون الدولي الحديث تحرر المعاهدات بلغة واحدة سائدة بين الدولتين ، وتحرر من عدة صور تكتب كل منها باللغة السائدة في كل دولة من أطراف المعاهدة ، ويثير هذا خلافاً في شأن تفسير نصوصها يكون لكل منها قوة متساوية في التفسير ، أو أن هذه القوة تكون ثابتة لإحداها فقط .

انظر : « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، ص (١٦٠ ـ ١٦١) ، د. أبو هيف ، ص (٥٤٠ ـ ٥٤١) ، « المعاهدات » د. محمد حافظ غانم ، ص (٥٢) وما بعدها .

(٢) ونجد الإمام الشافعي أيضاً يولي كتابة الصلح أهميـة ويبـالغ في دقة الكتابة والشـروط ، انظر : « الأم » : ١١٨/٤ ـ ١١٩ ، « جواهر العقـود » : ١٢/١ ، وانظر : في كتابـات المعـاصرين : « الإسـلام عقيـدة وشريعة » للشيخ محمود شلتوت ص (٤٥٧) ، « فقه السنة » : ١٠١/٣ ، « العلاقات الدولية » د. وهبة الزحيلي ص (١٤١ ـ ١٤٢) ، « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (٣٩ ـ ٤١) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (٢٨٢) .

(٤) « السِّير الكبير » : ١٧٨١/٥ .

وقال في موضع آخر : « ينبغي أن يُكْتَب الكتابُ على وجه يكون حجة على الخصمين ، ولا يطعن فيه أحد من الطاعنين »[1] .

وقال : « الحاصل : أن الوثيقة إنما تكتب للاحتياط ، فينبغي أن يكتب على أحوط الوجوه ، وهو حكاية ما جرى ، فينبغي أن يكتب ما جرى بين الفريقين على أبلغ الوجوه »[2] .

كتابة الشروط : ولا بد في كتابة الوثيقة من كتابة الشروط وبيانها ، حيث قال الإمام محمد : « كل وثيقة فيها مقصود ، فلا بد من بيان المقصود »[3] .

وزاد ذلك بياناً فقال : « وينبغي للكاتب أن يكتب ابتداء على أشدّ ما يكون من الأشياء - يعني على أحوط الوجوه - فإن كره المسلمون من ذلك شيئاً أَلْقَوه من الكتاب ، لأن إلقاء ما يريدون إلقاءه أهون عليهم من زيادة ما يريدون زيادته ، ولعل أهل الحرب لا يقبلون إلا الأشدّ . فلهذا يكتب في الابتداء بهذه الصفة ، فإن قبلوا اليسير منه ألقى المسلمون منه ما أحبُّوا »[4] .

---

(١) نفسه ص (١٧٨٥) .

(٢) المرجع السابق : ١٧٩٥/٥ . وهذه المعاني السالفة أكّد عليها الإمام الرازي الجصّاص فقال : « والكتاب وإن لم يكن حتماً ، فإن سبيله إذا كتب أن يكتب على العدل والاحتياط والتوثّق من الأمور التي من أجلها يكتب الكتاب ، بأن يكون الشرط شرطاً صحيحاً جائزاً على ما توجبه الشريعة وتقتضيه ، وعليه التحرز من العبارات المحتملة للمعاني ، وتجنب الألفاظ المشتركة ، وتحري تحقيق المعاني بألفاظ مبينة خارجة عن حد الشركة ، والتحرز من خلاف الفقهاء ما أمكن ، حتى يحصل معنى الوثيقة والاحتياط المأمور بهما في الآية ... وإذا كان الكاتب جاهلاً بالحكم فلا يؤمن أن يكتب ما يفسد على المتعاقدين ما قصداه ويبطل ما تعاقداه » .

انظر : « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٨٤/١ .

(٣) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧٩٨/٥ .

(٤) المرجع نفسه .

ثـمَّ بيَّن مـا ينبغـي كتابتـه مـن هـذه الشـروط فقـال : « إن أراد المسـلمون أن يوادعوهم على ألاّ يردوا عليهم من خرج مسلماً ، كتب الكـاتب ذلـك عقيـب ذِكْـر الكفِّ عن القتال : وعلى أن من خرج من أهل مملكة فلان إلى دار الإسلام من رجـل أو امـرأة ، مسـلماً أو معـاهداً لم يكـن علـى الخليفـة ولا علـى أهـل الإسـلام ردّه على فـلان ..

ويكتب في وثيقة الموادعة بعوض : على أن يـؤدي فـلانٌ الملـكُ وأهـل مملكتـه إلى فلان الخليفة ـ في كل سنة ـ خراجاً معلوماً ، كـذا وكـذا دينـاراً ... فـإذا كـان المـال منجَّماً مؤجلاً ، فينبغي أن يبيّن في الكتاب عدد النجوم ومـدة الأجـل ، علـى مـا هـو الرسم في باب المداينات .

ثمَّ بيَّن ما يكتبـه مـن شـروط في وثيقـة الموادعـة للرسـل إذا أرادوا أن يدخلـوا دار الإسلام ، فهم آمنون وإن لم يستأمنوا ــ لكـن إن شـرط لهـم ذلـك وكتـب بـه وثيقـة فهـو أحـوط » [١] .

تحديد مدة سريان المعاهدة : ومما يتصل بكيفية الكتابة تحديد بداية سريان المعـاهدة ونهايتها ، لما يترتب على ذلك من آثار ، فلذلك اختار الإمام محمد أن يقـال في كتابـة المعاهدة : توادعوا كذا وكذا سنة ، أولها شهر كذا من سنة كذا ، وآخرها شهر كذا من سنة كذا .

وإنما يبدأ بذكر التاريخ [٢] لأن موجَب العقد الذي يجـري : حرمـةُ القتـال في مـدة

---

(١) انظر : « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٥/١٧٨٢ ـ ١٧٨٣ ، ١٧٩٨ .

(٢) الأصل في التاريخ الهجري مـا روي أن عمر بن الخطـاب ﷺ كتـب إلى عمالـه : إذا كتبتـم إليّ فـاذكروا التاريخ في الكتاب ـ ثمَّ جمع الصحابة رضوان الله عليهم وشاورهم في ابتداء مدة التاريخ ، فقال بعضهـم : يجعل من وقت مولد الرسول ﷺ ، فكأنه كره ذلك لما فيه من التشبه بالنصارى ، وقال بعضهم : يجعل من =

معلومة ، فلا بد من أن يكون أول تلك المدة وآخرها موجباً معلوماً ، وذلك يكون ببيان التاريخ .

ثمَّ يذكر التاريخ أيضاً في آخر الكتاب للتأكيد ، فليس المقصود إلا حرمة القتال ـ في معاهدات الهدنة والموادعة ـ في مدة معلومة ، وابتداؤها من وقت تمام الكتاب والإشهاد عليه ، فلو اكتفى بما ذكره في أول الكتاب ربما يدعي أحد الفريقين مضيّ مدة بين أول الكتاب والآخر يعارض . وقد يكون ذلك ، فلهذا ختم الكتاب بذكر التاريخ أيضاً [1] .

كيفية احتساب تاريخ المعاهدة : ومن الدقة البالغة في كتابة المعاهدة وتحريرها ما أشار إليه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ عن كيفية احتساب المدة في المعاهدات الموقتة ، حيث قال :

« لو قالوا : نصالحكم أو نوادعكم على أن نعطيكم كذا ، على أن تكفُّوا عنا شهراً ... فإن كان هذا في غرة الهلال ، فالمعتبر شهر بالهلال ، نقص أو لم ينقص . وإن كان في بعض الشهر فهذا على ثلاثين يوماً ، لأن الأهلَّة في الشهور أصل ،

=

حين قُبض رسول الله ﷺ فكأنه كره ذلك لما فيه من معنى المصيبة للمسلمين . فاتفقوا على أن جعلوا التاريخ من وقت هجرة رسول الله ﷺ ، لأن ظهور أعلام الدين وأمن المسلمين إنما كان من ذلك الوقت فجعلوا التاريخ من وقت الهجرة لهذا ، وجعلوه من أول السنة وهو شهر محرم .

انظر : « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١٧٨٤/٥ ، « تاريخ الطبري » : ٣٨٩/٢ ـ ٣٩٢ ، « الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ » للسخاوي ص (٥٠٦ ـ ٥١٧) ضمن كتاب « علم التاريخ عند العرب » تأليف روزنتال ـ ترجمة د. صالح أحمد العلي ، « الطبقات السَّنِيَّة في تراجم الحنفية » لتقي الدين التميمي : ١٢/١ ، « الأوائل » لأبي هلال العسكري ، ص (١٢٢ ـ ١٢٣) ، « تلقيح فهوم أهل الأثر » لابن الجوزي ص (٧) ، « صبح الأعشى » للقلقشندي : ٢٤٠/٦ ـ ٢٤٢ .

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيِّ : ١٧٨٢/٥ ـ ١٧٨٤ .

والأيام بدل عنه ، قال رسول الله ﷺ : « **صوموا لرؤيته وأفطِروا لرؤيته ، فإن غُمَّ عليكم فأكمِلوا شعبان ثلاثين يوماً** »[1] ، والمصير إلى البدل عند فوات الأصل لا مع قيامه .

وإن كانوا صالحوهم على سنة مستقبلة ؛ فإن كان ذلك عند غرة الهلال فهو على اثني عشر شهراً ، قال الله تعالى : ﴿ **إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ** ﴾[2] ، وإن كان ذلك في بعض الشهر ؛ فإنه يعتبر أحد عشر شهراً بالأهلَّة وشهر بالأيام ، فينظر إلى مابقي من أيام هذا الشهر ثُمَّ يحسب من الشهر الثالث عشر ثلاثين يوماً بهذه الأيام[3] .

أجزاء المعاهدة : وحتى إن كل أجزاء المعاهدة ـ كما يعرفها **القانون الدولي الحديث** ـ تطرق إليها فقهاء المسلمين من حيث انقسامها إلى الديباجة أو المقدمة ، وأطراف المعاهدة ومستندات إبرامها (أوراق التفويض) ، وأحكام المعاهدة والقواعد التي تم الاتفاق عليها ، وأخيراً الخاتمة التي تتضمن العديد من الأمور ، منها تاريخ المعاهدة والإشهاد عليها ...[4] .

ويشير الإمام محمد ـ رحمه الله ـ إلى ما يكتب في المعاهدات مما يندرج تحت تلك

---

(١) أخرجه البخاري في الصوم ، باب إذا رأيتم الهلال فصوموا : ١١٩/٤ ، ومسلم في باب وجوب صوم رمضان : ٧٦٢/٢ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٣٦) .

(٣) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧١٣/٥ ـ ١٧١٤ . وهذا أيضاً قول أبي يوسف ، خلافاً لقول أبي حنيفة حيث يعتبر الشهور كلها بالأيام .

(٤) انظر : « قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٣٨٨) ، « المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية » د. أحمد أبو الوفا ص (٤٣) ، « القانون الدولي العام » ، د. العناني ، ص (٩٦ ـ ٩٨) .

الأقسام والأجزاء في جسم المعاهدة ، وهو : « هذا ما توادع عليه الخليفة فلان ومن معه من المؤمنين ، وفلانٌ ومن معه من أهل مملكته [1] ؛ فإن النبي ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية ، فأمر علياً أن يكتب بعد البسملة : هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله ، واعترض سهيل بن عمرو فأمر النبي ﷺ علياً فكتب : هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبدالله وسهيل بن عمرو على أهل مكة . وأملى عليه الكتاب إلى آخره .

- توادعو كذا وكذا سنة من سنة كذا وآخرها شهر كذا من سنة كذا ..

- وجعل كل فريق منهم لصاحبه - بالوفاء بجميع ما في هذا الكتاب : عَهْدَ الله تعالى وميثاقَه وذمة الله وذمة رسوله وذمة المسيح عيسى ابن مريم [2] ...

- وإن كانت الموادعة بعوض ، يزيد فيها ذكر البدل على وجه لا يبقى فيه منازعة - كما تقدم آنفاً في كتابة الشروط -

- ثمَّ يختم الكتاب بذكر التاريخ للتأكيد [3] .

---

(1) واختار أبو زيد البغدادي - من فقهاء الحنفية - أن يكتب : هذا كتاب فيه ذكر ما توادع عليه فلان .. ليكون صادقاً حقيقة ، فإن « هذا » إشارة إلى البياض ، والبياض لا يكون ما توادع عليه ، بل يكون فيه ذكر ما توادع عليه . ولكن ما اختاره محمد بن الحسن - رحمه الله - موافق لكتاب رسول الله ﷺ في هذا الباب وفي غيره من كتبه عليه الصلاة والسلام . انظر : « المبسوط » : ١٦٨/٣٠ - ١٧٩ .

(2) وهذا اللفظ إنما ذكره ، لإنه إنما بنى على ما كان حال الخليفة في وقته ، وإنما كانوا يقاتلون الروم في ذلك الوقت ، وأعظم الألفاظ في باب التزام العهد عندهم هو هذا اللفظ ... والمراد تأكيد الموادعة بالقسم بعبارات مختلفة .

انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٧٨٣/٥ و ١٧٩٨ ، « المبسوط » : ٨/١٠ .

(3) « السِّير الكبير » : ١٧٨٧/٥ .

ـ ثمَّ يثبت أسماء الشهود ، فقد أشهد النبي ﷺ في صلح خيبر لما أعطى الأمان المشروط لكنانة وربيعة ابنَيْ أبي الحُقَيْق ... أشهد عليهما أبا بكر وعمروعليّاً والزبير وعشرة من يهود [(١)] .

وأشهد على صلح الحديبية رجالاً من المسلمين ورجالاً من المشركين أيضاً : أبا بكر ، وعمر بن الخطاب ، وعبدالرحمن بن عوف ، وعبدا لله بن سهيل بن عمرو ، وسعد بن أبي وقاص ، ومحمد بن مسلمة ، ومن المشركين : مكرز بن حفص [(٢)] .
وأشهد على كتابه لأهل نجران شهوداً أيضاً [(٣)] .

ـ وفي آخر الكتاب يوقع المتعاقدون على المعاهدات أو الصلح ، وكان هذا معروفاً ومستقراً منذ عهد النبي ﷺ ، فقد تقدم في مراوضة النبي ﷺ لعيينة بن حصن أن الصلح لم يكتمل لأنه لم يكن إلا المراوضة ، ولم يكتب الكتاب ولم تقع عزيمة الصلح [(٤)] . فمعنى هذا أن التوقيع على المعاهدة يعطيها شهادة الميلاد المعتمدة .

ـ ويختم الكتاب أو المعاهدة بخاتم المتعاقدين ، وقد أشار إلى هذا الإمام محمد فقال : « ولو كتب الأمير كتاباً إلى أمير الحصن يخبره بما جرى وختمه بخاتمه ... فأهل الحصن على أمانهم » [(٥)] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١/٢٨٠ و ٤٦٨ . وفي موضع آخر يذكر الإمام محمد من تقبل شهادته ومن لا تقبل ، حيث لا تقبل شهادة الكافر على المسلم انظر : ٥/١٨١١ . وراجع « الأم » للشافعي : ٤/١١٨ ـ ١١٩ .

(٢) انظر : « طبقات ابن سعد » ٢/٩٧ ، « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ١/٢٩٨ .

(٣) « الأصل » للإمام محمد بن الحسن ـ كتاب السِّير ـ ص (٢٦٧) وانظر بالتفصيل : « مجموعة الوثائق السياسية » د. حميد الله ص (١٧٥ ـ ١٧٦) .

(٤) انظر فيما سبق ص (٦٤٥) وراجع : « فتح القدير » لابن الهمام : ٥/٢٩٦ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ص (٧٥) .

(٥) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢/٤٦٨ .

ويؤيد هذا : ما رواه أنس بن مالك ﷺ أن نبي الله ﷺ أراد أن يكتب إلى رهط - أو أُناس - من الأعاجم فقيل له : إنهم لا يقبلون كتاباً إلا عليه خاتم ، فاتخذ النبي ﷺ خاتماً من فضة نقشُه : محمد رسول الله (1) .

وفي القانون الدولي الحديث لا يمتنع أن تكون المعاهدة شفوية ، ولكن استقر العمل على تحرير المعاهدات وكتابتها حتى يمكن عرضها على السلطات المختصة لإقرارها ، فأصبح هذا شرطاً تقليدياً تواتر عليه العرف الدولي . وبعضهم لا يجعلها معاهدة إلا إذا كانت مكتوبة (2) .

٣ً - التصديق :

يمثّل التصديق على المعاهدة المرحلة النهائية لارتباط الدولة بها على الصعيد الدولي . وهو في القانون الدولي الحديث إجراء يقصد به الحصول على إقرار السلطات المختصة في داخل الدولة للمعاهدة التي تم التوقيع عليها (3) .

فالمعاهدة كي تكون ملزمة يجب أن تكون قد اكتملت كلُّ مراحل إبرامها ، ومعنى

---

(1) أخرجه البخاري في اللباس ، باب نقش الخاتم : ٣٢٣/١٠ وفي مواضع أخرى .

(2) انظر بالتفصيل : « القانون الدولي العام » د. أبو هيف ص (٥٣٧) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٤٠٩) ، د. حامد سلطان ص (١٦٠ ــ ١٦١) ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » للمستشار علي منصور ص (٣٧١) ، « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٤٨٢) ، وله أيضاً : « أحكام المعاهدات ، ص (٦٦) .

(3) انظر : « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (٤٣ - ٤٤) ، « القانون الدولي » د. حامد سلطان ص (١٦٤) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٤١٥) ، د. محمد حافظ غانم ص (٥٧٠) ، حسني جابر ص (٩٩ - ٢٠٠) ، د. محمد عزيز شكري ، ص (٣٨٦ ــ ٣٨٧) ، د. عبدالعزيز سرحان ، ص (١٦٨) ، د. إبراهيم العناني ، ص (١٠١ - ١١٣) .

ذلك أنه قبل المرحلة النهائية يجوز لأي طرف الرجوع فيها [1] . وهذا ما حدث حينما همَّ الرسول ﷺ بعقد الصلح بينه وبين غطفان باعطائها ثلث ثمار المدينة ، فجرى بينه وبينهم الصلح حتى كتبوا الكتاب ـ كما في إحدى الروايات ـ ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح ، إلا المراوضة في ذلك ، ولما استشار النبي ﷺ الأنصار وكان رأيهم ألاَّ يفعلوا ، قال رسول الله ﷺ : لسيد الأنصار سعد بن معاذ : فأنت وذاك . فتناول سعد الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ، ثمَّ قال : ليجهدوا علينا [2] .

ويشير الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ إلى أن **الأصل أن الإمام إذا عقد المعاهدة بنفسه أو عقدها أمير الجند ، فإنها لا تحتاج إلى تصديق** ، لأن التأمير يقتضي أن يكون فعل الأمير كفعل المأمور ، والمؤمِّر هو الخليفة نفسه .

وإذا كان الخليفة لم يأمر الأمير بشيء من ذلك ، فعقد معاهدة الذمة لقوم من المشركين ، فيصح هذا العقد منه ؛ لأن الخليفة لما فوَّض إليه أمر الحرب صار مفوَّضاً إليه ما كان من أسبابه وتوابعه وما هو متعلق به .. والدعاء إلى الذمة من توابع الحرب فيصير مفوَّضاً إلى الأمير .

وكذلك لو بعث أمير الجند قائداً من قوَّاده فدعاهم إلى مثل هذا فأجابوه ، كان في ذلك بمنزلة الأمير الأعظم ، لأن الأمير أقام قائده مقام نفسه في أمر الحرب ، وهذا من توابع الحرب ، فإذا دعاهم إلى الذمة وعقدها لهم جاز ذلك [3] .

وهذه القاعدة العامة يرد عليها بعض الاستثناءات التي تتطلب تصديق الخليفة أو الإمام على المعاهدة ، كأن يقوم أمير الجند ـ مثلاً ـ بعقد صلح مع المشركين وقد نهاه

---

(١) انظر : « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (٤٤) .

(٢) تقدم تخريج القصة فيما سبق ص (٦٤٥) .

(٣) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢١٨٠/٥ .

الخليفة عن ذلك : لم يجز له ما صنع من ذلك حتى يكون الخليفة هو الذي يقطع ذلك ؛ لأنَّا إنما جعلناه مأذوناً بالصلح .. على وجه الدلالة ، فإذا جاء النهي مفصحاً به كان الحكم للأفصح لا للدلالة ، إلا أن يكون الخليفة هو الذي يقطع ذلك فيما بينه وبينهم .

فإن رضوا ما صنع الخليفة وإلا أُبلغوا مأمنهم إن أبى الخليفة أن يجيز ما رضوا به من مقاطعة الأمير ، لأن مقاطعة الأمير وإن لم تجز فتلك مقاطعة تضمنت أماناً لهم ، فإذا لم يرضوا بمقاطعة الخليفة كان إخفاراً للذمة ونقضاً للعهد [(١)] ...

ويعرض الإمام محمد ـ رحمه الله ـ لكثير من الأمثلة في الموادعة التي تحتاج إلى تصديق الإمام وموافقته فيقول : « لو أن مسلماً وادع أهل الحرب سنة على ألف دينار جازت موادعته ، ولم يحلّ للمسلمين أن يغزوهم ، وإن قتلوا واحداً منهم غرموا ديته ، لأن أمان الواحد من المسلمين بمنزلة أمان جماعتهم . وإن لم يعلم الإمام بذلك حتى مضت سنة أمضى موادعته وأخذ المال فجعله في بيت المال ، لأن المنفعة متعينة في إمضاء الموادعة بعد مضي المدة ... وإن علم بموادعته قبل مضي المدة فإنه ينظر في ذلك فإن كانت المصلحة في إمضاء تلك الموادعة أمضاها وأخذ المال فجعله في بيت المال .. وإن رأى المصلحة في إبطالها ردَّ المال إليهم ثمَّ نبذ إليهم وقاتلهم » [(٢)] .

وفي عقد الأمان بغير إذن الإمام يقول : إذا حاصر المسلمون حصناً فليس ينبغي لأحد منهم أن يؤمِّن أهل الحصن ولا أحداً منهم إلا بإذن الإمام ... فلا ينبغي أن يعقد عقداً يلزم الأمير طاعته في ذلك إلا برضاه ، ولأن ما يكون مرجعه إلى عامة المسلمين

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٥/٢١٨١ ـ ٢١٨٢ ، وانظر : « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (٤٧) .

(٢) « السِّير الكبير » : ٢/٥٨٢ ـ ٥٨٣ .

في النفع والضرر فالإمام هو المنصوب للنظر في ذلك ، فالافتيات عليه في ذلك يرجع إلى الاستخفاف بالإمام ، ولا ينبغي للرعية أن يقدموا على ما فيه استخفاف بالإمام .

فإن فعل ذلك فهو جائز .. وعلى الإمام أن يكفّ عن قتالهم حتى ينبذ إليهم بعدما يردّهم إلى مأمنهم . وإن رأى أن يؤدِّب الذي آمنهم فعل ، لأنه أساء الأدب حين فعل ما يرجع إلى الاستخفاف بالإمام ، ولو لم يؤدِّبه احترأ غيره على مثله ، وذلك يقدح في السياسة وتدبير الإمارة [1] .

كما أن السلطات قد لا تصدِّق على معاهدة لوجود تجاوز أو شرط مخالف للشريعة لأنه شرط باطل ، يتعذر الوفاء به شرعاً ، وما يتعذر الوفاء به شرعاً لا يجوز إعطاء العهد عليه . وتقدم أمثلة على ذلك في الشروط في المعاهدات بما يغني عن إعادتها هنا [2] .

ويرى بعض المعاصرين أن التصديق ليس سلطة تقديرية للدولة في النظرية الإسلامية ، بل إن الدولة عليها أن تقوم بالتصديق ما لم يقم لديها سبب جديّ مقبول يمنعها من ذلك . ويرتب على ذلك آثاراً في فساد المعاهدة وعدم الالتزام بها ، لأنها لم تتم عن طريق الشورى كمظهر من مظاهر التصديق ، وهي إجراء لازم لإبرامها في نظره .

ومن السوابق التي استشهد بها لرأيه في ذلك : الوفاق الذي تمَّ بين رسول الله ﷺ وبين غطفان في غزوة الخندق [3] .

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٥٧٦/٢ و ٥٨٢ .

(٢) « السِّير الكبير » : ٢٩٨/١ ، ١٧٥٣/٥ ، ١٧٨٨ ، وراجع فيما سبق ص (٦٨٨) .

(٣) انظر : « أحكام المعاهدات في الشريعة » د. الغنيمي ص (٧١ ـ ٧٣) وله أيضاً : « قانون السلام في الإسلام » ص (٤٨٧ ـ ٤٩٦) . وقارن بـ « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٣٨٩) .

إلا أن هذا الدليل لا يدل على وجوب التصديق ، ليس لأن المعاهدة لم تتم ، وأننا لسنا أمام معاهدة ، لأنها لم يوقّع عليها الشهود و لم تقع عزيمة الصلح . ولكن لأن الشورى لا ينطبق عليها معنى التصديق حقيقة ؛ إذ لا نستجيز أن نقول إن ذلك تصديق ، لأن التصديق هو إقرار السلطات المختصة للمعاهدة التي تم التوقيع عليها . ومَنْ ذا الذي يزعم لنفسه أو لغيره أن يقرَّ ما فعل رسول الله ﷺ ؟ بل إن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الذي يُرْجَعُ إليه في ذلك . وكلّ ما في الأمر أن النبي ﷺ رأى القوة في الأنصار ، وعندئذ رأى أنه لا مصلحة في إمضاء الصلح فلم يستكمل إجراءاته وقد كان في مرحلة المفاوضة ولم تقع عزيمة الصلح كما جاء في الرواية السابقة . والله أعلم .

٤ً . تبادل التّصديقات :

المصادقة أو تبادل التصديقات عملية تقتضي التفاعل من الجانبين ، فبعد تمام التصديق لا بدَّ للدول المتعاقدة من تبادل التصديقات فيما بينها حتى يكون كل منها على علم بأن الطرف الآخر قد انتهى من ذلك الإجراء الضروري الذي يمثل رضا كل منهما رسمياً بالمعاهدة [١] .

وهذا وإن لم يكن شرطاً لصحة المعاهدة في الشريعة الإسلامية ، ما لم يكن ذلك شرطاً جعلياً يشترطه أحد الطرفين ويرضى به الطرف الآخر ، فإنه ليس إجراء غريباً عن المعاهدة في الشريعة ، وليس سبقاً سبق إليه **القانون الدولي الحديث** ، فالإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ يشير إلى هذه المرحلة من مراحل إبرام المعاهدة فيقول :

« إذا توادع المسلمون والمشركون سنين معلومة ، فإنه ينبغي لهم أن يكتبوا بذلك

---

(١) انظر : « القانون الدولي » د. حسني جابر ص (١٩٤) ، وراجع د. محمود سامي جنينة ص (٤١٩) ، د. أبو هيف ص (٥٥٢) ، د. الشافعي محمد بشير ، ص (٣٥٣ ـ ٣٥٧) ، د. العناني ، ص (١١٦) .

كتاباً ... والأصل فيه : حديث رسول الله ﷺ ، فإنه صالح أهل مكة عام الحديبية .. وأمر بأن يكتب بذلك نسختان ، إحداهما تكون عند رسول الله ﷺ والأخرى عند أهل مكة [1] .. لأن كل واحد من الفريقين يحتاج إلى نسخة تكون في يده حتى إذا نازعه الفريق الآخر في شرطٍ رجع إلى ما في يده واحتج به على الفريق الآخر ، فالمقصود به التوثُّق والاحتياط » [2] .

وجرى العمل فيما إذا عقدت معاهدة بين المسلمين وغيرهم أن يتبادلوا النسخ المسجلة ويذكر ذلك في المعاهدة [3] .

٥ً ـ النفاذ :

يبدأ نفاذ المعاهدة في القانون الحديث بحسب ما تنص على ذلك [4] . وفي الشريعة الإسلامية : إذا انعقد العقد صحيحاً ترتبت عليه آثاره ولم تتخلف عنه إذا كان من باشره أهلاً لمباشرته شرعاً ، لأن العقود أسباب للأحكام ، جعلها الله تعالى مثبتة للحكم عند وجودها [5] .

---

(١) أخرج ابن سعد القصة وفيها : « وكتب عليٌّ صدر هذا الكتاب فكان هذا عند رسول الله ﷺ وكانت نسخته عند سهيل بن عمرو . » . انظر : « الطبقات الكبرى » : ٩٧/٢ . وفي رواية المقريزي : « وكتب عليٌّ صدر الكتاب ، فقال سهيل : يكون عندي . وقال رسول الله ﷺ : بل عندي . ثمَّ كتب له نسخةً ، وأخذ رسول الله ﷺ الكتاب الأول ، وأخذ سهيل نسخته .. » انظر : « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ٢٩٨/١ .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧٨٠/٥ ـ ١٧٨١ . وراجع « قانون السلام » للغنيمي (٤٩٠ ـ ٤٩١) .

(٣) انظر : « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (١٤٨) .

(٤) انظر : « القانون الدولي » د. حسني جابر ، ص (١٩٥) د. أبو هيف ، ص (٥٦٨) ، د. العناني ، ص (١٢٩) وما بعدها .

(٥) انظر : « المستصفى » للغزالي : ٩٣/١ ـ ٩٤ ، « الموافقات » للشاطبي : ١٤٣/١ ، « كشف الاسرار » للبخاري : ١٧١/٤ .

قال السَّرْخَسِيّ : العقد لا ينعقد شرعاً إلا موجباً حكمه ، لأن الأسباب الشرعية تطلب أحكامها ، فإذا كانت خالية عن الحكم تكون لغواً . ولكن الحكم يتصل بها تارة ، ويتأخر أخرى [1] .

وإذا لم يكن العقد منجَّزاً في الحال كان محتملاً للإضافة إلى المستقبل [2] ، وعندئذ يبدأ نفاذه من ذلك الوقت .

وتقدم آنفاً ما أشار إليه الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ في تحديد سريان المعاهدة وبداية نفاذها حيث قال :

« ينبغي أن يكتبوا بذلك كتاباً فيه .. توادعوا كذا وكذا سنة أولها شهر كذا من سنة كذا ، وآخرها شهر كذا من سنة كذا ، لأن موجب العقد الذي يجري حرمة القتال في مدة معلومة ، فلا بد من أن يكون أول تلك المدة وآخرها موجَباً معلوماً وذلك ببيان التاريخ » [3] .

وفي **القانون الدولي الحديث** تمر المعاهدة بمراحل كي تدخل حيز التطبيق ، ويذكر بعضهم تلك المراحل السابقة بتمامها ، ويقتصر بعضهم على عدد أقلّ منها . ولا يعني هذا أن كل مرحلة من هذه المراحل في الشريعة الإسلامية تتفق تماماً في حقيقتها مع ما في القانون [4] .

---

(١) « المبسوط » للسرخسي : ٢٤/١٣ ، وراجع « أصول السَّرْخَسِيّ » : ٣١٠/٢ .

(٢) هناك عقود بطبيعتها لا تنعقد إلا مضافة للمستقبل كالوصية ، وعقود لا تنعقد إلا ناجزة غير مضافة كالزواج والبيع والصلح على مال ، وعقود ناجزة فور تحقق صيغتها ويصح أن تضاف إلى مستقبل محدد تكون فيه آثارها . انظر : « الفتاوى الهندية » : ٣٩٦/٤ ، « تبيين الحقائق » : ١٣٤/٤ ، « فتح القدير » : ٢١٨/٥ ، « جامع الفصولين » ٧/٢ وما بعدها ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ٣٧٠/١ ـ ٣٧٨ ، « الأموال ونظرية العقد » د. محمد يوسف موسى ، ص (٤٤٨ ـ ٤٥٤) .

(٣) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧٨٢/٥ .

(٤) انظر بالتفصيل : « القانون الدولي العام » د. حسني جابر ، ص (١٩٣ ـ ١٩٨) ، « مبادئ القانون =

المطلب الرابع

التحفظ على المعاهدات

لا نجد في كتب الفقه الإسلامي هـذه المسألة بهذا العنوان وهـو « التحفـظ على المعاهدات » [1] ، وإنما يعقد الفقهاء فصلاً أو مبحثاً للشروط في العقـد ، وهـي الـتي يسمونها « الشروط الجعلية » [2] يتناولون فيها بالتفصيل ما يصـح تعليقـه مـن العقـود على الشرط وما لا يصح تعليقه ، وما يترتب على هـذه الشـروط مـن آثـار في صحـة العقد ، كما يعقدون باباً للخيارات في العقود وآثارها في جعل العقد جـائزاً غير لازم للطرفين . وهذا ما يبحثه القانونيون تحت عنوان التحفظ [3] .

=

الدولي » د. محمد حافظ غانم ، ص (٥٦٨ ـ ٥٧٣) ، د. أبو هيف ، ص (٥٤١ ـ ٥٥٢) ، « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (٣٧١ ـ ٣٨٢) ، « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، ص (١٥٨ ـ ١٧٢) ، « المدخل إلى القانون الدولي » د. محمد عزيز شكري ، ص (٣٨٣ ـ ٣٩٠) ، « مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة » د. عبدالعظيم الجنزوري ، الكتاب الأول ، ص (٤١٥) وما بعدها .

(١) التحفظ في اللغة : هو قلة الغفلة في الأمور والكلام ، والتيقظ أو التحرز والتوقي من السَّقْطة ، فكأن المتحفظ على حذر من السقوط . انظر « لسان العرب » : ٤٤١/٧ ، « أساس البلاغة » : ١٨٤/١ .

وهو عند علماء **القانون الدولي** : إعلان من جانب واحد أياً كانت صيغته أو تسميته ، يصدر عن الدولة عند توقيعها أو تصديقها أو قبولها أو موافقتها أو انضمامها إلى معاهدةٍ ما ، وتهدف به استبعاد أو تعديل الأثر القانوني لأحكام معينة في المعاهدة من حيث سريانها على هذه الدولة .

انظر : المادة ١/٢ من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات في كتاب الدكتور عبدالعزيز سرحان ص (٢٢٧) ، وراجع : د. محمد حافظ غانم ، ص (٨٠) ، « الغنيمي الوسيط في قانون السلام » ، ص (١٨٥) ، « قواعد العلاقات الدولية » ص (٣٨٣) وما بعدها ، « التحفظ على المعاهدات الدولية » د. عبدالغني محمود ص (٢) وما بعدها ، د. الشافعي بشير ، ص (٣٥٧) ، د. العناني ، ص (١٢٤) وما بعدها .

(٢) انظر فيما سبق ص (٤٩٣) ، تعليق (١) للتفريق بين الشروط الشرعية والشروط الجعلية .

(٣) ويستقي الباحثون المعاصرون أحكام التحفظ في الشريعة من أحكام الشروط ، وأحكام الخيارات في

=

وقد عقد الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ باباً مطوَّلاً في « السير الكبير » بعنوان « الشروط في الموادعة وغيرها » [1] ، أبان فيه عما ينبغي اشتراطه في المعاهدات وما يجب الوفاء به ، وما لا يصح إعطاء العهد أو عقد المعاهدة عليه ، فأقام بذلك نظريته فيما نسميه اليوم بالتحفظ على المعاهدات .

والشرط الذي يقترن بالعقد ، يقسم ـ عند الإمام محمد وعند شيخيه أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهم الله ـ إلى شرط صحيح ، وشرط فاسد ، وشرط باطل .

فالشرط الصحيح : ما كان من مقتضى العقد ، أو مؤكداً لمقتضاه ، أو مقرراً له ، أو ثبتت صحته شرعاً ، أو جرى به العرف . وهذا الشرط إن اقترن بالعقد كان العقد صحيحاً ، والشرط صحيحاً لازماً يجب الوفاء به .

والشرط الباطل : ما ليس موافقاً لمقتضى العقد ولا مؤكداً له ، أو لم يرد به نصٌّ شرعي ، ولم يكن متعارفاً عليه ، وليس فيه نفع لأحد المتعاقدين ولا لغيرهما . كمن يبيع سيارة ويشترط على المشتري ألاّ يستعملها ، فهذا الشرط باطل ، ولذلك يلغى الشرط ولا يؤثر في العقد بفساد أو بطلان ، سواء في عقود المعاوضات وغيرها .

والشرط الفاسد : ما لم يكن من مقتضى العقد ولا مؤكداً لمقتضاه ولا جرى به العرف ولا ورد به النص ، وكان فيه منفعة لأحد المتعاقدين لا يقابلها شيء في العقد للطرف الآخر . وهذا النوع من الشروط ؛ إن اقترن بعقد من عقود المعاوضات المالية

=

العقود . انظر : « التحفظ على المعاهدات الدولية » د. عبدالغني محمود ، ص (١٧) وما بعدها ، « قانون السلام في الإسلام » ص (٥٢٢) وما بعدها « أحكام المعاهدات الدولية » د. الغنيمي ص (١٠١) وما بعدها ، « قواعد العلاقات الدولية » ص (٣٩٣) ، « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (٨٩) وما بعدها .

(١) انظر : « السِّير الكبير بشرح السَّرْخَسِيّ » : ١٧٨٠/٥ وما بعدها .

أفسده ، وإن اقترن بغيرها لم يؤثر فيها فيكون العقد صحيحاً والشرط فاسداً لا أثر له [1] .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفقهاء قد اختلفت أنظارهم في حرية المتعاقدين في اشتراط هذه الشروط في العقد بين موسِّع فيها ومضيّق ، وكان أوسعهم في ذلك الحنابلة ، وأكثرهم تضييقاً ومنعاً للشروط الظاهرية [2] .

وعقد الموادعة ـ عند الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ ليس من عقود المعاوضات المالية [3] ، ولذلك إذا اقترن بها شرط من الشروط الفاسدة فإنه لا يؤثر فيها ، فيكون الشرط باطلاً والمعاهدة صحيحة .

---

(١) انظر : « كتاب الأصل » للإمام محمد بن الحسن : ٩٧/٥ وما بعدها ، « المبسوط » للسرخسي : ١٣/١٣ وما بعدها ، « فتح القدير » لابن الهمام : ٢١٥/٥ ـ ٢١٦ ، « تبيين الحقائق » للزيلعي : ٥٧/٤ ـ ٥٩ و ١٣١ ـ ١٣٤ ، « حاشية ابن عابدين » : ٨٤/٥ ـ ٨٨ ، « جامع الفصولين » لابن قاضي سماونة : ٤/٢ وما بعدها ، « البحر الرائق » : ١٩٤/٦ وما بعدها ، « الفتاوى الهندية » : ٣٩٦/٤ ، « الملكية ونظرية العقد » لأبي زهرة ، ص (٢٧٦ ـ ٢٧٩) ، « الأموال ونظرية العقد » د. محمد يوسف موسى ، ص (٤٢٢ ـ ٤٢٥) .

(٢) راجع بالتفصيل آراء المذاهب في « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٢٢/٢ ، « بداية المجتهد » : ١٦١/٢ ـ ١٦٤ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٦٥/٣ وما بعدها ، « الخرشي على مختصر خليل » : ١٧٥/٣ وما بعدها ، « شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب » للمنجور ، ص (٣١٣) وما بعدها عند المالكية ، وراجع في مذهب الشافعية : « المجموع شرح المهذب » : ٤٠٤/٩ ـ ٤٢٠ ، « روضة الطالبين » : ٤٠٣/٣ ـ ٤١٠ ، « مغني المحتاج » : ٣٣/٢ ـ ٣٦ . وعند الحنابلة : « المغني » و « الشرح الكبير » : ٣٠٩/٤ ـ ٣١٢ ، ٥١٧/١٠ ـ ٥١٩ ، « كشاف القناع » : ١٧٧/٣ ـ ١٨٤ ، وعند الظاهرية : « المحلى » لابن حزم : ٤١٢/٨ ـ ٤٢٠ . وانظر : « الملكية ونظرية العقد » لأبي زهرة ص (٢٧٢ ـ ٢٨٣) ، « الأموال ونظرية العقد » د. محمد يوسف موسى ، ص (٤١٠ ـ ٤٣٣) ، « الشرط في العقد » د. حسن الشاذلي ، ص (١٧٧) وما بعدها .

(٣) ونصَّ على هذا أيضاً فقهاء الشافعية ، فقال الزركشي في « المنثور في القواعد » : ٤٠٢/٢ وهو يصنف العقود : « عقد غير مالي من الطرفين ، كما في عقد الهدنة ، إذ المعقود عليه في الطرفين كفُّ كل منهما عن الآخر ، بين المسلمين وأهل الحرب » .

ولكنها تصير عقد معاوضة عند التصريح بالعوض المالي [1] ، وقد تقدم آنفاً أن **الشروط الفاسدة تؤثر في عقود المعاوضات المالية عند الإمام محمد ، فتجعلها فاسدة** ، إلا أنه في بعض الأحيان لا يجعل الشرط الفاسد أو الذي فيه نوع جهالة مؤثراً على الموادعة فهو يكتفي في العوض المالي في المعاهدة ببيان الجنس والنوع ، لأن المال الذي يلتزمونه فيها عوض عما ليس بمال ، ومثله مبنيٌّ على التوسُّع فتجوز معه الموادعة [2] .

وحتى يلتحق الشرط في العقد ويكون مؤثراً فيه لا بدَّ أن يكون مقارناً للعقد فالشرط لا يصح ولا يثبت حكمه إلا موصولاً بالكلام من غير فصل [3] . وعلى هذا فالشرط الفاسد لو شرط بعد العقد لا يلتحق به على الأصح ، وهذا رأي الإمام محمد وإحدى الروايتين عن الإمام أبي حنيفة [4] ، وبنحو هذا قال الشافعية والحنابلة فعندهم يعتبر لترتب الحكم على الشرط مقارنته للعقد ، وزمن الخيار كحال العقد في الحكم .

---

(١) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢/٥٨٤ ـ ٥٨٥ .

(٢) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٥/١٧٨٧ . وما ذهب إليه الإمام محمد في هذا هو ما ذهب إليه فيما بعد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حيث عرض لأثر الغرر والجهالة على العقود عند الفقهاء ونقل نصوصاً من السنة النبوية ونقولاً كثيرة عن الفقهاء في ذلك ، ثمَّ قال فيما نحن بصدده هنا : فظهر بهذه النصوص أن العوض عما ليس بمال ـ كالصَّداق والكتابة .. والجزية والصلح مع أهل الحرب ـ ليس بواجبٍ أن يُعْلَم كما يعلم الثمن والأجرة ، ولا يقاس على بيع الغرر كل عقد على غرر ، لأن الأموال إما أنها لا تجب في هذه العقود ، أو ليست هي المقصود الأعظم منها .. فإيجاب التحديد في ذلك فيه من العسر والحرج المنفي شرعاً ما يزيد على ضرر ترك تحديده .

انظر : « القواعد النورانية الفقهية » لابن تيمية ، ص (١٣٧) ، تحقيق محمد حامد الفقي . وراجع « الفروق » للقرافي : ١/١٥٠ ـ ١٥١ .

(٣) « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٢١٤ .

(٤) قال الإمام أبو زيد الدَّبُوسيّ : الأصل عند أبي يوسف أن الشروط المتعلقة بالعقد بعد العقد كالموجود لدى العقد ، وعند أبي حنيفة ومحمد : لا يجعل كالموجود . انظر : « تأسيس النظر » للدبوسي ، ص (٤٣) .

أما إن كان الشـرط الفاسـد قبـل العقـد وبـني العقـد عليـه فإنـه يؤثـر علـى العقـد عند الحنفية [1] .

وبعد هذا التقسيم للشروط ومدى اعتبارها ، نضرب **بعض الأمثلة التي تبيّـن رأي الإمام محمد ـ رحمه الله :**

ففي الشروط الصحيحة التي يجب الوفاء بها ، لأنها موافقة لحكم الشـرع ، قـال في « باب الشروط في الموادعـة وغيرهـا » عـن الحربيـين الذيـن يدخلـون دار الإسـلام بأمان : « فإن شرطوا في أمان الرسل ألا يأخذ عاشر المسلمين منهم شيئاً ، فـإن كـانوا يعاملون رسلنا بمثل هذا فينبغي للمسلمين أن يشترطوا لهم هـذا ويوفّـوا بـه ، لأن هـذا شرط موافق لحكم الشرع فيجب الوفاء به » [2] .

وقال أيضاً : « فإذا أراد المسلمون أن يوادعوهم على ألاّ يردُّوا عليهم من خرج مسلماً ، كتب الكاتب ذلك عقيب الكفِّ عن القتال ، وعلى أن من خرج من مملكـة فـلان إلى دار الإسلام من رجل أو امرأة ، مسلماً أو معاهداً ، لم يكن على الخليفة ولا على أهل الإسلام ردُّه على فلان . وهذا حكم ثابت شرعاً من غير شرط ، ولكن القوم ينكرون هذا الحكـم ، فبدون هذا الشرط يَعُدُّونه غـدراً بنـاء علـى اعتقـادهم ، وقـد بينّـا أنـه ينبغـي أن يُكْتَـب الكتاب على وجه يكون حجة على الخصمين ، ولا يطعن فيه أحد الطاعنين » [3] .

---

(1) انظر : « جامع الفصولين » : ٢/٢٢١ ـ ٢٢٢ ، « حاشية ابن عـابدين » : ٥/٨٤ . وراجـع مذهـب الشـافعية في « المجموع » : ٩/١٨ ، « روضـة الطـالبين » : ١٠/٤١٠ ـ ٤١١ ، ومذهـب الحنابلـة في « كشاف القناع » : ٣/١٧٧ ، « الفروع » لابن مفلح : ٤/٥٦ . وقارن بما ذهب إليه الدكتور عبدالغني محمود في « التحفظ علـى المعاهدات الدوليـة » ص (٤٠) ، وراجـع « المعـاهدات الدوليـة في الشـريعة » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٩٠ ـ ٩١).

(2) « السِّير الكبير » : ٥/١٧٩٠ .

(3) المرجع السابق : ٥/١٧٨٥ ـ ١٧٨٦ .

وقال أيضاً : « إن اشترطوا ألا نقتل أسراهم على أن لا يقتلوا أسرانا ، وأسروا منا أسارى فلم يقتلوهم فلا بأس أن نأسر نحن أيضاً أسراهم ولا نقتلهم .. وإذا بقي العهد نعاملهم كما يعاملوننا ما لم يكن نقضاً للعهد ، جزاء وفاقاً » [1] .

أما إن كانوا يشترطون للمسلمين شرطاً ولا يفون به ، فينبغي التحفظ على هذا وعدم قبول الشرط ، ولذا قال الإمام محمد : « وإن كان يشترطون لرسلنا ألا يأخذوا منهم شيئاً ـ من العشور والضرائب ـ عند دخولهم ، ثمَّ لا يفون به ، فينبغي لنا ألاّ نقبل هذا الشرط لرسلهم ، فإن قبلناه فينبغي لنا أن نفي لهم بذلك ، لأنه لا رخصة في غدر الأمان ـ وما يفعلونه برسلنا بعد الشرط غدرٌ منهم ـ وبغدرهم لا يباح لنا أن نغدر بهم .. » [2] .

وأما الشرط الباطل ، فإنه لا يؤثر على المعاهدة ، كما لا يترتب عليه أثره ، ولا يوفّى به ، ولذلك قال الإمام محمد بن الحسن : « إن أعطى المسلمون المشركين رهناً من الرجال الأحرار ، وأخذوا منهم رهناً من جوهر أو لؤلؤ أو عبيد ، فاشترطوا عليهم : أنهم إن غدروا ، فما أخذ المسلمون منهم من مال فهو فيء للمسلمين ، ثمَّ غدروا ، فإن المال لا يكون للمسلمين ، ولكن يكون موقوفاً في بيت المال لهم ، إلى أن يسلموا أو يُرْضونا في رهننا بما نرضى به »

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن هذا شرط باطل ، قد ثبت بطلانه بالنص ، وهو قوله ﷺ : « **لا يَغْلَقُ الرَّهْنُ** » [3] . فإن تفسير هذا اللفظ ـ على ما نُقل عن الإمام

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٣٠٤/١ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٧٩٠/٥ ـ ١٧٩١ .

(٣) أخرجه الإمام مالك في « الموطا » مرسلاً : ٧٢٨/٢ ، وهو في رواية الإمام محمد : ٣٤٢/٣ ، ووصله معن ابن عيسى عن أبي هريرة : « التمهيد » : ٤٢٥/٦ ، وأخرجه الشافعي في « المسند » : ١٦٣/٢ ـ ١٦٤ =

محمد وعن أئمة التابعين ـ أن يقول الراهن للمرتهن : إن جئتك بمالك إلى وقت كذا وإلاّ فالرهن لك بمالك [1] . فإذا ثبت أن هذا لا يجوز في الموضع الذي يكون عوضاً عن مال ففي الموضع الذي يكون عوضاً عما ليس بمال أصلاً أحرى ألاّ يجوز ، لما فيه من تعليق سبب الملك بالخطر ، وأسباب ملك الأعيان لا تحتمل التعليق بالخطر ، فإذا تبيَّن بطلان هذا الشرط كان ذِكْره والسكوت عنه سواء [2] .

وبناء على ما ذهب إليه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ من عدم جواز أي شرط يخالف مقتضى الحكم الشرعي وعدم الوفاء بما لا يصح التعاقد عليه شرعاً ؛ **فإنه يجب على الدولة الإسلامية أن تتحفظ على كل حكم يتنافى مع أحكامها الملزمة** ، كما لو أقرَّت اتفاقية مثلاً حرية الفرد في تغيير ديانته الإسلامية إلى ديانة أخرى ، لأن ذلك ردة لا تقبلها الشريعة وإنما يعاقب عليها بإقامة حدِّ الردة [3] .

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً : أن تشتمل معاهدة على التعامل بالربا ، أو تبادل المواد المحرمة ، أو تمنح دولة غير إسلامية حقَّ إقامة القواعد العسكرية في إقليم الدولة

=

(ترتيب المسند) ، وابن حبان ص (٢٧٤) من « موارد الظمآن » ، وعبدالرزاق : ٢٣٧/٨ ، وابن أبي شيبة : ١٨٧/٧ ، والبغوي في « شرح السنة » : ١٨٤/٨ ، والدارقطني في « السنن » : ٣٢/٣ ، والطّحاوي في « شرح معاني الآثار » : ١٠٠/٤ ـ ١٠١ ، والبيهقي في « السنن » : ٣٩/٦ ، وصححه الحاكم في « المستدرك » : ٥١/٢ موصولاً عن أبي هريرة . وانظر : « نصب الراية » : ٣١٩/٤ ـ ٣٢٠ ، « تلخيص الحبير » : ٣٦/٣ ـ ٣٧ ، « إرواء الغليل » : ٢٣٩/٥ ـ ٢٤٤ .

(١) انظر : « الموطأ » برواية الإمام محمد : ٣٤٣/٣ ، « التمهيد » لابن عبدالبر : ٤٣٠/٦ وما بعدها ، « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ١٠١/٤ ـ ١٠٢ .

(٢) « السِّير الكبير » و « شرح السَّرْخَسِيِّ » : ١٧٧٨/٥ ـ ١٧٧٩ . وبهذا قال الحنابلة فقد جاء في « مطالب أولي النهى » : ٥٨٧/٢ « إذا شرط في الهدنة أو الذمة شرط فاسد بطل الشرط دون العقد » ثمَّ فصَّل هذه الشروط الفاسدة عندهم .

(٣) انظر : « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٣٩٣) .

الإسلامية ، أو تشترط نزع سلاح المسلمين ، أو التنازل عن إقليم من أقاليم دار الإسلام ، أو بسط السيادة والسيطرة عليه [1] .

ومما يتصل بذلك أيضاً : أن يكون هناك معاهدة تجمع بين دول غير إسلامية تتغيَّا محاربة دولة أو بلاد إسلامية في المجالات التجارية والاقتصادية وغيرها ، فيحرم على الدولة الإسلامية أن تكون طرفاً فيها ، لأنها تناقض مبدأ الأخوة الإسلامية [2] .

ومن أمثلة ذلك أيضاً : ما حدث بالنسبة لاتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز تجاه المرأة (التي تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في قرارها رقم ١٨٠/٣٤ في ١٨ ديسمبر ١٩٧٩م) حيث تحفظت مصر على المادة (١٦) منها ، الخاصة بالمساواة بين الرجال والنساء في كل الشؤون المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية أثناء الزواج وبعد انتهائه . كذلك أوردت مصر تحفظاً عاماً على المادة الثانية من الاتفاقية المذكورة ، مقررة أنها ـ وإن ارتبطت بمضمون تلك المعاهدة ـ إلا أن ذلك مشروط بعدم تعارضها مع الشريعة الإسلامية [3] .

---

(١) « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » د. وهبة الزحيلي ، ص (٦٧٣) ، « التحفظ على المعاهدات » د. عبدالغني محمود ، ص (١٠٠) ، « مجلة مجمع الفقه الإسلامي » العدد (٧) الجزء (٤) ص (٧٤) ، بحث الدكتور عبدالعزيز خياط عن « الاتفاقات والمعاهدات » ، « « العلاقات الدولية في القرآن والسنة » د. محمد علي الحسن ص (٣٥٤) وما بعدها ، « أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية » د. حسني جابر ، بحث بمجلة « إدارة قضايا الحكومة » إبريل ـ يونيه ١٩٧١م ، ص (٣٤٨) . وانظر فتوى علماء الأزهر الشريف ، ولجنة الفتوى بالأزهر ، وفضيلة شيخ الجامع الأزهر حيال الصلح مع إسرائيل والتنازل عن شيء من أرض فلسطين ، وأن ذلك مخالف للشريعة الإسلامية وباطل شرعاً ، مع فتاوى أخرى لعدد كبير من العلماء ، ضمن كتاب « فتوى علماء المسلمين بتحريم التنازل عن أي جزء من فلسطين » ص (١٥) فما بعدها ، إصدار جمعية الإصلاح الاجتماعي بالكويت (الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ) .

(٢) انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. محمد طلعت الغنيمي ، ص (٥١٩) .

(٣) انظر : « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (٩٣ ـ ٩٤) .

ومن الأمثلة على التحفظات أيضاً ما جاء في مذكرة حكومة المملكة العربية السعودية حول شريعة حقوق الإنسان في الإسلام وتطبيقها في المملكة العربية السعودية ، الموجهة للهيئات الدولية ، عن طريق الأمانة العامة لجامعة الدول العربية جواباً على مذكرة الجامعة رقم ١٠/٦/١٠ج٦ـ١٣٥٠ المؤرخة في ١٥/٦/١٩٧٠م . حيث جاء فيها الرغبة في التحفظ على بعض النقاط في « إعلان حقوق الإنسان » الذي أصدرته الأمم المتحدة ، لأن للإسلام منطقاً خاصاً في سبيل دعم كرامة الإنسان وحماية حريته ، وفي سبيل الدعوة للسلام ، وجاء التحفظ في أمر عام ينطلق من أن « الإعلان » يهبط بحقوق الإنسان إلى مستوى التوصيات التي لا ضامن لها بينما الشريعة الإسلامية مستمرة في صيانة حقوق الإنسان فيما اتخذته من ضمانات وإجراءات نافذة . كما عرضت المذكرة لتحفظات أخرى من وجهة النظر الإسلامية حيال المادة السادسة عشرة من الميثاق ، والمادة الثامنة عشرة ، وكذلك حيال المادة الثامنة المتعلقة بحق العمال في الإضراب عن العمل والاتحادات العمالية ... [1] .

ويوازن الدكتور الغنيمي بين الشريعة والقانون في مسألة التحفظ على المعاهدات فيقول : إن نظرة فاحصة إلى أحكام الشروط في الشريعة الإسلامية لابد أن تستثير الدهشة ، لأن ما انتهى إليه الفقه الدولي المعاصر في شأن التحفظات يكاد يتطابق مع ما سبق إليه الفقه الإسلامي في شأن الشروط ...

فإن النظرية المعاصرة تتفق في عمومها مع النظرية الإسلامية في شأن التحفظات . ولعل النقطة التي تحتاج إلى إبراز في المقارنة بين النظريتين ، هي أن النظرية الإسلامية ـ على خلاف بين المذاهب ـ واضحة في قبول التحفظات التي جرى بها العرف ورفض التحفظات التي ورد النهي عنها . أما النظرية المعاصرة فليست جليَّة في شأن هذين

---

(١) انظر : « ندوات علمية حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام » منشورات رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ، ص (٢٩) فما بعد .

الغرضين ، إذ لا نستطيع أن نقول : إن التحفظات التي تتفق مع ما جرى به العرف جميعها تحفظات صحيحة ، لاسيما وأن فتوى محكمة العدل اقتصرت ـ في تصحيح التحفظات ـ على ما يقابل في النظرية الإسلامية التحفظات التي يقتضيها العقد أو المؤكدة لمقتضاه . كما أن إبطال التحفظ لورود النهي عنه له ما يبرره في النظرية الإسلامية ، التي تعرف قواعد النظام العام ، الأمر الذي يصعب أن نجد له عديلاً يقابله تماماً في النظرية المعاصرة [1] .

المبحث الثالث

آثار المعاهدات

يترتب على المعاهدات الدولية آثار كثيرة في العلاقات بين الأطراف المتعاقدة أصالة ، وقد يترتب عليها آثار على أطراف أخرى تبعاً [2] ، وقد يتفق الأطراف في المعاهدة على ضمانات للالتزام بها ولذلك نعرض فيما يلي لأهم هذه الآثار والضمانات كما نستخلصها من عرض الإمام محمد بن الحسن لأحكام الموادعة والأمان ، في خمسة مطالب .

---

(١) « أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية » ص (١٠٩ و ١١١ ـ ١١٢) ، « قانون السلام في الإسلام » ص (٥٢٦ و ٥٣٠) . وراجع : « التحفظ على المعاهدات » د. عبدالغني محمود ، ص (١٣٦ ـ ١٣٩) ، « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (٨٩) وما بعدها ، « مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية » د. الجنزوري ص (٤٢٩) وما بعدها .

(٢) الآثار جمع لكلمة الأثر ، والأثر يأتي بمعنى الخبر ، وبمعنى العلامة ، وبمعنى النتيجة أو الحاصل من الشيء ، وبمعنى ما يترتب على الشيء ويدل على وجوده ، وهذا الأخير يسمى عند الفقهاء حكماً .

وعلى هذا ، فآثار المعاهدة هي : ما يترتب عليها وما يحصل بسببها من نتائج . وبين المعاهدة وآثارها علاقة تبادلية ، فالمعاهدة تترتب عليها آثارها حتماً ، والآثار تدل على بقاء المعاهدة وقيامها .

انظر : « التعريفات » للجرجاني ، ص (٢٣) ، « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي : ٩٥/١ ، « مفردات غريب القرآن » للراغب الأصفهاني ، ص (٩) ، « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (١١٢) تعليق (٦) .

المطلب الأول

الوفاء بالعهد والتحرز عن الغدر

والأصل في ذلك : كثير من الآيات القرآنية الكريمة ، والأحاديث النبوية الشريفة ، التي ترسي هذا المبدأ الأصيل في العلاقات الدولية وغيرها .

ففي الوفاء بالعهد أو العقد [1] ، يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [2] . ووجه الاستدلال بالآية الكريمة : « أن العقد ما يعقده العاقد على أمر يفعله هو ، أو يعقد على غيره فعله على وجه إلزامه إياه .. والعهد والأمان يسمَّيان عقوداً لأن معطيها قد ألزم نفسه الوفاء بها . والأيمان كذلك ، لأن الحالف قد ألزم نفسه التمام عليه والوفاء به ، والشركة والمضاربة تسمى أيضاً عقوداً ، لأنها تقتضي الوفاء بما شرطه كل واحد من الربح والعمل لصاحبه ، وألزم نفسه بما شرطه في شيء يفعله في المستقبل ، فهو عقد كعقود البيوع والإجارات وغيرها . فقد اشتملت الآية الكريمة على إلزام الوفاء بالعهود والذمم التي نعقدها لأهل الحرب وأهل الذمة والخوارج وغيرهم من سائر الناس .. وجميع ما يتناوله اسم العقود » [3] .

ويأمر الله تعالى بإتمام العهود إلى مدتها ويحذّر من نقضها فيقول : ﴿ إِلا الَّذِينَ

---

(١) الوفاء مصدر وَفَى و أَوْفَى ، وهو إتمام العهد على ما عقد عليه من شروطه وعدم نقضه . انظر : « تفسير الطبري » : ٩/٤٥٥ ، « المفردات في غريب القرآن » للراغب ، ص (٥٢٨) ، « بصائر ذوي التمييز » للفيروزآبادي : ٥/٢٤٤ ـ ٢٤٥ .

(٢) سورة المائدة ، الآية (١) .

(٣) « أحكام القرآن » للجصاص : ٢/٢٩٣ ـ ٢٩٤ . وانظر : « تفسير الطبري » : ٩/٤٤٩ ـ ٤٥٤ ، « تفسير القرطبي » : ١٠/١٦٩ ، « تفسير البغوي » : ٣/٥ ـ ٦ ، « تفسير ابن كثير » : ٣/٤ ، « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٢٩/١٤٥ ـ ١٥١ .

عَاهَدتُّمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [١] .

ومنذ أن كان النبي ﷺ وأصحابه ـ رضوان الله عليهم ـ في مكة المكرمة والدعوة في مهدها لا تتجاوز أم القرى ، يعلم الله تعالى أن المسلمين سيكون لهم دولة قوية .

وقد تحمل القوة أهلَها على التهاون بالعهود والمواثيق تحقيقاً لمصلحة قريبة أو ثأراً لمظلمة سابقة ، فكان من حكمة الله تعالى أن يأتي التأكيد على الوفاء بالعهد والتحذير من الغدر في التعامل مع الأمم الأخرى ، وكان ذلك أيضاً إرهاصاً بقيام دولة قوية عزيزة للمسلمين ينبغي أن تستشرف الحق والعدل والوفاء ، فقال الله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ . وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾ [٣] .

وتواردت الآيات الكريمة في الوفاء بالعهد في مجالات العقيدة والعبادة والأخلاق وفي العلاقات الاجتماعية والدولية وفي المعاملات المالية وغيرها ، وسلك القرآن الكريم في ذلك مناهج شتى ، فقد أوجب الوفاء بالعهود بصيغة الأمر المباشر ، وبصيغة الخبر ، ثم بطريقة التحذير من عدم الوفاء أو التهاون بالعهود ، وجعل الوفاء بالعهد من صفات المؤمنين ... [٤]

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٤) .

(٢) سورة النحل ، الآيتان (٩١ ـ ٩٢) ، وانظر : « أحكام القرآن » للجصاص : ٢/١٩٠ .

(٣) سورة الإسراء ، الآية (٣٤) .

(٤) انظر بالتفصيل : « العهد والميثاق في القرآن الكريم » ، د. ناصر سليمان العمر ص (١٥٣) وما بعدها ، « في ظلال القرآن » : ٤/٢١٩٠ ـ ٢١٩٣ .

ثمَّ عرضت الآيات الكريمة للصورة المقابلة للوفاء فحذَّرت من خيانة العقود ونقضها وعدم مراعاتها مع بيان ما يترتب على ذلك من الآثار ، فقال الله سبحانه وتعالى : ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ . الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لا يَتَّقُونَ . فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ (1) .

وقال سبحانه : ﴿ أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يُؤْمِنُونَ ﴾ (2) .

وقال سبحانه : ﴿ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ . أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (3) .

أما الأحاديث النبوية فقد جاءت بتفصيلات أوسع في الوفاء بالعهود والنهي عن الغدر والخيانة والنقض ، حسبنا أن نشير إلى طرفٍ منها :

عن عبدالله بن عمرو ـ رضي الله عنهما ـ قال : قال رسول الله ﷺ : « **أربع من كُنَّ فيه كان منافقاً خالصاً ، ومن كانت فيه خصلة منهنَّ كانت فيه خصلة من النفاق حتى يَدَعَها : إذا ائتمن خان ، وإذا حدَّث كذب ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فَجَرَ** » (4) .

---

(1) سورة الأنفال ، الآيتان (٥٦ و ٥٧) .

(2) سورة البقرة ، الآية (١٠٠) .

(3) سورة التوبة ، الآيتان (١٢ ـ ١٣) .

(4) أخرجه البخاري في الإيمان ، باب علامة المنافق : ١/٨٩ ، ومسلم في باب خصال المنافق : ١/٧٨ .

وعن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أن رسول الله ﷺ قال : « **إن الغادر يُنْصب له لواء يوم القيامة ، فيقال : هذه غَدْرَةُ فلان ابن فلان** » . وقال : « **لكل غادر لواء عند استِهِ يوم القيامة ، ألا ولا غادرَ أعظمُ غدراً من أميرِ عامَّةٍ** » [(١)]

وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : « **أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك ولا تَخُنْ من خانك** » [(٢)] .

وأخرج أبو عُبَيْد بسنده عن رجل من جهينة من أصحاب النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : « **إنكم لعلكم تقاتلون قوماً فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم ويصالحونكم على صلح ـ فلا تأخذوا منهم فوق ذلك ، فإنه لا يحل لكم** » [(٣)] . وفي هذا دليل على أنه لا يجوز للمسلمين بعد وقوع الصلح بينهم وبين الكفار على شيء

---

(١) أخرجهما البخاري في الجهاد ، باب إثم الغادر : ٢٨٣/٦ ، ومسلم في باب الأمر بالتيسير : ١٣٦١/٣ . وانظر : « جامع الأصول » لابن الأثير : ٤٥٨/٨ ـ ٤٥٩ .

(٢) أخرجه أبو داود في البيوع ، باب في الرجل يأخذ حقّه : ١٨٥/٥ ، والترمذي في البيوع : ٤٧٩/٤ وقال : « حسن غريب » ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٩١/٥ و ٩٢ ، والبغوي في « شرح السنة » : ٢٠٦/٨ ، والدارقطني : ٣٥/٣ ، والدارمي : ٢٦٤/٢ ، وصححه الحاكم في « المستدرك » : ٤٦/٢ ، والإمام أحمد في « المسند » : ٤١٤/٣ ، والبيهقي في « السنن » : ٢٧١/١٠ . واختلف فيه تصحيحاً وتضعيفاً . انظر : « نصب الراية » ١١٩/٤ ، « تلخيص الحبير » ٩٧/٣ ، « سلسلة الأحاديث الصحيحة » للألباني برقم (٤٢٤) ، وتعليق الشيخ الأرناؤوط على « مشكل الآثار » في الموضع السابق .

وانظر جملة أحاديث في « الترغيب والترهيب » للمنذري : ٣/٤ ـ ١٣ ، « مصابيح السنة » للبغوي : ٩٢/٣ ـ ٩٤ ، « جامع الأصول » لابن الأثير : ٦٤٧/٢ ـ ٦٥٦ .

(٣) « الأموال » لأبي عبيد ص (١٧٠ و ١٧١) ، وأخرجه أبو داود في الجهاد : ٨١/٤ ، والبيهقي : ٢٠٤/٩ ، و ٢٢٣ ، وسعيد بن منصور : ٢٣١/٢ ، ويحيى بن آدم في « الخراج » ص (٧٢) ، وابن زنجويه : ٣٦٥/١ ، وعبدالرزاق : ٩٢/٦ و ٣٣١/١٠ ، وروى ابن ماجة بعضاً منه : ١٢٦٩/٢ . وقال في الزوائد : إسناده حسن .

أن يطلبوا منهم زيادة عليه ، فإن ذلك من ترك الوفاء بالعهد ونقض العهد،وهما محرّمان بنص القرآن والسنة [(1)] .

وإذا كان للوفاء بالعهد أثره في الالتزام بالمعاهدات الدولية واستقرارها فإنه كذلك يجعل المعاهدين عوناً للمسلمين ويزرع في نفوسهم الثقة بهم ، فقد أخرج القاضي أبو يوسف أن أبا عبيدة بن الجراح لما صالح أهل الشام واشترط لهم وعليهم شروطاً كان الصلح عليها ، قالوا له : اجعل لنا يوماً في السنة نُخْرِج فيه صلباننا بلا رايات ، وهو يوم عيدنا الأكبر . ففعل ذلك وأجابهم إليه ، فلم يجدوا بُدّاً أن يفوا لهم بما شرطوا ، ففتحت المدن على هذا . فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين وحسن السيرة فيهم صاروا أشدّاء على عدوّ المسلمين وعوناً للمسلمين على أعدائهم ، فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالاً مِنْ قِبَلِهم يتحسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم وما يريدون أن يصنعوا ، فأتى أهلَ كلّ مدينة رسلُهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعاً لم يُرَ مثله ، فأتى رؤساء أهل كل مدينة إلى الذي خلّفه أبو عبيدة فأخبروه بذلك ... [(2)] .

وقد كان الوفاء بالعهد والتحرز عن الغدر من المعالم البارزة والأصول الثابتة في منهج الإمام محمد بن الحسن نجده واضحاً في كتابه « السِّير الكبير » وفي « الأصل » وغيرهما ، وكثيراً ما نجده يعلّل لما يذهب إليه بأن فيه وفاءً وتحرزاً عن الغدر . وإليك ما يدل على هذا :

---

(1) انظر : « نيل الأوطار » للشوكاني : ٦٩/٨ . ونصّ على هذا من قبلُ الحافظ ابن عبدالبر ثمّ قال : إلا أن ينقضوا ، فإن نقضوا ، فلا عهد لهم ولا ذمة ويعودون حرباً إلا أن يصالحوا بعد . انظر : « التمهيد » : ١٢٤/٢ .

(2) انظر القصة كاملة في « الخراج » لأبي يوسف ص (١٤٩ — ١٥١) ، وراجع « فتوح البلدان » للبلاذري : ١٦٢/١ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. حميدا لله ، ص (٤٧٠) ، « تفسير المنار » للشيخ محمد رشيد رضا : ٣٤٩/١٠ ، « الدعوة إلى الإسلام » توماس أرنولد ، ص (٧٣) ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرين .

(أ) ـ ينبغي رعاية العهد والميثاق مع الدولة غير المسلمة في كل الأحوال ، ويقدَّم هذا على واجب النصرة والمساعدة للمسلمين الذين لم يهاجروا إلى دار الإسلام إذا استنصرونا ، فإذا كان بين المسلمين وبين غير المسلمين عهد ، فلا ينبغي نقضه ، بل يجب الوفاء به حتى ينقضي العهد أو ينبذ إليهم على سواء [1] . قال الله تعالى : ﴿ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [2] .

وفي هذا يقرر الإمام محمد ضرورة تخليص الرهائن من غير المسلمين كلما كان ذلك ممكناً إلا إذا كانت هناك موادعة بين المسلمين وغيرهم فيقول : « .. وإن أبىٰ الذين في أيديهم الرهن أن يعطوا الرهن إلى المسلمين إلا بقتال ، فلا بأس بقتالهم وقتلهم على ذلك ، لأن الذين في أيديهم قوم أحرار من المسلمين يريدون أن يُدْخلوهم بلادهم بغير حق ، فلا يَسَعُ المسلمين إلا أن يقاتلوا لتخليصهم من أيدي الظالمين إذا قدروا على ذلك ... وإن كان الذين أخذوا الرهن قد انتهوا بالرهن إلى منعتهم وقد وادعهم المسلمون فليس ينبغي للمسلمين أن يقاتلوهم حتى ينبذوا إليهم . بخلاف ما قبل وصولهم إلى منعتهم ، لأن هناك إنما يقاتلون ليستردوا الرهن لا لنقض الموادعة ، وبعدما وصلوا إلى منعتهم ، القتالُ لا يكون على الرهن بل على نقض الموادعة . وقد صحَّت الموادعة ، فذلك يمنعنا من قتالهم حتى ننبذ إليهم » [3] .

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٦٦٧/٤ ، وراجع « أحكام القرآن » للجصاص : ٧٥/٣ ـ ٧٦ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٨٧٥/٢ ، « تفسير الطبري » : ٨٢/١٤ ـ ٨٣ ، « تفسير أبي السعود » : ٣٧٧/٢ .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٧٢) .

(٣) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٦٦٦/٤ ـ ١٦٦٧ .

وقال أيضاً : « لا بأس بأن يقاتل المسلمون من أهل العدل مع الخوارجِ المشركين من أهل الحرب .. إذا لم يكن فيه نقض عهد منهم . فأما إذا آمنوا قوماً ثمَّ غدروا بهم فإنه لا يَسَعُ القتال معهم لأهل العدل ، لأن الوفاء بالأمان واجب » [1] .

(ب) ـ إلا أن وجود الميثاق المانع من نصرة المسلمين وعدم قتال المعاهدين يكون فقط بالنسبة للدولة الإسلامية ، أما الرعايا العاديين فيمكنهم تخليص الأسرى إذا كانوا مستأمنين في بلاد الكفر وقدروا على ذلك . قال الإمام محمد :

« قوم من المسلمين يكونون مستأمنين في دار الحرب ... إذا أغار أهل الحرب على دار الإسلام فأصابوا غنائم وسبايا كبيرة أحراراً مسلمين فأدخلوهم دار الحرب ، فمروا بهم على أولئك المسلمين المستأمنين ، لهم أن ينقضوا عهدهم ويقاتلوا على ذراري المسلمين ، لا يسعهم إلا ذلك إذا كانوا يطيقون القتال » [2] .

وقال أيضاً في « السِّير الصغير » : « وإن أغار أهل الحرب الذين فيهم مسلمون ومستأمنون على دار من المسلمين فأسروا ذراري المسلمين [فلا بأس أن ينقضوا الأمان ثمَّ يقاتلوهم لاستنقاذ الذراري] [3] إذا كانوا يطيقون القتال ، لأنهم ما ملكوا ذراري المسلمين بالإحراز ، فهم ظالمون في استرقاقهم . والمستأمنون ما ضمنوا لهم التقرير على الظلم ، فلا يسعهم إلا قتالهم لاستنقاذ ذراري المسلمين من أيديهم بخلاف

---

(١) المرجع السابق : ٤/١٥١٥ ـ ١٥١٦ .

(٢) « الأصل » للإمام محمد بن الحسن ـ كتاب السِّير ـ ص (١٩٦) . وانظر : « المعاهدات الدولية في الشريعة » د. أحمد أبو الوفا ص (١٤٧) .

(٣) ما بين القوسين ساقط من الأصل واستدركناه من « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (١٩٦) عندما نقل رأي أبي حنيفة وأصحابه في المسألة .

الأموال ، لأنهم ملكوها بالإحراز [1] ، وقد ضمن المستأمنون ألاّ يتعرضوا لهم في أموالهم » [2] .

(جـ) ـ وعرض الإمام محمد لكثير من الشروط التي يجب الوفاء بها في الموادعة ليكون ذلك تحرزاً عن الغدر والخيانة وتأكيداً للوفاء بالمعاهدات وشروطها ، فمن ذلك :

ـ إذا مرَّ عسكر المسلمين بمدينة من مدائن أهل الحرب فقال أهل المدينة : أعطونا العهد على أن لا تشربوا من ماء نهرنا ، فأعطيناهم ذلك ، فإن كان شربنا يضرُّهم في مائهم ، أو لا نعلم أيضرُّ ذلك بمائهم أو لا ، فينبغي أن نفي لهم بذلك [3] .

ـ وإذا أعطوهم العهد على أن لا يتعرضوا لزرعهم وأشجارهم وثمارهم ، فليس ينبغي لهم أن يتعرضوا لشيء من ذلك ، سواء أضرَّ بأهل الحرب أو لم يضرَّ بهم ، لأن هذا مِلْك لهم ، ونفوذ تصرف الإنسان في ملكه بحكم المِلْك ، لا باعتبار المنفعة والضرر ... والتحرز عن الغدر واجب [4] .

(د) ـ وإن شرطوا في المعاهدة شرطاً وجب الوفاء به وبما هو أولى منه حتى ولو لم ينصَّ على ذلك : فإن شرطوا علينا ألا نأكل من زروعهم ولا نعلف منها ، فليس

---

(1) في « اختلاف الفقهاء » ص (١٩٦) أنهم يستقذون أسراء المسلمين وأموالهم . وهو مخالف لنص الإمام محمد ـ رحمه الله ـ في كتابيه « الأصل » و « السِّير » . وراجع فيما سيأتي ص (١٢٩١) .

(2) « شرح السِّير الصغير » : ضمن « المبسوط » للسرخسي : ٩٨/١٠ ، وبمعناه أيضاً في « السِّير الكبير » : ١٢٢٢/٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (١٩٦) ، « البحر الرائق » لابن نجيم : ١٠٧/٥ ، « فتح القدير » : ٣٤٨/٤ .

(3) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢٩٩/١ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٠٣/٢ .

(4) « السِّير الكبير » : ٣٠٠/١ ـ ٣٠١ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٠٣/٢ .

ينبغي لنا أن نحرق شيئاً منها ، لأن الإحراق فوق الأكل في تفويت مقصودهم بالشرط ، فيثبت الحكم فيه بالطريق الأولى .

وإن شرطوا ألا نحرق لهم زروعاً فقدرنا على أن نغرقها بالماء ، فليس لنا أن نفعل ذلك ، لأن هذا في معنى المنصوص من كل وجه ، فإن كل واحد منهما إفساد .

وإن شرطوا أن لانقتل أسراهم إذا أصبناهم ، فلا بأس أن نأسرهم ، لأن الأسر ليس في معنى ما شرطوا من القتل . وإن شرطوا أن لا نأسر منهم أحداً فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم ، لأن القتل أشدّ من الأسر ، ومقصودهم بهذا الشرط يفوت بالقتل كما يفوت بالأسر » [1] .

والأصل في جنس هذه المسائل والشروط : أن الأمان على الشيء أمان على مثله وعلى ما فوقه ضرراً ، ولا يكون أماناً على ما دونه ضرراً [2] .

(هـ) ـ وينبغي أن نشير هنا إلى أن الإمام محمداً ـ رحمه الله ـ يؤكّد على وجوب الوفاء بالعهد والشروط في المعاهدات طالما أن المعاهدة لا تزال قائمة يلتزم بها الطرف الآخر . أما إذا نقضها بخيانة أو مخالفة للشروط المتفق عليها ـ كما سيأتي ـ فإن المسلمين عندئذ في حلٍّ من الالتزام بها والوفاء لها ، لأنها لم تعد قائمة فعلاً .

وبهذا يضع قيداً على الوفاء بالعهد ، ويعاملهم بالمثل فيما هو سائغ جائز لنا . وهذا ما يفهم من قوله آنفاً : « إن شرطوا أن لا نأسر منهم أحداً ، فليس ينبغي لنا أن نأسرهم أو نقتلهم إلا أن تظهر الخيانة منهم ، بأن كانوا التزموا أن لا يقتلوا منا أحداً ،

---

(١) المرجع نفسه : ٣٠٢/١ ـ ٣٠٤ ، وانظر : أمثلة كثيرة في : ٤٩٩/٢ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ و ١٥٢٠/٤ ـ ١٥٢١ و ١٨٥٦/٥ ـ ١٨٥٨ .

(٢) انظر : « الفتاوى الهندية » : ٢٠٣/٢ .

ولا يأسروا منا أحداً ، ثمَّ فعلوا ذلك ، فحينئذ يكون هذا منهم نقضاً للعهد ، فلا بأس بأن نقتل أسراهم وأن نأسرهم ، كما كان لنا ذلك قبل العهد » (١) .

والأصل في هذا : قوله تعالى : ﴿ إِلا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ (٢) .

وقوله تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ (٣) .

كما استدل على ذلك أيضاً بأن أهل مكة لما نقضوا العهد مع النبي ﷺ في صلح الحديبية بمساعدتهم بني بكرٍ على خزاعة ــ وكانت خزاعة حلفاء رسول الله ﷺ ــ قصدهم رسول الله ﷺ من غير نَبْذٍ إليهم ، وسأل الله تعالى أن يعمِّي عليهم الأخبار حتى يأتيهم بغتة (٤) .

واتفق الفقهاء على أنه ينبغي على المسلمين أن يَفُوا بكل ما في المعاهدة من شرط صحيح ، طالما أنها لا تزال قائمة لم تنتقض (٥) .

قال ابن حزم : « اتفق الفقهاء على أن الوفاء بالعهود التي نصَّ القرآن على جوازها

---

(١) « السِّير الكبير » : ٣٠٣/١ - ٣٠٤ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٤) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٧) . وفي هذا يقول الدكتور حامد سلطان : وهذا نص صريح في إقامة أساس القوة الإلزامية للمعاهدات على رباط الوفاء المتبادل بالالتزامات من جانب الطرفين المتعاقدين . انظر : « أحكام القانون الدولي في الشريعة » ص (٢٠٧) .

(٤) سيأتي تخريج القصة في المبحث القادم ، ص (٧٧٢) ، تعليق (١) .

(٥) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٨/١ ، « الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠٦/٢ ، « الوجيز » : ٢٠٤/٢ ، « الغاية القصوى » : ٩٦٢/٢ ، « نهاية المحتاج » : ١٠٨/٨ ، « روضة الطالبين » : ٣٣٧/١٠ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣٣) ، « المغني » : ٥١٣/١٠ ، « المبدع » : ٤٠١/٣ .

ووجوبها وذُكِرَتْ فيه بصفاتها وأسمائها ، وذكرت في السُنّة كذلك ، وأجمعت الأمة على وجوبها أو جوازها ، فإن الوفاء بها فرض ، واعطاؤها جائز .

واختلفوا في الوفاء بكل عهد كان بخلاف ما ذكرنا ، أَيَحْرُمُ إعطاؤه ويبطل إن عُقِد أم ينفذ ؟ » [1] .

هذا ، وبالمقارنة نجد البَوْن شاسعاً بين تأكيد الإسلام على الوفاء بالعهد وشروطه ومنع الغدر ، حتى غدا ذلك أصلاً عظيماً في العلاقات الدولية والاجتماعية ، وبين واقع غير المسلمين في القديم والحديث ، وتعاملهم مع المسلمين بالغدر وعدم الوفاء ، حتى اعترف بذلك كُتّابهم ومنهم « فوشيه » الذي يقرر أن النبي ﷺ قد أوصى أتباعه بمراعاة المعاهدات وتنفيذ نصوصها ، قبل أن تظهر في الغرب قاعدة احترام المعاهدات [2] . بل في وقت كان الغرب يغطُّ فيه في دياجير الجهالة والظلمة ، ولم يكن فيه أي احترام لذمةٍ أو عهد أو ميثاق ، وإنما كانت القاعدة هي الكذب والخديعة والغدر ، حتى ان الكنيسة الكاثوليكية في القرن السابع عشر قد قامت بإعفاء الأمراء الكاثوليك من الالتزام بالمعاهدات التي أبرموها مع الكفار وغير المؤمنين بالكاثوليكية ، ومنها المعاهدات المبرمة مع البروتستانت [3] ، فكان ذلك شهادة لا يرقى إليها الشك - إذ هي شهادة من الأعداء - تدل على عظمة الإسلام وأحكامه وسموِّ مبادئه التي تقوم على الحق والعدل اللّذين قامت بهما السموات والأرض [4] .

---

(١) « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١٢٣) .

(٢) نقلاً عن « آثار المعاهدات بالنسبة للدول غير الأطراف » ، د. محمد مجدي مرجان ، ص (٢٣) .

(٣) « تاريخ القانون الدولي » تأليف لوران ، المجلد العاشر ، ص (٤٣٢ - ٤٣٩) نقلاً من المرجع السابق .

(٤) انظر بالتفصيل : « حضارة العرب » تأليف غوستاف لوبون ، ترجمة عادل زعيتر ، ص (٣٣٠ - ٣٣١) ، « الشرع الدولي في الإسلام » د. أرمنازي ، ص (٤٠ - ٤١) ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » عثمان ضميرية ، ص (٥٤ - ٥٥) ، « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (١٢٤ - ١٢٥) ، « آثار المعاهدات بالنسبة للدول غير الأطراف » د. محمد مجدي مرجان ، ص (٢٣) .

المطلب الثاني

رعاية حقوق المعاهدين الأساسية

أ - تقتضي الموادعة أن يأمن المعاهَدون على أنفسهم ونسائهم وذراريهم ، لأنها عقد أمان ، فيجب مراعاة حرماتهم وحمايتهم [1] . ولذلك قال الإمام محمد : « إن أهل الموادعة في أمان المسلمين ، فمن دخل منهم دار الإسلام بتلك الموادعة من غير أمان جديد كان آمناً لا نعرض له ، لأنه آمن بتلك الموادعة . إذ لا يحلّ للمسلمين أن يتعرضوا له في داره ، فكذلك إذا دخل دار الإسلام . وقد دخل أبو سفيان ﷺ المدينة زمن الهدنة ولم يتعرض له أحد بشيء .

وكذلك لو دخل رجل منهم دار حرب أخرى فظهر المسلمون عليهم لم يتعرضوا له ، لأنه في أمان المسلمين حيث كان ، بمنزلة ذمي يدخل دار الحرب ثمّ يظهر المسلمون على تلك الدار » [2] .

وأخرج أبو يوسف أن عمر الخطاب ﷺ كان إذا صالح قوماً اشترط عليهم شروطاً ، فإذا فعلوا ذلك والتزموا بها ، فهم آمنون على دمائهم ونسائهم وأبنائهم وأموالهم ، ولهم بذلك ذمة الله وذمة رسوله ﷺ ونحن براء من معرَّة الجيش [3] .

ولذلك نص الإمام محمد على أن المسلمين إن قتلوا واحداً من الموادعين الذين

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٧٨٦/٥ ، « البدائع » : ٤٣٢٥/٩ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٦٩٥/٥ ، « الأصل » كتاب السير ، ص (١٦٦) ، « السِّير الصغير » مع شرحه « المبسوط » للسرخسي : ٨٩/١٠ ، « البدائع » للكاساني : ٤٣٢٥/٩ .

(٣) « الخراج » لأبي يوسف ص (٤٢) .

وادعهم رجل من المسلمين وجب أن يغرموا ديته ، لأن أمان الواحد نافذ في حق جماعة المسلمين فيظهر به العصمة والتقوّم في نفوسهم وأموالهم ، والقتل هذا كان خطأً حيث لم يعلموا بالأمان فتجب الدية [1] بقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [2] .

ب ـ كما تقتضي الموادعة أصلاً آخر ، وهو نصرتهم والدفاع عنهم ورفع الظلم الذي يقع عليهم ، فيجب على إمام المسلمين إذا وادع قوماً من أهل الحرب بمال أو بغير مال ، ثمَّ قصدهم مسلم أو ذمي بظلم : أن يدفع ذلك عنهم ، ويجب عليه أن ينصر المستأمنين ما داموا في دارنا ، وأن ينصفهم ممن يظلمهم ، كما يجب عليه ذلك في حق أهل الذمة ، لأنهم تحت ولايته ما داموا في دار الإسلام ، فكان حكمهم كحكم أهل الذمة ، فوجب علينا نصرتُهم ودفع الظلم عنهم [3] .

كما يجب استنقاذهم من الأسر إذا وقعوا فيه ، قال الإمام محمد : لو أن قوماً من أهل الحرب لا منعة لهم ، دخلوا إلينا بأمان ، فأغار أهل دار حرب أخرى على دار الإسلام وأصابوا أولئك المستأمنين فأحرزوهم بدارهم واستعبدوهم ، ثمَّ ظهر المسلمون عليهم ، فعليهم تخلية سبيل المستأمنين ، لأنهم سُبُوا من دار الإسلام ، وقد كانوا في حكم الإسلام حين سُبُوا ، والحرية لا تبطل بمثل هذا السبي [4] ... والمستأمنون فينا إذا لم يكونوا أهل منعة فحالهم كحال أهل الذمة في وجوب نصرتهم على أمير المسلمين ودفع الظلم عنهم لأنهم تحت إمرته . ألا ترى أنه كان يجب على

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسيّ : ١/٢٥٨ ـ ٢٦٠ و ٥٨٢ .

(٢) سورة النساء ، الآية (٩٢) .

(٣) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسيّ : ٥/١٨٥٣ ـ ١٨٥٤ ، ١٨٥٦ ، ١٨٥٧ .

(٤) وبهذا قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله . انظر : « أحكام أهل الملل » للخلاّل ، ص (٢٣٦ ـ ٢٣٧) .

الإمام والمسلمين اتِّباعهم لاستنقاذهم من أيدي المشركين الذين قهروهم ، ما لم يدخلوا حصونهم ومدائنهم كما يجب عليهم ذلك إذا وقع الظهور على المسلمين أو على أهل الذمة ؟ [1] .

وإذا كان واجب المسلمين الدفاع عنهم ما داموا في دار الإسلام ، أو إذا كانوا في دارهم ، ووقع الظلم والعدوان عليهم من المسلمين ، فإن هذا يقتضي أنه لو أغار عليهم قوم من أهل الحرب لم يكن على إمام المسلمين دفع ظلم أهل الحرب عنهم بسبب الموادعة ، لأنه لم يلتزم لهم بذلك [2] .

وبهذا يظهر الفرق بين الموادعين والمستأمنين في دارنا ، لأن أهل دار الموادعة لم يلتزموا شيئاً من أحكام الإسلام ، فإنهم وادعونا على أن لا تجري عليهم أحكامنا ، فكانت دارهم دار حرب على حالها ... فأما المستأمنون فهم في دار الإسلام ، وحكم الإسلام يجري عليهم ما داموا في دارنا ، فيما فيه حقُّ العباد [3] .

جـ - وأموال المعاهدين وملكياتهم مصونة كذلك ، لا يجوز التعرض لها دون حقٍّ . وقد نصَّ الإمام محمد على هذا فقال :

« إذا وادع [4] المسلمون قوماً من المشركين فليس يحلّ لهم أن يأخذوا شيئاً من

---

(١) « السِّير الكبير » : ٥/١٨٩١ ، وقال ابن قدامة في « المغني » : ١٠/٥٠٢ : « إن أهل الحرب لو استولوا على أهل ذمتنا فسبوهم وأخذوا أموالهم ثمَّ قدر عليهم ، وجب ردهم إلى ذمتهم و لم يجز استرقاقهم في قول عامة أهل العلم لا نعلم خلافاً في ذلك » . وانظر : « الأموال » لابن زنجويه : ١/٣٣٥ .

(٢) « السِّير الكبير » : ٥/١٨٥٦ و ١٨٩١ و ١٨٩٤ . وبهذا قال الشافعية ، انظر : « روضة الطالبين » : ١٠/٣٤٩ ، « نهاية المحتاج » : ٨/١٠٩ .

(٣) المصدر نفسه ص (١٨٧٥) .

(٤) في الأصل : « أودع » وهو خطأ مطبعي أو تصحيف ، والسياق يدل على ذلك .

أموالهم إلا بطيب أنفسهم ، للعهد الذي جرى بيننا وبينهم . فإن ذلك العهد في حرمة التعرُّض للأموال والنفوس بمنزلة الإسلام ، فكما لا يحلُّ شيء من أموال المسلمين إلا بطيب أنفسهم ، فكذلك لا يحلُّ شيء من أموال المعاهدين ، وهذ لأن في الأخذ بغير طيب أنفسهم معنى الغدر وترك الوفاء بالعهد ... » (١) .

ثمَّ استدل على ذلك بحديث أبي ثعلبة الخُشَنيِّ ﷺ أن ناساً من اليهود يوم خيبر جاؤوا إلى رسول الله ﷺ بعد تمام العهود فقالوا : إن حظائر لنا وقع فيها أصحابك فأخذوا منها بَقْلاً أو ثوماً . فأمر رسول الله ﷺ عبدالرحمن بن عوف فنادى في الناس : إن رسول الله ﷺ يقول : « **لا أُحلّ لكم شيئاً من أموال المعاهدين إلا بحق** » (٢) .

ولذلك نصَّ الإمام محمد على أن ما يتلفه المسلم من أموال المعاهدين يكون مضموناً . فقال : « لو كان الكفار موادعين فأتلف واحد من المسلمين مال واحدٍ منهم ضمن » (٣) .

وبلغ التحرز من العدوان على أموال المعاهدين أن قرر الإمام محمد أنه لا يجوز شراء المال المسروق من المعاهَد فقال : « إذا وقع الصلح .. ثمَّ سرق منه مسلم شيئاً لم

---

(١) المصدر نفسه : ١٣٣/١.

(٢) روي هذا الحديث من طرق عن أبي ثعلبة وخالد ، فرواه الإمام أحمد في « المسند » : ٨٩/٤ و ٩٠ ، وهو في « مسند الشاميين » للإمام أحمد : ٤٧/١ و ٥١ ، وأخرجه أبو داود في الأطعمة ، باب النهي عن أكل السباع : ٣١٦/٥ ، (من مختصر المنذري) و ٦٨/١٠ (من عون المعبود) ، والبيهقي : ٣٢٨/٩ ، والدارقطني : ٢٨٨/٤ ، وابن زنجويه في « الأموال » : ٣٧٩/١ . وسكت عنه أبو داود ، ورواته ثقات وإسناده حسن .

انظر : « خلاصة البدر المنير » : ٣٩٥/٢ ، « تلخيص الحبير » : ١٥١/٤ ، « الجوهر النقي » : ٣٢٨/٩ ـ ٣٢٩ ، « مسند الشاميين » : ٤٧/١ ـ ٥١ تحقيق د. علي محمد جماز ، « نصب الراية » : ١٩٦/٤ ـ ١٩٧.

(٣) « السِّير الكبير » : ٢١٩٤/٥ .

يصح شراء ذلك منه ، لأنهم استفادوا الأمان في أنفسهم وأموالهم ، ومالُ المستأمن لا يُمْلَك بالسرقة ، وإذا لم يملكه السارق لم يحلَّ شراؤه منه ، ولأن ما صنعه غدرٌ ، يؤدّبه الإمام على ذلك إذا علمه منه ، وفي الشراء منه إغراء له على هذا الغدر ، وتقرير ذلك لا يحلّ » [1] .

وفي معاهدات الأمان إذا أصاب المسلمون شيئاً منهم ، يقول الإمام محمد : لو أن رجلاً من المسلمين أمَّن قوماً من المشركين ، فأغار عليهم قوم آخرون من المسلمين فقتلوا الرجال وأصابوا النساء والأموال فاقتسموها ، ثمَّ علموا بالأمان ، فعلى القاتلين دية القتلى ، لأن أمان الواحد نافذ في حق جماعة المسلمين ، فيظهر به العصمة والتقوُّم في نفوسهم وأموالهم ...

والنساء والأموال مردودة عليهم لبطلان الاسترقاق بعصمة المحلِّ ، ويغرمون للنساء أَصْدُقَهُنَّ [2] لأجل الوطء بشبهةٍ ، فقد ظهر أنهم باشروا الوطء في غير الملك ، وسقط الحدّ بالشبهة ، فيجب المهر [3] .

واستدل على ذلك بأن النبي ﷺ لما بلغه ما فعل خالد بن الوليد ببني جَذِيْمَة [4] رفع يديه حتى رؤي بياض إبطَيْه وهو يقول : « **اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد** » ثلاث مرات . ثمَّ دعا علياً رضي الله عنه فقال : خذ هذا المال فاذهب به إلى بني جذيمة ، واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك ـ يعني ما كان بينهم وبين أهل مكة من الخُماشات

---

(١) « المبسوط » للسرخسي : ١٠/٨٨ وهذ الجزء شرح « للسِّير الصغير » للإمام محمد ، وانظر : « البحر الرائق » : ٥/٨٥ ، « الفتاوى البزازية » بهامش الهندية : ٢/٣٠٩ ، « الفروق » للكرابيسي : ١/٣٢٧ .

(٢) الأَصْدُق جمع صداق ، ويجمع أيضاً على صُدُق . والصداق هو مهر المرأة .

(٣) « السِّير الكبير » : ١/٢٥٨ ـ ٢٦٠ . وانظر أيضاً : ٢/٥٨٢ من المرجع نفسه .

(٤) قبيلة من كنانة .

والذُّحول [1] في الجاهلية ـ فخرج إليهم فودى لهم كلَّ ما أصاب خالد منهم ... ثمَّ انصرف إلى رسول الله ﷺ فأخبره الخبر [2] .

د ـ وكما تقررت حرمة نفوس الموادعين وأموالهم بالمعاهدة والموادعة ، فإننا كذلك نجد لها سنداً آخر ، وهو الالتزام بالشرط والوفاء به ، حتى إذا ما عجز المسلمون عن حمايتهم ردُّوا عليهم ما كانوا قد أخذوه من مال مقابل ذلك . ولذلك قال الإمام محمد :

لو أن قوماً من أهل الحرب لهم منعة دخلوا دارنا بأمان فشرطوا علينا أن نمنعهم مما نمنع منه المسلمين وأهل الذمة ، فعلينا الوفاء لهم بهذا الشرط ، حتى إذا أغار عليهم أهل الحرب فعلينا القيام بدفع الظلم عنهم ، لقوله ﷺ : « **المؤمنون عند شروطهم** » [3] ، وهذا لأن الالتزام بسبب الأمان التزام بالشرط ، فينظر إلى الشرط كيف كان .

وكذلك لو وادعونا على مال معلوم بهذ الشرط ـ فعلى الإمام أن يفي لهم بالمشروط

---

(١) الخماشات : الجروح والجنايات ، والذّحول : الأحقاد والعداوة .

(٢) أخرجه البخاري مختصراً في المغازي ، باب بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد : ٥٧/٨ ، وفي مواضع أخرى ، والنسائي في آداب القضاة : ٢٣٧/٨ ، وأخرجه بتمامه ابن إسحاق في السيرة : ٤٢٩/٢ ـــ ٤٣٠ ، والواقدي : ٨٨٠/٣ ، وما بعدها .

(٣) أخرجه بهذا اللفظ ابن أبي شيبة في « المصنف » : ٥٦٨/٦ مرسلاً بإسناد صحيح ، وروي من طرق عن عدد من الصحابة موصولاً بلفظ « المسلمون ... » ، فأخرجه البخاري تعليقاً في الإجارة : ٤٥١/٤ ، وأبو داود في الأقضية ، باب الصلح : ٢١٤/٥ ، والترمذي في الأحكام ، باب ما ذكر في الصلح : ٥٨٤/٤ ، وقال « حديث حسن صحيح » ، وابن ماجة في الأحكام ، باب الصلح : ٧٨٨/٢ ، وأخرجه أحمد : ٣٦٦/٢ ، والطّحاوي : ٩٠/٤ ، والبيهقي : ٧٩/٦ ، ١٦٦ ، وفي « شعب الإيمان » : ٢٩١/٨ ، والدارقطني : ٨/٣ و ٢٧ ، والحاكم : ٤٩/٢ ، وابن حبان ص (٢٩١) من « موارد الظمآن » ، والبغوي في « شرح السنة » : ٢٢٠/٨ ، وابن الجارود ، ص (٢١٥) . وهو حديث صحيح لتعدد طرقه . انظر : « فتح الباري » : ٤٥١/٤ ـ ٤٥٢ ، « تلخيص الحبير » : ٢٣/٣ ، « إرواء الغليل » : ١٤٢/٥ ـ ١٤٦ .

إن قدر على ذلك ، وإن لم يقدر عليه فليس له أن يطالبهم بشيء من المال ، لأنهم التزموا ذلك بمقابلة الحماية ، فإذا عجز عن حمايتهم لم يكن له أن يأخذ منهم شيئاً من المال [1] .

وهذا الذي ذهب إليه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هو مذهب جمهور الفقهاء في وجوب حمايتهم والكف عنهم والدفاع عنهم إلى انقضاء مدة الموادعة أو صدور خيانة منهم تقتضي انتقاض الموادعة ، أو صرَّحوا بنقض العهد أو فعلوا ما يوجب نقضه أو خالفوا شرطاً من شروطها ، وعندئذ يردّ ما أخذ منهم من المال . وإن لم يفعل كان آثما [2] .

المطلب الثالث

سريان المعاهدات في الزمان والمكان وعلى الأشخاص

أ ـ قرر الإمام محمد قاعدة هامة في سريان المعاهدات من حيث الزمان ، فهي تنتج أثرها ويلتزم بها المسلمون ما دامت قائمة لم تنتقض ، وتراعى مدتها في ذلك ، حتى في وقت الحرب ، فقال :

« لو أن سرية صالحوا أهل حصن على خمسمائة دينار على أن يؤمّنوهم حتى يخرجوا

---

(١) « السِّير الكبير » : ٥/١٨٥٧ ـ ١٨٥٩ و ١٨٦٣ . وانظر : « الخراج » لأبي يوسف ص (١٤٩ ـ ١٥١) .

(٢) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (٢٤٠ ـ ٢٤١) ، « عقد الجواهر الثمينة » : ١/٤٩٨ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢/٢٠٦ ، « الأم » للشافعي : ٤/١٢٧ ـ ١٢٩ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٨/٢٢٥ و ٢٢٧ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٣٣٧ ، « الوجيز » : ٢/٢٠٤ ، « المغني » : ١٠/٥١٣ ـ ٥١٤ ، « الإنصاف » : ٤/٢١٥ ، « كشاف القناع » : ٣/١٠٧ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢/٨٧٦ ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٥١) ، « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » ص (٢٣٣) ، « فتح العلي المالك » للشيخ عليش : ١/٣٩٢ .

إلى دار الإسلام صحَّ ذلك ... ولا بأس بأن يغيروا بعد هذا الصلح على غيرهم من أهل الحرب .. فإن مضت هذه السرية في أرض الحرب ودخلت سرية أخرى من المسلمين ، فلما انتهوا إلى الحصن أخبروهم بذلك الصلح وشهد على ذلك عدلان من المسلمين فليس ينبغي لهم أن يتعرضوا لأهل الحصن بشيء ، لأن عقد السرية الأولى نافذ في حق المسلمين كافة ، قال رسول الله ﷺ : « **المسلمون يدٌ على مَنْ سواهم ، يسعى بذمتهم أدناهم ويعقد عليهم أولهم ويردّ عليهم أقصاهم** »[1] . قيل : المراد يعقد أول السرايا الأمان فينفذ ذلك على المسلمين »[2] .

وقال : « لو أن سرية حاصروا حصناً فسألهم أهل الحصن أن يؤمّنوهم أربعة أشهر على أن يعطوهم خمسمائة دينار ففعلوا ، ثمَّ دخلت سرية أخرى في دار الحرب وعلموا بذلك ، ليس لهم أن يقاتلوهم حتى يردُّوا عليهم الدنانير أو ينتهي الأمان بمضيِّ المدة ، لنفوذ أمانهم على كافة المسلمين »[3] .

وقال : « لو أن قوماً من أهل الحرب وادعوا المسلمين بخراج معلوم كل سنة على أن لا يُجْرِي المسلمون عليهم أحكامهم ، وعلى أن يمنعوهم من عدوّهم ، ثمَّ ظهر عليهم قوم من أهل الحرب فَسَبَوا نساءهم وذراريَهم ، ثمَّ استنقذهم المسلمون بعد ذلك ، فإن كان الاستنقاذ في سِنِيِّ الموادعة ردُّوهم أحراراً كما كانوا ، وإن كان بعد انقضاء سني الموادعة كانوا فيئاً للمسلمين ، لأنهم التزموا نصرتهم في سني الموادعة لا بعدها ، وعليهم الوفاء بما التزموا خاصة .

---

(١) تقدم تخريجه فيما سبق ، ص (٣٠٦)

(٢) « السِّير الكبير » : ٤٨١/٢ ـ ٤٨٢ ، وانظر : « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ ، « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (١٥٦) .

(٣) المرجع نفسه : ٤٩٤/٢ .

وعلى هذا : لو وقع الظهور على أموالهم ، ثمَّ وقعت في الغنيمة ، فإن كان بعد انقضاء سنيّ الموادعة لم يجب ردُّ شيء من ذلك عليهم ، وإن كان في سنيّ الموادعة : فإن وجدوها قبل القسمة أخذوها بغير شيء ، وإن وجدوها بعد القسمة أخذوها بالقيمة إن أحبوا » [1] .

وحتى ما يبدو من أن الإمام محمد يجعل الاتفاق المبرم بين رئيس دولة الأعداء وأسارى المسلمين مؤقتاً بوجود هذا الرئيس أو استمرار صفته ما لم يوجد ما يثبت العكس [2] ، فإنه لا يتنافى مع المبدأ السابق ، لأن سياق كلامه يدل على أن ذلك الاتفاق بينهما إنما كان مرتبطاً بوقت معين هو حياة ملك الأعداء أو رئيسهم ، ولذلك قال :

« إذا استحلف ملكُهم ـ ملك دار الحرب ـ الأسيرَ بالأيمان المغلّظة ألا يخرج إلى بلاد المسلمين ، فحلف على ذلك فاليمين لازمة .

فإن كان حلف ألا يخرج إلا بإذن الملك ، ثمَّ خرج بغير إذنه فهو حانث ، إلا أن يكون ذلك الملك قد مات . وكذلك إن عزل ذلك الملك » [3] .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن في لفظه ما يوجب توقيت اليمين بحياته ، وكذلك اعتبار إذنه إنما يكون حال قيام سلطنته ، فتوقيت اليمين به . إلا في قول أبي يوسف ـ رحمه الله ـ [4] .

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٥/١٨٦٢ ـ ١٨٦٣ .

(٢) انظر : « المعاهدات الدولية » د. أحمد أبو الوفا ص (١٥٦) .

(٣) « السِّير الكبير » : ٥/٢٠٣٦ ـ ٢٠٣٧ .

(٤) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : الموضع السابق .

ب ـ كما نصَّ الإمام محمد على هذه القاعدة بمعنى غير السابق ، وهو أن تظل المعاهدة ملزمة للدولة الإسلامية ما دامت لم تَنْقَضِ مدتها حتى ولو تعاقب عليها أكثر من خليفة أو حاكم للدولة ، فهناك استمرارية للمعاهدة على أساس أن ما يبرمه الحاكم السابق يلتزم به مَنْ يليه ، ما دامت المعاهدة لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية [1] ، ففي الصلح مع أهل نجران ـ كما تقدم ـ كتب لهم النبي ﷺ كتاباً أقرَّهم في نجران على شروط اشترطها عليهم واشترطوها هم ، وكتب لهم بذلك عهداً ، ثمَّ جاؤوا من بعد إلى أبي بكر رضي الله عنه فكتب لهم بكل ما كتب لهم النبي ﷺ ، ثمَّ جاؤوا من بعد أن استخلف عمر رضي الله عنه ـ وكان عمر قد أجلاهم عن نجران اليمن وأسكنهم بنجران العراق لأنه خافهم على المسلمين ـ فكتب لهم بما كتب لهم النبي ﷺ وأبو بكر رضي الله عنه ، فلما قُبض عمر رضي الله عنه واستخلف عثمان رضي الله عنه أتوه إلى المدينة فكتب لهم بما كتب لهم عمر ، فلما استخلف علي رضوان الله عليه وقدم العراق أتوه وطلبوا أن يعيدهم إلى نجران اليمن فأبى رضي الله عنه أن يردّهم ، ثمَّ كتب لهم كتاباً بما شرط لهم النبي ﷺ والخلفاء من بعده [2] .

وبهذا أفتى الإمام محمدٌ الخليفةَ هارونَ الرشيد لما شاوره بشأن نصارى بني تغلب فقال : فإن عمر قد صالحهم على ألاّ ينصّروا أولادهم ، وقد نصّروا أبناءهم وحلّت بذلك دماؤهم ، فما ترى ؟ فقال الإمام محمد : إن عمر أمرهم بذلك وقد نصَّروا أولادهم بعد عمر ، واحتمل ذلك عثمان وابن عمك ـ عليٌّ ـ وكان من العلم بما لا خفاء به عليك ، وجرت بذلك السنن ، فهذا صلح الخلفاء بعده ، ولا شيء يلحقك

---

(١) انظر : « المعاهدات الدولية في الشريعة » د. أحمد أبو الوفا ص (١٤٩) .

(٢) انظر : « الأصل » للإمام محمد ، كتاب السِّير ، ص (٢٦٧ ـ ٢٦٩) ، « الخراج » لأبي يوسف ص (٧٧ ـ ٨١) ، « فتوح البلدان » للبلاذري : ١/٧٦ ـ ٨١ .

في ذلك . وقد كشفت لك العلم ورأيك أعلى ! فقال هارون الرشيد : لا ، ولكنّا نجريه على ما أجروه إن شاء الله [1] .

وبهذا أخذ **جمهور الفقهاء من الشافعية والحنبلية** حيث نصوا على أنه إذا مات الإمام الذي عقد الهدنة أو عُزِل : وجب على الإمام الذي بعده إمضاؤها إن كانت صحيحة ، لأن الإمام عقدها باجتهاده فلم يجز نقضها باجتهاد غيره . وأجاز ابن عقيل من الحنابلة نقضها .

وإن كانت فاسدة ففيها تفصيل بين ما إذا كان الفساد من طريق الاجتهاد فلا يفسخها ، وإذا كان سبب الفساد مخالفة النص أو الإجماع فإنه يفسخها [2] .

جـ ـ وفي تلك النصوص السابقة عن الإمام محمد ـ رحمه الله ـ ما يدل على **سريان المعاهدة على أشخاص المسلمين الذين لم يباشروا عقدها** ، ولذلك قال : « لو أن مسلماً وادع أهل الحرب سنة على ألف دينار جازت موادعته ، ولم يحلّ للمسلمين أن يغزوهم ، وإن قتلوا واحداً منهم غرموا ديته ، لأن أمان الواحد من المسلمين بمنزلة أمان جماعتهم [3] .

وفيما سبق رأينا أمثلة لهذه القاعدة في عقود الذمة والأمان ، حيث يسري العقد

---

(١) انظر : « تاريخ بغداد » للخطيب : ١٧٤/٢ ، « فضائل أبي حنيفة » للسعدي ، ورقة (١٩٧) ، « أخبار أبي حنيفة وأصحابه » للصيمري ص (١٢١) ، « مناقب أبي حنيفة » للإمام الكَرْدَرِي ، ص (٤٣٤ ـ ٤٣٥) « أحكام القرآن » للجصاص : ٩٥/٣ .

(٢) انظر بالتفصيل : « الأم » : ١٠٣/٤ ـ ١٠٤ ، « المهذب » مع « تكملة المجموع » : ٢٢٦/١٨ ، « روضة الطالبين » : ٣٣٧/١٠ ، « المغني » : ٥١٣/١٠ و ٦١١ ، « الإنصاف » : ٢١٧/٤ ، « كشاف القناع » : ١٠٣/٣ ـ ١٠٤ ، « الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام » للقرافي ، ص (١٨ ـ ٢٠) .

(٣) « السِّير الكبير » : ٥٨٢/٢ . وانظر آنفاً ما نقلناه عن السَّرْخَسِيّ في الفقرة « أ » .

على التابعين لمن باشر العقد كالصغار والزوجة فلا يحتاجون إلى عقد جديد ، وهذا رأي الجمهور خلافاً للشافعي ـ رحمه الله ـ في أحد الوجهين (١) .

ومن جهة أخرى إذا وادع المسلمون ملكاً من ملوك أهل الحرب فإن ذلك يسري على أهل مملكته . ولذلك بوَّب البخاري في « صحيحه » لهذا فقال : « باب إذا وادع الإمامُ ملكَ القرية ، هل يكون ذلك لبقيَّتهم » ؟ ثمَّ أورد فيه موادعة النبي ﷺ لملك أَيْلَة (٢) .

قال ابن بطَّال : العلماء مجمعون على أن الإمام إذا صالح أهل قرية أنه يدخل في ذلك الصلح بقيَّتُهم . واختلفوا في عكس ذلك ، وهو ما إذا استأمن لطائفة معينة ، هل يدخل فيهم ؟ فذهب الأكثر إلى أنه لا بد من تعيينه لفظاً . وقال أصبغ وسحنون ـ من علماء المالكية ـ : لا يحتاج إلى ذلك ، بل يكتفى بالقرينة ، لأنه لم يأخذ الأمان لغيره إلا وهو يقصد إدخال نفسه (٣) .

د ـ أما من حيث المكان فتسري المعاهدات الدولية على كل أرجاء الدولة الإسلامية (دار الإسلام) وعلى كل مسلم أينما كان داخل دار الإسلام ، وحتى خارج دار الإسلام في بعض الحالات والأحيان ، إذا قبلت ذلك طبيعة المعاهدة وموضوعها (٤) .

---

(١) انظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ١٧٠٢/٥ ، « مراتب الإجماع » لابن حزم ص (١٢٢ ـ ١٢٣) ومعه نقد مراتب الإجماع » لابن تيمية ، « روضة الطالبين » : ٣٠٠/١٠ ، « فتاوى الرملي » : ٥٤/٤ ، « أحكام أهل الذمة » لابن القيم : ٤٦/١ . وراجع فيما سبق ص (٤٥٥) وما بعدها .

(٢) « صحيح البخاري » مع « الفتح » : ٢٦٦/٦ .

(٣) انظر : « فتح الباري » : ٢٦٧/٦ . وقول أصبغ وسحنون هو ما ذهب إليه الإمام محمد بن الحسن رحمه الله حيث نصّ على أنه إن قال : آمنوني على عشرة من أهل هذا الحصن ... فهو آمن وعشرة معه ، لأنه استأمن لنفسه نصاً بقوله « آمنوني » فالياء والنون يكنى بهما المتكلم عن نفسه ... راجع بالتفصيل « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤٢١/٢ ـ ٤٣٤ .

(٤) انظر : « المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية » د. أحمد أبو الوفا ، ص (١٥٧) .

قال الإمام محمد : « ومن دخل دار الإسلام بالموادعة لم يتعرض له ، لأنه آمن بتلك الموادعة ، لا يحل للمسلمين أن يتعرضوا له في دار الإسلام ... وكذلك لو دخل رجل منهم دار حرب أخرى فظهر المسلمون عليهم لم يتعرضوا له ، لأنه في أمان المسلمين حيث كان ، بمنزلة الذمي يدخل دار الحرب ثمَّ يظهر المسلمون على تلك الدار »[1] .

وقال : « ولا ينتهي عقد الأمان والموادعة ما دام في دار الإسلام حتى ينتهي إلى آخر جزء من أجزاء دار الإسلام فيرتفع حكم الأمان الذي بيننا وبينه »[2] .

وقال الكاساني : « لو خرج قوم من الموادعين إلى بلدة أخرى ليست بينهم وبين المسلمين موادعة ، فغزا المسلمون تلك البلدة ، فهؤلاء آمنون لا سبيل لأحد عليهم ، لأن عقد الموادعة أفاد الأمان ، فلا ينتقض بالخروج إلى موضع آخر كما في الأمان المؤبد ، وهو عقد الذمة ، لا يبطل بدخول الذمي دار الحرب ، كذا هذا . وكذلك لو دخل في دار الموادعة رجل من غير دارهم بأمان ثمَّ خرج إلى دار الإسلام بغير أمان فهو آمن ، لأنه لما دخل دار الموادعين بأمانهم صار كواحد من جملتهم »[3] .

وهذا أيضاً مذهب الشافعي والإمام مالك رحمهما الله[4] .

وغني عن البيان أن هذه الأحكام التي قررها الإمام محمد جاءت في وقت كانت بلاد المسلمين كلها داراً واحدة أو دولة واحدة هي « دار الإسلام » وحتى عندما كان هناك أكثر من دولة كالذي وقع عندما كانت هناك دولة أموية في الأندلس معاصرة للخلافة العباسية ، فإن الأحكام الإسلامية بعامة كانت تلتزم بها جميع البلاد مهما تناءت ، وواقعنا اليوم يختلف كثيراً عن هذا فالدولة الواحدة أصبحت دولاً ، وما تلتزم

---

(١) « السِّير الصغير » للإمام محمد ضمن « المبسوط » للسرخسي : ٨٩/١٠ ، « البحر الرائق » : ٨٥/٥ .

(٢) « المبسوط » : ٩٠/١٠ .

(٣) « البدائع » للكاساني : ٤٣٢٥/٩ ـ ٤٣٢٦ . وانظر : « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ ، « البحر الرائق » : ٨٥/٥ .

(٤) انظر : « الأم » : ١٢٤/٤ ـ ١٢٥ ، « البيان والتحصيل » لابن رشد : ٦٠/٣ ـ ٦٢ .

به دولة قد لا تلتزم به أخرى . والله المستعان . ولذلك أجاب الونشريسي على سؤال حول ما إذا عقدت دولة مسلمة صلحاً مع الكفار هل يلزم سائر أهل بلاد المسلمين فقال : إذا كان إمام المسلمين واحداً وأمرهم واحد مجتمع ، فحينئذ من أجار أحداً من أهل الحرب لزم جواره سائر المسلمين في الكف عن قتالهم ، وأما مع تفرق الملوك والدول واختلاف الكلمة فلا ، وإنما يلزم الذين أجاروا دون غيرهم [1] .

هـ ـ المعاهدات الفاسدة يترتب عليها بعض الآثار :

تقدم فيما سبق أن المعاهدة الصحيحة تترتب عليها آثارها وتتبعها حتماً . أما إذا فسدت المعاهدة فقد تترتب عليها بعض أحكام المعاهدة الصحيحة كما في العقود الفاسدة عند من يقول بها [2] ، وفي كثير من المواضع التي سلفت أشار الإمام محمد إلى وجوب الالتزام بالمعاهدة أو الموادعة وعقد الأمان ، ومن الأمثلة على ذلك :

لو أن أحد المسلمين المحاصرين لحصن من حصون الأعداء أعطى الأمان لأهل الحصن أو لواحدٍ منهم دون إذن الإمام فإن ذلك جائز على الإمام وغيره ، وعلى الإمام أن يكفّ عن قتالهم حتى ينبذ إليهم بعدما يردّهم إلى مأمنهم إن كانوا خرجوا منه [3] .

وهذا أيضاً مذهب جمهور الفقهاء حيث قالوا : إن عقد الهدنة أو الذمة إذا فسد ، وجب نقضه ، ولكن لا يجوز اغتيالهم ، بل يجب إنذارهم وإعلامهم ، ويوفى لهم بالعهد والشرط حتى تنقضي المدة ، ومَنْ كان منهم في دار الإسلام بهذا الصلح كان آمناً ، لأنه دخل معتقداً الأمان ويردُّ إلى دار الحرب [4] .

---

(١) « المعيار المعرب » للونشريسي : ١١٥/٢ .

(٢) انظر : « تبيين الحقائق » للزيلعي : ٦١/٤ ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ١٥/٣ .

(٣) « السِّير الكبير » : ٥٢٢/٢ ـ ٥٢٣ وفي أبواب الأمان من الكتاب نفسه أمثلة كثيرة .

(٤) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٥/١ ، « المهذب » مع « تكملة المجموع » : ٢٢٥/١٨ ـ ٢٢٦ ، « روضة الطالبين » : ٣٣٦/١٠ ـ ٣٣٧ ، « المغني » : ٥١٢/١٠ ، « السيل الجرار » : ٥٦٣/٤ .

المطلب الرابع

آثار المعاهدات الدولية على غير الأطراف

الأصل في العقود أنها تنتج أثرها وتلزم عاقديها ، وفي هذا يقول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « لو كانت الموادعة بيننا وبين أهل دارين من المشركين ، كلٌّ دار لها ملك على حدة ، ثمَّ أغار بعضهم على بعض ، فجاءنا كلٌّ فريق بمائة رأس ممن أسروهم من الفريق الآخر ، فإنا نأخذ ذلك منهم ، لأنه لا موادعة فيما بين الدارين ، وإنما الموادعة بيننا وبينهم على ما كانوا عليه قبل الموادعة » [1] .

إلا أن هذا الأصل أو القاعدة يكتنفها قاعدة أخرى تنازعها الحكم ، تجيز أن تتمتع غير الأطراف بآثار المعاهدة وإن لم يكونوا طرفاً فيها . قال الإمام محمد بن الحسن : « ولو خرج إلينا رجل من دار غير الموادعين إلى دار الموادعين بأمان ثمَّ خرج إلينا بغير أمان ، لم يكن لنا عليه سبيل ، لأنه لما حصل آمناً في دار الموادعة فقد التحق بأهلها ، ومَنْ هو مِنْ أهل دار الموادعة يكون آمناً فينا وإن خرج بغير استئمان جديد ، فكذلك من التحق بهم .

وكذلك لو كان أهل داره موادعين لأهل دار موادعينا ، لأن تلك الموادعة بينهم بمنزلة إعطاء الأمان من بعضهم لبعض . ألا ترى أنه لو دخلنا دار موادعينا فوجدنا فيهم هذا الرجل ، لم يكن لنا عليه سبيل ، فإذا كان هو آمناً في دار الحرب ، لا يجوز أن يخرج من أن يكون آمناً بخروجه إلينا » [2] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٧٣٧/٥ ، وانظر : ١٨٥٦/٥ . وراجع « المهذب » مع « تكملة المجموع » للنووي الشافعي : ٢٢٧/١٨ ، فقد ذهب الشافعية إلى ما قال به الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ .

(٢) « السِّير الكبير » للإمام محمد ، مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٦٩٩/٥ . وانظر أيضاً « البدائع » : ٤٣٢٥/٩ .

ودليل هذه القاعدة هو قول الله تبارك وتعالى : ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلا نَصِيرًا . إلا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ﴾ [1] .

قال الإمام الجصَّاص في مطلب عَقَدَه لهذا الحكم : « إذا عقد الإمام عهداً بينه وبين قوم من الكفار ، فلا محالة يدخل فيه من كان في حيزهم ممن ينسب إليهم بالرَّحِم أو الحِلْف أو الولاء بعد أن يكون في حيزهم ومِنْ أهل نصرتهم ، وأما من كان من قوم آخرين فإنه لا يدخل في العهد ما لم يشرط . ومَنْ شرط من أهل قبيلة أخرى دخوله في عهد المعاهدين فهو داخل فيهم إذا عقد العهد على ذلك كما دخلت كنانة في عهد قريش » [2] .

ونجد عند الإمام محمد كثيراً من التطبيقات لتلك القاعدة في استفادة غير الأطراف من المعاهدة،وبخاصة في حالات النص على هذا الأثر ، كما في صلح الحديبية ، ففيه أنَّ من أحب أن يدخل في عهد محمد دخل فيه ، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه [3] .

وكذلك في معاهدات الأمان فيما إذا قال الحربي للمسلمين : آمِنوني على عشرة من أهل هذا الحصن على أن أفتحه لكم ، ... فإنَّ عشرةٌ منهم يستفيدون من هذا

---

(١) سورة النساء ، الآيتان (٨٩ و ٩٠) .

(٢) « أحكام القرآن » للجصاص : ٢/٢٢٠ .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » : ١٧٨٠/٥ ـ ١٧٨١ ، وانظر ما كتبه العلامة ابن قيم الجوزية من الحنابلة في : « زاد المعاد » : ١٣٨/٣ ، وراجع « آثار المعاهدات بالنسبة للدول غير الأطراف » د. محمد مجدي مرجان ، ص (٦١ ـ ٦٢) ، « المعاهدات الدولية في الشريعة » ، د. أحمد أبو الوفا ، ص (١٧٧) وما بعدها .

الأمـان وهـو آمـنٌ معهـم [1] ، وكذلـك تبعيـة الأولاد الصغـار والزوجـة في عقـد الأمـان للزوج .. [2] .

والقاعدة في مثل هذه المسائل : أن كلَّ من يستأمن لنفسه ـ في الغالب ـ بنفسه لا يجعل تابعاً لغيره في الأمان ، وكل من لا يستأمن لنفسه ـ في الغالب ـ يجعل تابعاً لغـيره في الأمان [3] .

وفي القانون الـدولي تذهـب المدرسـة الإراديـة أو الوضعيـة في النظـم التقليديـة إلى قاعدة الأثر النسبي للمعاهدات ، فلا ترتب أثراً للمعاهدة خارج أطرافها ، وقد يخفـف بعض أنصار هـذه المدرسـة مـن غلـواء هـذه القـاعدة فيعـترفون بوجـود بعـض الآثـار غير المباشرة .

أما المدرسة الموضوعية ؛ فقد وضعت قيوداً على قاعدة الأثر النسبي تتمثل في امتداد آثار المعاهدات إلى الأطراف الأخـرى بوسـائل ثـلاث هـي : الانضمـام ، والاشـتراط لمصلحة الغير ، وشرط الدولة الأوْلى بالرعاية [4] .

---

(1) انظر : « السِّير الكبير » : ٤٢١/٢ . وانظر فيه أمثلة كثيرة عقد لها بـابين همـا « بـاب الخيـار في الأمـان » ص (٤٢١) وما بعد ، وباب « الأمان على غيره » ص (٤٣٥ ـ ٤٥٢) .

(2) « السِّير الكبير » : ٥٤٦/٢ ، وقد عقد هنا باباً بعنوان « مَنْ يكون آمناً من غـير أن يؤمِّنه أهـل الإسـلام » من ص (٥٤٦ ـ ٥٧٥) وهذا صريح في أن أطرافاً أخرى غير المعـاهدين أنفسـهم يسـتفيدون مـن الأمـان المعقود لغيرهم دون أن يكون معهم عقد أمان خاص بهم .

(3) « الفتاوى الهندية » : ٢٠٠/٢ عازياً إلى « المحيط الرضوي » لرضي الله السَّرْخَسِيّ .

(4) انظر بالتفصيل : « آثار المعاهدات بالنسبة للدول غير الأطراف » د. محمد مجدي مرجان ، ص (٧٧) وما بعدها ، « قواعد العلاقات الدولية » ص (٣٩٦) وما بعدها ، « الأصول الجديدة للقانون الـدولي العـام » ص (٣٨٢) وما بعدها ، « القانون الدولي العام » د. محمود سـامي جنينـة ، ص (٤٢٣) ومـا بعدهـا ، د. أبو هيف ، ص (٥٦١) وما بعدها ، د. إبراهيم العناني ، ص (١٣٧) وما بعدها .

المطلب الخامس

ضمانات الالتزام بالمعاهدات والوفاء بها

أشرنا في المبحث السابق إلى مراحل تكوين المعاهدة عند الإمام محمد ، وفيه استدل على كتابة المعاهدة أو الموادعة بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ... ﴾ [1] .

وهذه الآية الكريمة أصل في توثيق العقود والمعاهدات ، وهي تجمع أربعة وسائل : الكتابة ، والإشهاد ، والرهن ، والأمانة . وقد ألمحنا إلى الوسيلتين الأوليين في مراحل تكوين المعاهدة ، ولذلك نُلْمع هنا إلى الرهن والأمانة .

أ ـ **الأمانة أو الوازع الديني** : يقيم الإسلام حارساً في نفس المسلم على الالتزام بالمعاهدات والوفاء بها من خلال الربط بين أحكام العلاقات الدولية والعقيدة والأخلاق الإسلامية [2] ، فقد تقدمت فيما سبق النصوص الشرعية في القرآن والسنة تحث على الوفاء بالعهود وتجعل ذلك صفة للمؤمن ينبغي أن يلتزم بها بمقتضى إيمانه بالله تعالى وخضوعه لأحكامه وشرعه ، وتحذّر من الغدر والنكث وتجعل ذلك مناقضاً للإيمان والأخلاق ، وكثيراً ما تنتهي الآيات التي تأمر بإتمام العهود والوفاء بشروطها بمثل هذا التعقيب ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ كما في سورة التوبة وغيرها . وفي هذا ضمانة لا تعدلها ضمانة أخرى [3] .

---

(١) سورة البقرة ، الآيتان (٢٨٢ ـ ٢٨٣) .

(٢) انظر فيما سبق ، ص (٢٦٠) .

(٣) انظر فيما سبق ، ص (٧٢٥) ، يقول الدكتور مجيد خدوري (وهو نصراني عراقي) : كانت السلطات الإسلامية تميل إلى اعتبار اتفاقاتها التعاقدية التزامات دينية ينبغي مراعاتها بدقة . ومع أن الفقهاء كانوا =

ونزيد هذا بياناً وإيضاحاً ببعض ما أشار إليه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ مما يتصل بهذا الجانب . ففي « الشروط في الموادعة » قال في كيفية كتابة وثيقة الموادعة :

« وجعل كل فريق منهم لصاحبه بالوفاء بجميع ما في هذا الكتاب عَهْدَ الله تعالى وميثاقه وذمَّةَ الله وذمَّةَ رسوله وذمَّةَ المسيح عيسى ابن مريم » والمراد تأكيد الموادعة بالقسم بعبارات مختلفة [1] .

وغني عن البيان أن هذه الضمانة لا نجد لها عديلاً في الأنظمة الوضعية التي لا تلقي بالاً للناحية الدينية مما يفقدها سنداً قوياً في الالتزام حتى ولو كانت تتذرع بحسن النية في تفسير المعاهدات والالتزام بها ، إذ أن المصلحة الذاتية وحب السيطرة والغلبة يحكمان على تصرفات الدول التي تسعى إلى الاستعلاء وبسط النفوذ .

ب ـ الرهائن : لضمان تنفيذ شروط المعاهدات جرت العادة على تقديم رهينة أو رهائن [2]

=

يكرهون أن يعقدوا معاهدات مع غير المسلمين ، إلا أنهم اتفقوا على أن المعاهدة متى عقدت كان لابد من مراعاة شروطها حتى ينتهي أجلها .

انظر : « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. خدوري ص (٢٩٣ ـ ٢٩٤) .

(١) انظر : « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيِّ : ١٧٨٢/٥ ـ ١٧٨٣ .

(٢) الرهينة على وزن فعيلة تأتي بمعنى فاعل وبمعنى المفعول ، وهي كل ما يُرْهن ، وتجمع على رهائن . والرَّهن ما يوضع وثيقة للدين ، والرِّهان مثله ، فهو الشيء المرهون نفسه ، ويطلق أيضاً على عقد الرهن نفسه ، وهو عند الفقهاء : حَبْسُ شيءٍ مالي بحق يمكن استيفاؤه منه . ويجمع على رِهَان ورُهُن ورُهُون .

والرهائن في الاصطلاح الفقهي هم أولئك الأشخاص الذين تسلِّمهم دولتهم أو قومهم إلى من يعقدون معهم معاهدة من المعاهدات التي تشترط على الطرفين أو أحدهما تقديم رهائن بشرية إلى الطرف الآخر ضماناً للوفاء بها ، على أن يعاد هؤلاء الرهائن إلى قومهم بعد انتهاء مدة المعاهدة .

انظر : « ترتيب القاموس المحيط » : ٤٠٣/٢ ـ ٤٠٤ ، « لسان العرب » : ١٨٨/١٣ ـ ١٩٠ ، « المفردات في غريب القرآن » ص (٢٠٤) ، « تعريفات الجرجاني » ص (١٥٠) ، « الكليَّات » : ٣٩٤/٢ ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ١٥٩٠/٣ ـ ١٥٩١ .

من الطرفين أومن أحدهما ، وكان نظام الرهائن معروفاً بين الأمم القديمة ، وكان ذلك النظام يقضي بأنه إذا روعيت شروط المعاهدة أعيدت الرهائن إلى بلادها دون أن يلحقها أذى ، وإذا حدث وخرقت اعتبر الرهائن أسرى حرب وخضعوا في بعض الأحيان لمعاملات قاسية [1] .

ويرى الدكتور الغنيمي أن العمل الدبلوماسي الإسلامي في إبرام المعاهدات قد تأثر بما كان شائعاً في وقته بأخذ الرهائن لضمان تنفيذ المعاهدة ، وأن هذا ليس حكماً من أحكام النظرية الإسلامية وإنما هو تصرف دعت إليه ظروف الحياة في حينه تطبيقاً لمبدأ المعاملة بالمثل ، والذي يستقر عليه القانون الدولي المعاصر هو تحريم أخذ الرهائن [2] .

وقد أشبع الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذه الضمانة بحثاً وأرسى من القواعد ما يدل على عدالة الإسلام وسموّ أحكامه ومثالية أخلاقه وواقعية تشريعاته ، ونلخص رأيه فيما يلي :

١ ـ **القاعدة العامة** : أنه يكره إعطاء الرهن للمشركين ، تحقيقاً لعزة المسلمين ، ومنعاً لتعريضهم إلى شيء من الفتنة أو الذلة ، وفي هذا قال الإمام محمد :

« إذا طلب المشركون في الموادعة أن نعطيهم رهناً من رجال المسلمين ، على أن يعطوا من رجالهم رهناً مثل ذلك ، فهذا مكروه ، لا ينبغي للمسلمين أن يجيبوهم إليه بدون تحقق الضرورة » [3] .

---

(١) انظر : « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ص (٢٩١) والمراجع المشار إليها ، « الشرع الدولي » د. نجيب أرمنازي ، ص (١٤١) ، « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٥١٥) ، « القانون والعلاقات الدولية » د. محمصاني ، ص (١٤٨) .

(٢) انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٥١٥) .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٧٥٠/٥ .

ويعلل السَّرْخَسِيّ هذه الكراهية بأن المشركين غير مأمونين على رحال المسلمين ، والظاهر أن مخالفتهم في الاعتقاد تحملهم على قتلهم ، ولا زاجر من حيث الاعتقاد يزجرهم عن ذلك [1] . وإليه أشار رسول الله ﷺ فيما روي عنه : « **ما خلا يهودي بمسلم إلا حدّثته نفسه بقتله** » [2] .

وتتحول هذه الكراهية إلى التحريم في إعطاء الرهائن للمشركين عند الخوف عليهم من القتل . وفي هذا يقول الإمام محمد : « إن لم يكن بالمسلمين قوة على المشركين ، وطلبوا منّا في الموادعة أن نعطيهم رهناً ... فإن كان أكبر الرأي عنده أنهم إذا أخذوا الرُّهُنَ قتلوهم ، فحينئذ لا يحل له أن يدفعهم إليهم ، لأنه إذا دفعهم إليهم كان شريكاً في دمائهم ، مُعِيْنَاً على هلاكهم . وإذا لم يدفعهم فظفر المشركون بالمسلمين لم يكن الإمام شريكهم فيما يصنعون بالمسلمين . وأكبر الرأي في هذا كاليقين » [3] .

---

(١) انظر ما يؤيد هذا من الواقع التاريخي في « حضارة العرب » تأليف غوستاف لوبون الفرنسي ، ص (٣٣٠ ـ ٣٣١) ترجمة عادل زعيتر فيما ذكره عن ريتشارد وقتله للأسرى المسلمين ، واقرأ « ديوان التحقيق والمحاكمات الكبرى » تأليف محمد عبدالله عنان ، ص (٢٣) وما بعدها لتجد أمثلة كثيرة من غدر فرديناند وايزابيلا بالمسلمين في بلاد الأندلس بعد سقوط دولتهم ، وفي واقعنا المعاصر أمثلة كثيرة .

(٢) أخرجه الخطيب في « تاريخ بغداد » : ٣١٦/٨ ، وابن حبان في « المجروحين » : ١٢٢/٣ . وعزاه ابن كثير في « التفسير » : ٨٦/٢ لابن مردويه ، وقال : غريب جداً ، وزاد السيوطي نسبته لأبي الشيخ . انظر : « الدر المنثور » : ١٢٩/٣ ، وعزاه العجلوني أيضاً للثعلبي في تفسيره ، انظر : « تخريج أحاديث الكشاف » : ٤١٥/١ ، « كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما يدور من الحديث على ألسنة الناس » : ٢٤٤/٢ . والحديث فيه يحيى بن عبيدالله التيمي المدني وهو ضعيف . ولكن وقائع السيرة وحوادث التاريخ تشهد له وإن لم يكن إسناده صحيحاً ، انظر مثلاً غدر يهود بني النضير برسول الله ﷺ وهمّهم بقتله عندما ذهب ليستعينهم في دية اثنين قتلهم حلفاؤهم من بني عامرٍ خطأً لأن المعاهدة بين المسلمين ويهود تنص على ذلك ، راجع بالتفصيل : « الطبقات الكبرى » لابن سعد : ٥٧/٢ ـ ٥٩ ، « سيرة ابن هشام » : ١٩٠/٢ ـ ١٩٢ ، « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ١٧٨/١ وما بعدها ، « فتوح البلدان » للبلاذري : ١٨/١ وما بعدها ، وانظر ما كتبه العلامة أبو الأعلى المودودي رحمه الله في « شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية » ص (٢٣٣ ـ ٢٣٦) .

(٣) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧٥٨/٥ .

٢ً ـ واستثناء من هذه القاعدة : يجوز إعطاء الرهن في حال الضرورة التي تدعو إلى ذلك ، كأن يخاف المسلمون أفراداً من المشركين و لم يجدوا من دفع الرهائن بُدّاً ، إذا رضي بذلك الرهن من المسلمين ، وكنا نأمن عليهم من الرجوع عن الإسلام ولا نخاف عليهم من المشركين تحقيقاً لمنفعة المسلمين في ذلك [١] . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« إذا توادع أهل الإسلام وأهل الحرب على أن يتهادنوا سنة حتى ينظروا في أمورهم ، وأراد بعضهم من بعض أن يعطوهم رهناً بذلك على أن من غدر من الفريقين فدماء الرهن للآخرين حلال ، فلا بأس بإعطاء الرهن على هذا إذا رضي بذلك الرهن من المسلمين . ولا ينبغي للإمام أن يُكْرِهَ أحداً من المسلمين على ذلك إلا أن يكون للمشركين شوكة شديدة ، ويخاف المسلمون على أنفسهم منهم ، فعند ذلك لا بأس بإكراه الرهن على ذلك لما فيه من المنفعة لعامة المسلمين ، وفي الامتناع من هذا الصلح خوف الهلاك لجماعة المسلمين ، وفي الإقدام عليه دفع هذا الخوف عنهم ، فيثبت للإمام هذه الولاية وإن كان يخاف فيه على خاص من المسلمين وهم الرهن ، لأن الأصل المعروف أن من ابتلي ببليتين فعليه أن يختار أهونهما » [٢] .

٣ً ـ يتمتع الرهائن بحقِّ الحماية ، ولا يجوز الاعتداء عليهم ولا قَتْلهم حتى ولو غدر المشركون فقتلوا رهائننا ، رغم أن الشرط كان على أنهم إن قتلوا رهننا فدماء رهنهم حلال ؛ لأنهم مستأمنون فينا ، فلا تحلّ دماؤهم ولا يبطل حكم أمانهم بجناية

---

(١) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١٦٦٣/٤ و ١٧٥٠/٥ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٦٦٣/٤ ـ ١٦٦٤ و ١٧٥٨/٥ والعبارة الأخيرة في النص إشارة إلى القاعدة الفقهية « يُختار أهون الشرَّين » أو « إذا تعارض مفسدتان رُوعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفِّهما » .

وانظر في ذلك : « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٨٧ و ٨٨) وللسيوطي أيضاً ص (٨٧) ، « شرح القواعد الفقهية » للشيخ أحمد الزرقا ، ص (١٤٧ و ١٤٩) .

غيرهم ؛ لقوله تعالى : ﴿ ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ [1] . والشرط الذي جرى مخالفٌ لحكم الشرع فيكون باطلاً [2] .

وفي هذا يقول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « إن أخذ كل واحد من الفريقين من صاحبه رهناً فغدر المشركون وقتلوا الرهن الذي في أيديهم ، فليس يحلُّ للمسلمين أن يقتلوا ما في أيديهم من الرهن ، ولا أن يسترقُّوهم ولكنهم يحبسونهم أبداً حتى يسلموا أو يصيروا ذمة فيخلي سبيلهم » [3] .

وقال أيضاً : « ولو كانوا شرطوا في أصل الموادعة : أنهم إن غدروا فقتلوا رهن المسلمين فدماء رهنهم لنا حلال ، ثمَّ قتلوا هم رهننا ، فإن دماء رهنهم لا تحلّ لنا لما روي أن هذه الحادثة وقعت في زمن معاوية ﷺ فأجمع هو والمسلمون معه على ألا يقتلوا رهن المشركين » [4] .

ولا ينبغي للإمام أن يعذِّب رهنهم بالضرب والحبس ، كما لا يقتلهم لأنهم مستأمنون فينا . ولكنه يخلّي عنهم في موضع من دار الإسلام ، لا يقدرون فيه على الرجوع إلى بلادهم ... فإن أسلموا فهم أحرار ، وإن أبوا جَعَلهم الإمام ذمّةً ، لأنهم رضوا بالمقام في دارنا ، إلى أن يُرَدَّ علينا رهننا ، وقد تعذّر ذلك ، فكانوا محتبسين في

---

(١) سورة فاطر ، الآية (١٨) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١٦٦٤/٤ ، ١٧٥٣ .

(٣) المرجع نفسه ، الأصل « كتاب السير » ص ٢٣٢ .

(٤) المصدر السابق ص (١٧٥٣) . والقصة رواها سعيد بن عبدالعزيز قال : إن الروم صالحت معاوية على أن يودي إليهم مالاً ، وارتهن معاوية منهم رُهُناً فجعلهم ببعلبك ، ثمَّ إن الروم غدرت ، فأبى معاوية والمسلمون أن يستحلّوا قتل مَنْ في أيديهم من رهنهم ، وخلّوا سبيلهم واستفتحوا بذلك عليهم ، وقالوا : وفاء بغدر خير من غدر بغدر . أخرج هذه القصة بسنده : أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١٩٠) ، والبلاذري في « فتوح البلدان » : ١٨٨/١ . وانظر : « الأحكام السلطانية » ص (٥١) .

دارنا على التأبيد برضاهم ، والكافر لا يتمكن من المقام في دارنا على التأبيد مُصِراً على كفره إلا بالجزية [1] .

وحكي أن أبا جعفر المنصور ـ الخليفة العباسيّ ـ سأل علماء عصره عما يفعل برهائن أهل الحرب الذين غدر قومُهم وقتلوا رهائن المسلمين ، وكان قد جرى الشرط بينهم أنهم إن غدروا فدماء رُهُنهم حلال ، فأفتى العلماء بجواز قتلهم لمكان الشرط بينهم . ولكن أبا حنيفة أخبره أن هذا باطل لا يحلّ في الشرع ، ولا يُسْأل هؤلاء الرهن عن جناية غيرهم . وإنما توضع عليهم الجزية ، لأنهم احتبسوا في دارنا برضاهم ، إلى ردِّ الرهن [2] .

فإن قتل المسلمون رهنهم اعتماداً على ظاهر الشرط فقد أخطأوا في ذلك ، وينبغي لمن قتلهم أن يغرم دياتهم ، وتكون موقوفة في بيت المال حتى يعطي المشركون ديات رهن المسلمين الذين قتلوهم [3] .

وكذلك قال الأوزاعيُّ ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد في رواية عنه : لا تقتل الرهن بغدر المشركين . واستدلوا على ذلك بأحاديث الوفاء بالعهود وأداء الأمانة ، وبقصة معاوية السابقة .

وفي الرواية الأخرى عن الإمام أحمد : يجوز قتلهم إذا غدروا برهننا معاملة بالمثل [4].

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٧٦٩/٥ ـ ١٧٧٠ .

(٢) المصدر السابق : ١٦٦٤/٤ ـ ١٦٦٥ ، « المبسوط » : ١٢٩/١٠ .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٧٦٦/٤ ـ ١٧٦٧ ، « شرح السِّير الصغير » ضمن « المبسوط » : ١٢٩/١٠ .

(٤) انظر : « الأموال » لأبي عبيد ، ص (١٩٠) ، « الخرشي على مختصر خليل » : ٤٤٩/٢ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ص (٢٣٤) ، « الأحكام السلطانية » لأبي يعلى ص (٤٨ ـ ٤٩) ، « مطالب أولي النهى » : ٥٨٩/٣ .

٤ً ـ ويترتب على غدر المشركين برهن المسلمين التعويض عن ذلك . فإن قالوا للمسلمين : إنا قد أسأنا في قتل رهنكم ، فنحن نغرم لكم دياتهم ، فلا بأس بأن يقبل الإمام ذلك منهم . فإذا فعلوا ذلك سلّم الديات إلى ورثة المقتولين .

وإن قالوا للمسلمين : ندفع إليكم الذين قتلوا رهنكم لتحكموا فيهم بما شئتم ، وتردُّوا علينا رهننا ؛ فإن الإمام يراعي في ذلك معنى النظر والمصلحة للمسلمين ، فإن رأى المصلحة للمسلمين في أن يقبل ذلك منهم قَبِلَه ، فأخذ القاتلين وردَّ عليهم رهنهم ، ثمَّ هو بالخيار في القاتلين ؛ إن شاء قتلهم ، وإن شاء جعلهم عبيداً وأعطى وارث كل مقتولٍ العبدَ الذي قتل مورِّثه . وإن لم ير المصلحة في ذلك فلا يقبل منهم هذا ، فلو كان رهننا مثلاً خمسين رجلاً فقتلهم إنسان واحد ، هل نقبل أن نأخذ منهم هذا القاتل الواحد ونردّ عليهم خمسين من أحرارهم ؟ وأيُّ وَهْنٍ يكون أشدَّ من هذا ؟ .

وإن قالوا للإمام : إن شئت أعطيناك ديات أصحابك ، وإن شئت أعطيناك الذين قتلوا أصحابكم ، فهذا إنصاف منهم . ثمَّ ينبغي له أن يختار ما فيه الحظ والمصلحة للمسلمين [1] .

٥ً ـ وبلغ من عناية الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بمسألة الرهائن أن ينص على النفقة على الرهائن والتزام الدولة الإسلامية بذلك . حيث قال :

« إذا أعطوا الرهن من الجانبين في الموادعة ، ولم يعطوا مع رهن المشركين نفقة لهم ، فنفقتهم ـ ما داموا رهناً ـ من بيت مال المسلمين » .

ثمَّ يقول : « وهذا من أعجب المسائل ، فإن نفقة المرهون تكون على الراهن دون المرتَهِن في الموضع الذي وُجِد فيه الرهن بصورته ومعناه وحكمه ، فكيف تجب النفقة

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٧٦٢/٤ ـ ١٧٦٤ .

على المرتَهن في موضع وُجِد فيه الرهن صورةً فكيف تجب نفقة أهل الحرب في بيت مال المسلمين ، وهم أهل حرب في أيدينا بمنزلة المستأمنين ؟

ويجيب على ذلك بقوله : إن إقامتهم فينا لمنفعة المسلمين ، وقد بيّنا أنه لا يجوز الإجابة إلى هذه الموادعة إلا إذا كان فيها منفعة للمسلمين ، فلهذا تجب نفقتهم في مال المسلمين ، بمنزلة المستعار في يد المستعير ، بخلاف الرهن الذي هو حقيقة ، فالمنفعة هناك للراهن من حيث أن دَيْنه يصير مقضياً بهلاك الرهن .

ثمَّ يقول أيضاً : فإن قتلوا رهن المسلمين يلتزم الإمام برهنهم سنة ، وينفق عليهم من بيت المال أيضاً ، لأنه ما لم تمض سنة فالحكم الذي كان ثابتاً لهم بأمانٍ باقٍ » [1] .

٦ - تصرُّف إمام المسلمين مع الأعداء ينبغي أن يتغيَّا ما فيه مصلحة الرهائن المسلمين واستنقاذهم من المشركين والحفاظ عليهم . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« إن قال رهن المشركين : نكون لكم ذمة فخذوا رهنكم ، فقال المشركون : إن قبلتم ذلك منهم قتلنا رهنكم أو جعلناهم عبيداً لنا ، فإن الإمام لا يقبل هذا من رهنهم ، ولكن يردهم على المشركين ويأخذ المسلمين ، لأن استنقاذ المسلمين من أيدي المشركين والوفاء لهم بالموعود خير لهم من أن يصير الرهن ذمة للمسلمين ، والإمام ناظر ، فيختار ما فيه الخيرة للمسلمين [2] ، والأفضل أن يختار ما فيه استنقاذ المسلمين من أيدي المشركين [3] .

وإذا أراد المسلمون أن ينبذوا الموادعة المؤقتة فقال المشركون : لسنا ندع الموادعة

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٧٧٧/٥ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٧٥٤/٥ - ١٧٥٥ .

(٣) المرجع نفسه ص (١٧٦٠) .

ولا نردّ عليكم رهنكم ، فإنه ينبغي للمسلمين ألاّ يبطلوا الموادعة ، لا لإباء المشركين ، ولكن لمكان الرهن في يد المشركين . وكذلك إن كانت الموادعـة مؤبدة ، فليس ينبغي لهم أن يبطلوها ـ وإن قدروا على قتالهم ـ حتـى يستنقذوا الرهـن ، أو يمـوت الرهـن أجمعون ، أو يرضوا بذلك ، فحينئذ لا بأس بقتالهم [1] .

٧ً ـ **وأما انقضاء الرهن** ورد الرهائن إلى قومهم فإنما يكون بأسباب أربعة :

أ ـ انقضاء مدة الموادعة المؤقتة والاتفاق على ذلك [2] .

ب ـ كما أن الرهائن إذا ماتوا عند المشركين أو أغار عليهم أهل دار حرب أخـرى غير الموادعين فقتلوهم ، فإنه عندئذ يرد الرهائن عليهم [3] .

جـ ـ عند قيام الحرب بـين المسـلمين والمشـركين ، فـإذا حاربنـاهم وجـب إطـلاق رهائنهم ، ولا بأس بقتال المشركين الذين في أيديهم الرهائن إذا أبوا أن يعطـوا الرهـائن إلى المسلمين ، ولا يكون ذلك نقضاً للعهد لأنهم هم الذين نكثوا وظلموا بحبس الرهائن [4] .

د ـ إذا تم تنفيذ شروط الاتفاق والمعاهدة فإنهم يدفعون إليهم رهنهم [5] .

٨ً ـ **حالات حبس رهائن غـير المسـلمين دون ردهـم إلى قومهـم :** نـصَّ الإمـام محمد على حـالات لا ينبغـي فيهـا ردُّ الرهـائن إلى قومهـم ، لأنهـم اكتسـبوا الجنسـية

---

(١) المرجع نفسه ، ص (١٧٥٨ و ١٧٥٩) .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٧٧٨/٥ .

(٣) المرجع نفسه : ١٧٦٥/٥ .

(٤) المرجع نفسه : ١٦٦٦/٤ ، وانظر : « الأحكام السلطانية » للماوردي ص (٥١ ـ ٥٢) ، ولأبي يعلـى ، ص (٤٩) .

(٥) « السِّير الكبير » : ١٧٣٣/٥ .

الإسلامية ، أو أصبحوا رعية في الدولة الإسلامية ، أو لأن المشركين احتبسوا رهائننا ، وهذه إشارة إلى رأي الإمام محمد في هذه الأحوال الثلاثة :

أ ـ **إذا أسلم رهن المشركين في أيدينا** ، ثمَّ طلب المشركون أن يأخذوهم فلا سبيل لهم عليهم ، لأن الكفار غير مأمونين على المسلمين [1] ... ثمَّ يفصِّل الإمام محمد في هذا فيقول :

لو أن رهنهم حين أسلموا قال لهم (للمسلمين) المشركون : إن لم تردُّوا علينا رهننا قتلنا رهنكم ، أو جعلناهم عبيداً لنا ، فكره الرهن أن يردُّوهم عليهم ، فإنه لا يحلّ للإمام أن يردَّهم ، وإن علم أنهم يقتلون رهن المسلمين ، لأن حرمة نفس هؤلاء كحرمة نفس أولئك . فإن قتل أهل الحرب رهننا لم يكن الإمام شريكاً في ذلك الظلم ، ولو سلّم إليهم رهنهم بعدما أسلموا فقتلوهم كان شريكاً في الظلم معرِّضاً للمسلمين على قتل المشركين إيَّاهم ، وذلك لا رخصة فيه .

وإن قال رهنهم بعدما أسلموا : ادفعونا إليهم وخذوا رهنكم . فإن كان أكبر الرأي من الإمام أنهم يقتلونهم لم يجز أن يدفعهم إليهم أيضاً ، لأن إذن المرء غير معتبر في قتله في حكم الإباحة ، فكذلك في تعريضه للقتل .

وإن كنا لا ندري ما يصنعون بهم فلا بأس بدفعهم إليهم ، لأنه ليس في دفعهم برضاهم ظلم منا إياهم ، والدفع ليس بسببٍ لهلاكهم ، والظاهر أنهم لا يرضون بذلك إلا إذا كانوا آمنين على أنفسهم [2] .

---

(١) المصدر السابق ، ص (١٧٥١) ، وانظر أيضاً (١٦٦٦ ـ ١٦٦٧) .

(٢) المصدر السابق : ١٧٥٣/٥ ـ ١٧٥٤ . وعند المالكية خلاف في رد الرهائن إن أسلموا وأبوا أن يرجعوا ، فقال سحنون وابن حبيب : لا يردّون ونقل عن مالك أنهم يردون . وقيل : إن اشترطوا ذلك في الموادعة فيوفى لهم بذلك . انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٨/١ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠٦/٢ ـ ٢٠٧ ، « الخرشي على خليل » : ٤٤٩/٢ ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٤٩/٣ .

ب ـ إذا رضي الرهائن بالتبعية لدار الإسلام بدخولهم في الذمة فلا يجوز ردُّهم عندئذ إلى المشركين بغير رضاهم ، وفي هذا يقول الإمام محمد : « إن قال رهن المشركين : نكون ذمة لكم فقال المشركون : إن قبلتم ذلك منهم قتلنا رهنكم أو جعلناهم عبيداً لنا ، فإن الإمام لا يقبل هذا من رهنهم ، ولكن يردهم على المشركين ويأخذ المسلمين ، بخلاف ما إذا أسلموا ، لأن الإسلام يتم بهم ، فأما الذمة فلا تتم إلا برضا من المسلمين ، فإذا كان فيها إتلاف المسلمين حقيقة أو حكماً فلا ينبغي للمسلمين أن يرضَوْا بها .

وإن كان يعلم أنه إذا قبل ذلك منهم خلّى المشركون سبيل الرهن الذي عندهم فحينئذ يعطيهم الذمة ، وما لم يعلم ذلك لا ينبغي له أن يجعلهم ذمة . فإن أعطاهم الذمة ثمَّ طلب أخْذَ رهن المسلمين فأبَوا ذلك حتى يردَّ عليهم رهنهم فليس ينبغي له أن يخفر ذمته وينقض العهد الذي عاهد عليه الرهن في ردّهم بغير رضاهم . فإن طابت أنفس الرهن بالردِّ عليهم فلا بأس بذلك [1] .

جـ ـ إذا امتنع المشركون من ردِّ رهائننا بعد انتهاء مدة المعاهدة ، فلا يردّ المسلمون لهم رهائنهم ، وفي هذا يقول الإمام محمد : إن كانت الموادعة مؤقتة ، فانقضت المدة وطلب المسلمون من المشركين ردَّ الرهن فأبوا ، فإن الإمام يقول لرهنهم : لا أردّكم إلى بلادكم حتى يردّ أصحابكم إليَّ رهني ، وقد أجّلتُكم حولاً ، فاكتبوا لهم ، فإن ردُّوا رهني ، وإلا جعلتكم ذمة ، ويكتب إليهم بنفسه أيضاً تحقيقاً لإبلاء العُذْر ، فإن لم يردّوا الرهن حتى مضى الحول جعلهم ذمة . ثـمَّ إن عرضوا ردَّ الرهن بعد ذلك لم يردّ عليهم رهنهم إلا برضاهم [2] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٧٥٣/٥ ـ ١٧٥٦ ، وفيما يلي هذا تفصيلات أكثر حيال ما إذا كان الرهن من الصبيان والنساء .

(٢) المصدر نفسه ، ص (١٧٧٨) .

د ـ وكذلك إذا خشي المسلمون من المشركين لو ردّوا إليهم رهنهم أن يغدروا بهم أو يبادروهم بالعدوان فإنه لا ينبغي لهم عندئذ الردُّ ، بل يحبسونهم حتى يزول ما يخشونه منهم ، ولذلك قال الإمام محمد : « إن قالوا للمسلمين : لا نقاتلكم أبداً ، ولكن لا نعطيكم الرهن حتى تردّوا رهننا ، فإن كان المسلمون يخافونهم في الأمر الذي وادعوهم من أجله ، فلهم ألاّ يعطوهم رهنهم .. ، وإن كانوا قد أمِنوا فليردّوا إليهم رهنهم »[1] .

المبحث الرابع

انتهاء المعاهدات

تمهيد :

ألمعنا فيما سبق إلى أن المعاهدة إذا عقدت صحيحة ترتبت عليها آثارها ، وأن هذه الآثار مرتبطة بوجود المعاهدة وقيامها . ونعقد هذا المبحث لبيان أسباب انتهاء المعاهدات وانقضائها ، وذلك أن المعاهدة تستنفذ أغراضها وينتهي أجلها فتفنى وتنقطع آثارها عندئذ ، لأن الانقضاء يرجع في معناه إلى انقطاع الشيء بعد تمامه[2] ، فكأن المعاهدة قد بلغت أجلها وتمت فانقضت آثارها بعد ذلك وانتهت .

وعلى هذا فإن بطلان المعاهدات لا يدخل ضمن هذا المبحث ، لأن الباطل غير

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٦٦٦/٤ ـ ١٦٦٧ .

(٢) انظر : « لسان العرب » : ١٨٦/١٥ ، « المعجم الوسيط » : ٧٤٣/٢ .

قائم شرعاً ولا أثر له [1] ، لأنه يعني أن المعاهدة لم توجد أصـلاً مـن الناحيـة الشـرعية حتى ولو كانت قائمة حساً . بينما في الانتهاء كانت المعاهدة موجودة ثمَّ طـرأ عليهـا سبب من أسباب الانتهاء والانقضاء .

وقد أجمل ملك العلماء الكاسانيُّ ـ رحمه الله ـ أسباب انقضاء المعاهدات ، فقال : « وأما بيان ما ينقضي به عقد الموادعة ؛ فالحجـة فيـه أن عقـد الموادعـة إمـا أن يكـون مطلقاً عن الوقت ، وإما أن يكون مؤقتاً بوقت معلوم .

فإن كان مطلقاً عن الوقت ؛ فالذي ينتقض به نوعان : نص ودلالـة . فـالنص هـو النبذ من الجانبين صريحاً [2] . وأما الدلالة فهي أن يوجد منهم ما يدل على النبذ ...

---

(1) الباطل من الأعيان هو الذي انعدم معناه المخلوق لـه وفـات بحيـث لم يبـق إلا صورتـه ، فهـو يقـابل الحـق الثابت . وفي الشرع يراد بالباطل ـ عند الحنفية ـ ما كان فائت المعنى من كل وجه ، مع وجود الصـورة ، إما لانعدام محل التصرف ، أو لانعدام أهلية المتصرف . ولذلك قالوا : إن العقـد البـاطل ، وجـوده والعـدم سواء لعـدم مشـروعيته أصـلاً . ويفـرق الحنفيـة بـين البـاطل والفاسـد الـذي يرتبـون عليـه بعـض الآثـار . والجمهور على أن الباطل والفاسد في معنى واحد سواء في المعاملات والعبادات . وأصل هذه المسألة هو : هل النهي يقتضي الفساد أم لا يقتضيه ؟ وللعلماء في ذلك آراء ومذاهب .

انظر بالتفصيل : « أصول الجصَّاص » : ١٦٩/٢ وما بعدهـا ، « ميزان الأصول » للسـمرقندي ، ص (٣٩ ـ ٤٠) و (٢٢٣ ـ ٢٤٨) « أصول السَّرْخَسِيِّ » : ٨١/١ ومـا بعدهـا ، « كشـف الأسرار » : ٢٥٨/١ فمـا بعدها ، « تيسير التحرير » : ٣٧٦/٢ فما بعدها ، « المستصفى » : ٢٤/٢ فما بعدها ، « شـرح تنقيـح الفصـول » ص (١٧٣ ـ ١٧٧) ، « شرح الكوكب المنير » : ٨٤/٣ ـ ٩٥ ، « تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفسـاد » للعلائي ص (٦٦) فما بعدها ، « تخريج الفروع على الأصول » ص (١٦٨ ـ ١٧١) .

(2) النبذ : النون والباء والذال ، أصل صحيح يدل على طرحٍ وإلقاء ، فهو إلقاء الشيء وطرحه لقلـة الاعتـداد بـه . يقـال : نبـذتُ الشـيء مـن يـدي : طرحتـه ، ونبـذتُ الأمـر : أهملتـه ، ونبـذت العهـد : نقضتـه ، ونابذتُهم : خالفتهم ، ونابذتُهم الحربَ : كاشفتهم إياها وجاهرتهم بها . ومن هذا يظهر أن النبـذ يكـون بالفعل وبالقول في الأجسام والمعاني .

ومنه قوله تعالى : ﴿ فانبذ إليهم على سواء ﴾ معناه : إذا كان بينك وبين قـوم مـن المشـركين مهادنـة =

وإن كان مؤقتاً بوقت معلوم ؛ فينتهي العهد بانتهاء الوقت من غير حاجة إلى النبذ .. لأن العقد المؤقت إلى غاية ينتهي بانتهاء الغاية من غير حاجة إلى الناقض » [1] .

ونعرض فيما يلي لأسباب انتهاء المعاهدات كما جاءت في كتابات الإمام محمد ـ رحمه الله ـ ونجعلها في أربعة مطالب .

المطلب الأول

انقضاء المعاهدة بانتهاء المدة

تنتهي المعاهدة المؤقتة بوقت معلوم بانتهاء الوقت من غير حاجة إلى نبذ أو إعلام للطرف الآخر ، لأن العقد المؤقت إلى غاية ينتهي بانتهاء الغاية ـ كما تقدم ـ من غير حاجة إلى الناقض ، فالمعاهدة في هذه الحال أصبحت غير قائمة فعلاً ، ولكن لو كان واحد من أهل العهد قد دخل دار الإسلام بالموادعة المؤقتة فمضى الوقت وهو في دار الإسلام ، فهو آمن حتى يرجع إلى مأمنه ، لأن التعرض له يوهم الغدر والتغرير ،

=

وعهد إلى مدة فعلمت منهم النقض للعهد وخيانته ، فلا تسبقهم أنت إلى مثل ما أرادوا من النقض والغدر حتى تنبذ إليهم عهدهم فتعلمهم أنه لا عهد بينك وبينهم ، فتكونوا في علم النقص للعهد مستوين ، فحينئذ إذا أردت الإيقاع بهم فعلتَ ذلك .

ومنه حديث سلمان « ... إن أبيتم نابذناكم على سواء » أي : كاشفناكم وقاتلناكم على طريق مستقيم مستوٍ في العلم بالمنابذة منا ومنكم ، بأن نظهر لهم العزم على قتالهم ونخبرهم به إخباراً مكشوفاً .

انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ٣٨٠/٥ ، « لسان العرب » : ٥١١/٣ ـ ٥١٣ ، « المصباح المنير » : ٥٩٠/٢ ، « مفردات القرآن » ص (٤٨٠) ، « الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي » ص (٣٩٨) ، « المُغرِب » : ٢٨٢/٢ ـ ٢٨٣ ، « النهاية في غريب الحديث » : ٧/٥ .

(١) انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٢٧/٩ .

فيجب التحرز عنه ما أمكن [1] . ولا ينبغي للمسلمين أن يغيروا على الموادعين ولا على أطراف بلادهم ما دام الصلح باقياً [2] ، وإذا بقي العهد نعاملهم كما يعاملوننا [3] .

قال الإمام محمد : « لو مضت مدة الموادعة فقال المشركون : إن قاتلتمونا قتلنا رهنكم ، فلا بأس بقتالهم ؛ لأنه ليس في هذا إخفار للعهد بينهم وبين أهل الرهن ، فقد انتهى ذلك بمضي المدة .. » [4] .

وقال السَّرْخَسِيّ تعليقاً على كلام الإمام محمد : « وإن مضت المدة فقد انتهت الموادعة ، وحلَّ قتالهم بغير نبذ الأمان ، إلا أن من كان منهم في دارنا بتلك الموادعة فهو آمن وإن مضت المدة حتى يعود إلى مأمنه ، لأنه حصل في دارنا آمناً ، فما لم يبلغ مأمنه لا يرتفع حكم ذلك الأمان » [5] .

وفي هذا يقرر العلامة أبو السعود أن الأمر بالاستقامة للمعاهدين في قوله تعالى : ﴿ إِلا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [6] ، ينتهي بانتهاء مدة العهد ، لأن استقامتَهم التي وُقِّتت بوقتها الاستقامة المأمور بها عبارةٌ عن مراعاة حقوق العهد ، وبعد انقضاء مدته لا عهد ولا استقامة ، فصار عَيْنَ الأمر الوارد فيما سلف حيث قال : ﴿ فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ ﴾ ، خلا أنه قد صرَّح هاهنا بما لم يصرّح به هناك مع كونه معتبراً قطعاً ، وهو تقييد الإتمام المأمور به ببقائهم على ما كانوا عليه من الوفاء [7] .

---

(1) « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٧/٩ ، وانظر : « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « البحر الرائق » : ٨٦/٥ .

(2) « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ نقلاً عن « السراج الوهاج » ، « البحر الرائق » : ٨٦/٥ .

(3) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ٣٠٤/١ .

(4) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧٥٩/٥ .

(5) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١٧١٠/٥ . وانظر أيضاً : المرجع نفسه : ٥٨٣/٢ ـ ٥٨٤ .

(6) سورة التوبة ، الآية (٨) .

(7) « تفسير أبو السعود ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الحكيم » : ٣٨٦/٢ .

المطلب الثاني

انقضاء المعاهدة باتفاق الطرفين

تنتهي المعاهدة المطلقة عن الوقت بالاتفاق من الطرفين على إنهائها ، بأن ينبذ الطرفان المعاهدة صراحة وهو ما سماه الإمام الكاساني « النص على إنهاء المعاهدة »(1) على غرار الإقالة في العقود (2) ويفرق العلماء بين الفسخ والمفاسخة ، فالفسخ ما وقع من جانب واحد من المتعاهدين دون الآخر ، والمفاسخة هي التي تقع باختيار الطرفين (3) .

---

(1) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٧/٩ .

(2) الإقالة في اللغة : الإسقاط والرفع والإزالة ، ومن ذلك قولهم : أقال الله عثرته ، أي رفعه من سقوطه . ومن ذلك الإقالة في البيع . وهي في الاصطلاح الفقهي : رفع العقد بعد وقوعه وإلغاء حكمه وآثاره بتراضي الطرفين .

انظر : « الكليّات » : ٢٥٩/١ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » ١٢١١/٣ (طبعة دار صادر) ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ص (٨١) ، « معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء » ص (٦٤) .

(3) الفسخ في اللغة يأتي بمعنى الإزالة والرفع والنقض ، وعرّفه ابن السبكي وابن نجيم بأنه « حلّ ارتباط العقد » ، وقال العز بن عبدالسلام : هو قلب كل واحد من العوضين إلى صاحبه .

والمفاسخة على وزن مفاعلة تكون من الطرفين لذلك يقال : تفاسخ القومُ العقدَ أي : توافقوا على فسخه .

والانفساخ انتقاض العقد وارتفاعه ، يقال : فسخته فانفسخ . وجميع العقود اللازمة تقبل الفسخ باتفاق الطرفين ، أما العقود اللازمة من أحد الطرفين وكذلك العقود الجائزة فلا يشترط لفسخها اتفاق الطرفين وتراضيهما .

انظر : « المنثور في القواعد » : ٤٢/٣ وما بعدها ، « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ص (٣٣٨) ، وللسيوطي ص (٢٨٥) ، « المصباح المنير » : ٤٧٢/٢ ، « معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء » ص (٢١٨) ، « لسان العرب » : ٤٤/٣ ـ ٤٥ ، « التعريف بالمصطلح الشريف » ص (٢١٣) .

قال الإمام محمد : لو قال أحد الفريقين للآخر : نصالحكم أو نتارككم أو نسالمكم على أن نعطيكم الكراع والسلاح على أن تعطونا ألف دينار وتنصرفوا عنا ، فلا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوهم حتى ينبذوا إليهم أو يبلغوهم مأمنهم ، لوجود لفظ هو دليل الأمان من الجانبين .

فإن أرادوا أن ينبذوا إليهم وهم في دار الإسلام بَعْدُ ، فليس لهم ذلك ، لأنهم قد أخذ منهم مالاً ، والمصالحة إذا كان فيها مال فالنبذ لا يتم بدون ردِّ المال إليهم . ولكن السبيل أن يعرضوا عليهم بأن يردوا ما أخذوا من السلاح والكراع ، ويرد المسلمون عليهم مالهم ثمَّ يقاتلونهم ، فإن رضوا بذلك ترادّوا ثمَّ قد تمَّ النبذ فلا بأس بقتالهم ، وإن أبى المشركون أن يردّوا ما أخذوا فحينئذ لا بأس بأن ينبذوا إليهم ثمَّ يقاتلوهم ، ولا يردون عليهم ما أخذوا [1] .

المطلب الثالث

انقضاء المعاهدة بنقضها من الطرف الآخر

تنتهي المعاهدة كذلك إذا نقضها المعاهدون من الأعداء صراحة أو دلالةً ، بواحد من أمرين يدلان على ذلك ؛ أحدهما : قيامهم بأعمال تعتبر نقضاً للمعاهدة ، لأنها مخالفة لموجَبها .

والثاني : مخالفتهم لشروط المعاهدة والإخلال بها .

والقاعدة العامة في ذلك : أن المعاهدين إذا نقضوا العهد يجوز للمسلمين أن

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرَخْسِيّ : ١٧١٢/٥ و ١٧١٥ .

يقاتلوهم دون نبذ أو إعلام ، لأن النبذ إنما يكون لنقض العهد وإنهائه تحرزاً عن الغدر ، وقد انتقض العهد بالخيانة منهم ، فلا يتصوَّر نقضه بعد ذلك [1] . فقد أخبر الله تعالى أنه لا يبقى لهم عهد عند الله وهم قد نقضوه فقال [2] : ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ ... ﴾ [3] .

وفي هذا يقول الإمام محمد : إذا كان النقض من قِبَلهم ، إما بجندٍ أرسلوهم لقتال المسلمين ، أو برسول أرسلوه إلى إمام المسلمين ينبذون إليه ، فإنه لا بأس للمسلمين هنا أن يُغيروا على أطراف بلادهم وإن علموا أن الخبر لم يصل إليهم ، لأن النقض جاء من قبلهم وكانوا هم أعلم به من المسلمين ، فقد كان على ملكهم ألاَّ يفعل ذلك حتى يخبر به أطراف مملكته .

لكن إن أحاط العلمُ لأهل ناحية من المسلمين بأن ذلك الخبر لم يصل إلى أهل ناحيتهم ، فليس ينبغي أن يقاتلوهم حتى ينبذوا إليهم . وهذا على سبيل الاستحسان فأما الحكم : فإنه لا بأس بالإغارة عليهم ، لأنه قد تم نقض العهد بما صنعه ملكهم ، ولا يعتبر الوقت هاهنا [4] .

ودليل هذا : أن أهل مكة لما بدأوا بالغدر ونقض العهد الذي كان بينهم وبين النبي ﷺ في صلح الحديبية ، قبل مضي المدة ، حيث عاونت قريشٌ بني بكرٍ على

---

(١) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٦/٩ ــ ٤٣٢٧ ، « فتح القدير » : ٢٩٤/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « البحر الرائق » : ٨٦/٥ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٤/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٨/١ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٨٥/٣ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٨) .

(٣) انظر : « أحكام القرآن » لابن العربي : ٦٠٠/٢ .

(٤) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٦٩٨/٥ و ١٧٠٨ .

خزاعة ، وهم حلفاء الرسول ﷺ قاتلهم النبي ﷺ و لم ينبذ إليهم ، بل سأل الله تعالى أن يعمّي عليهم حتى يبغتهم ، كما هو مذكور في القصة عند جميع أصحاب السِّير والمغازي ومن تلقّى القصة ورواها [1] .

وبهذه القاعدة أيضاً قال الإمام الشافعي مستدلاً بقصة فتح مكة ـ كما سبق ـ وبأن النبي ﷺ غزا بني قريظة لما نقض صاحبهم الصلح بالمهادنة و لم يفارقوه ، إلا نفر منهم خالفوهم فحقنوا بذلك دماءهم وأحرزوا أموالهم ، وهو مذهب جمهور العلماء [2] ، وإليه ذهب الليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة [3] .

والقاعدة الثانية : إذا كان الأصل العام أن المعاهدة قائمة وثابتة ، فإنها لا

---

(1) كما في حديث مروان بن الحكم ومسوّر بن مخرمة ، أخرجه ابن إسحاق في « السيرة » ٢/٣٩٤ ـ ٣٩٥ ، بدون إسناد . ووصله ابن أبي شيبة في « المصنف » : ١٤/٤٧٣ و ٤٨١ فما بعدها ، وعبدالرزاق : ٥/٣٧٤ ، وابن سعد : ٢/١٣٤ ، والطبري في « التاريخ » : ٣/٤٣ ـ ٤٥ ، وعزاه الهيثمي في « المجمع » : ٦/١٦٤ للطبراني في « المعجم الكبير » و « الصغير » ، وقال : فيه يحيى بن سليمان بن نضلة وهو ضعيف . وأخرجه أيضاً : البيهقي في « دلائل النبوة » : ٥/١١ ، ١٢ ، والواقدي في « المغازي » : ٢/٧٩٥ و ٧٩٦ . وانظر : « زاد المعاد في هدي خير العباد » : ٣/٣٩٤ فما بعدها ، « إمتاع الأسماع » : ١/٣٥٧ فما بعدها .

(2) انظر : « الأم » للشافعي : ٤/١٠٧ ، « أحكام القرآن » للكيا الهرّاسي الطبري : ٣/٤١٢ ، « شرح السنة » للبغوي : ١١/١٦٧ ، « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » ص (٢٣٣) ، « مغني المحتاج » : ٤/٢٦٢ ، « المغني » : ١٠/٥١٣ ، « الإنصاف » : ٤/٢١٦ ، « زاد المعاد » : ٣/١٣٦ ـ ١٣٨ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٣٣٧ ، « نهاية المحتاج » : ٨/١٠٩ .

(3) انظر ما كتبه هؤلاء العلماء حيال نقض أهل قبرس للعهد ، في « الأموال » ص (٢٠٠ ـ ٢٠٤) ، « فتوح البلدان » : ١/١٨٤ ـ ١٨٦ . وعقّب أبو عُبَيْد على جوابهم ومن خالفهم الرأي فقال : فإن أكثرهم قد وكّد العهد ونهى عن محاربتهم حتى يجمعوا جميعاً على النكث ، وهذا أولى القولين بأن يتبع وأن لا يؤخذ العوام بجناية الخاصة إلا أن يكون ذلك بممالأة منهم ورضى بما صنعت الخاصة ، فهناك تحل دماؤهم .

تنتقض إلا بما يدل على النقض فعلاً من الطرف الآخر برضاه ودون إكراه ، ومن هنا وجب التثبت والتبيُّن في الأمر وقصر مسؤولية نقض العهد على من باشر أو رضي فلا تزر وازرة وزر أخرى ، وهذا قمة في العدل والالتزام بالمواثيق والعهود ، لا نجد له نظيراً إلا في شريعة الإسلام . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« لو أن أهل دار الموادعة نقضوا العهد وحاربوا ـ فلما ظهر عليهم المسلمون قال رجل منهم : ما نَقَضْنا العهد فيمن نقض . فإن كان أصل العهد معلوماً لهم قبل النقض فالقول قولهم ، لأن ما عُرف ثبوته فالأصل بقاؤه حتى يُعْلم ما يزيله ... فإن شهد قوم من المسلمين أو من أهل الذمة بأنهم قاتلوا المسلمين ، فقد ثبت بالحجة سببُ نقضِهم العهد . فإن قالوا : أكرهونا على ذلك لم يُقْبَل ذلك منهم ، لأنهم يدَّعون أمراً أو معنىً خفيّاً ليغيِّروا به حكم ما ظهر بحجةٍ ، فلا يقبل قولهم في ذلك إلا أن يقيموا عليه بينة من المسلمين .

فإن شهد المسلمون أنهم قالوا لهم : لنقتلنَّكم أو لَتُقاتِلُنَّ معنا ، كانوا أحراراً لا سبيل عليهم ، لأن الثابت بالبينة كالثابت بالمعاينة ، فيخرج قتالهم من أن يكون دليل الرضاء بنقض العهد ، وإن كان لا يحلّ لهم ما صنعوا بإكراه ...

وإن لم يعلموا أصل الذمة للذين قالوا هذه المقالة كانوا فيئاً ، إلا أن يقيموا بينة على أصل الذمة لهم ، لأنهم وجدوا في دار الحرب .

وإن رآهم المسلمون في صف المشركين ، ومعهم السيوف قد شهروها ، إلا أنهم لم يقاتلوا أحداً ، فقالوا : أكرَهونا على ذلك . فالقول قولهم ، لأن ما ظهر للمسلمين منهم لا يكون نقضاً للعهد ، فإن مثله لو ظهر من المسلم لا يكون نقضاً لإيمانه ، فكذلك إذا ظهر من المُعَاهد .

وإن قال : قد كنت نقضت العهد معهم ، ولكن كنت رجعت عن ذلك لم يقبل

قوله إلا بحجة ، لأنه أقرَّ بزوال ما عُرِف من أصل الذمة له ، ثـمَّ ادعى أمـراً حادثـاً لا يُعْرَف سببه ، فلا يُقْبل إلا بحجة » [1] .

ويذهب الإمام محمد ـ رحمه الله ـ إلى مدىً أبعد في هذا ، فـلا يجيز اعتبـار نقـض الكفار للمعاهدة إلا بأن يستعلم حقيقة ذلك منهم فعلاً فيقول :

« ولو جاء رسول أميرهم بكتابٍ مختوم إلى أمير العسكر : إني قد ناقضتك العهد . فليس ينبغي للمسـلمين أن يعجلوا حتى يعلمـوا حقيقـة ذلـك ، لأن الكتـاب محتمـل ولعله مفتعل .

وإن كان الذي جاء بالكتاب رجلان من أهـل الحرب ، فشـهدا أن هـذا الكتـاب كتاب الملك وخاتمه ، جازت شهادتهما على أهل الحرب ، إلا أن يكون اللذان شـهدا بالكتاب ممن لا تجوز شهادتهما منهم ، أو من أهل الذمة ، أو من المسـلمين . فحينئـذ لا يحلّ للمسلمين أن يعجلوا بقتالهم ، لأن شهادة هـؤلاء ليسـت بحجـة في الأحكـام ، ونَبْذُ الأمان لا يثبت بمثل هذه الشهادة ، فينبغي للأمير أن يبعث إليهـم رجلين عَدْلَين ممن يثق به من المسلمين ليسألوهم عن ذلك » [2] .

ولا أظن أن هناك نظاماً يحرص على هذا التثبت والتأكد كما يحرص عليه الإسـلام رعاية للعهود والمواثيق ، ومجانبة للغدر والظلم والخيانة .

وبعد بيان ما سلف من القاعدتين السابقتين الهامتين في نقـض المعـاهدات مـن قِبَـل

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ ، مقتطفات من : ١٩٤٣/٥ ـ ١٩٤٥ . وانظر أيضاً : المرجع نفسـه ص (٢٠٤٣ ـ ٢٠٤٤) .

(٢) المصدر السابق : ٤٧٧/٢ ـ ٤٧٨ .

الأعداء نبيّن ما يتم به نقض المعاهدة من جانبهم وهما أمران : الدلالة على النقض ، والإخلال بشروط المعاهدة :

أولاً : العمل الناقض للمعاهدة دلالة :

لقد أوفى الإمام محمد على الغاية بياناً لما يكون نقضاً للعهد في الموادعة والأمان والذمة ولما لا يكون نقضاً ، وفرّق بين ما إذا كان نقض العهد ممن له سلطة وولاية على النقض كالملك أو الأمير ، ومن لا سلطة له على ذلك كالأفراد ، كما أن الأفراد قد ينقض الواحد منهم العهد بمفرده وقد يتظاهر معه آخرون [1] . ولذلك سنشير إلى هذه الحالات كلها :

أ ـ ينتقض العهد إذا خرج جماعة متضافرة لها منعة وقوة بدون إذن ملكهم أو أميرهم ، فقاموا بأعمال تتنافى مع الموادعة والمعاهدة ، لأن مباشرتها على سبيل المجاهرة بمنزلة النبذ للعهد الذي جرى بيننا وبينهم [2] ، وهنا يختص نقض العهد بمن باشره من الجماعة ، وفي هذا يقول الإمام محمد :

« إذا وادع الإمام أهل الحرب فخرج عدد من أهل تلك الدار فقطع الطريق في دار الإسلام ، وأخافوا السبيل ، وكانوا أهل مَنَعة ، فعلوا ذلك علانية بغير أمر من ملكهم وأهل مملكته ، فهؤلاء ناقضون للعهد ، لأنه ليس فائدة العهد إلا ترك القتال ، فإذا جاهروا بالقتال متعززين بمنعتهم كانوا ناقضين بمباشرتهم ضدَّ ما هو موجَب الموادعة .

---

(١) وانظر مذهب الجمهور فيما يعتبر تضامناً مع الناقضين للعهد فيشملهم هذا الحكم ، وما لا يعتبر فيختص بالناقض وحده : « المدونة » للإمام مالك : ٢/٢٠ ـ ٢١ ، « البيان والتحصيل » لابن رشد : ٦/٦٠٩ ـ ٦١١ ، « الأم » : ٤/١٠٧ ـ ١٠٨ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٣٣٧ ، « مغني المحتاج » : ٤/٢٦٢ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣٣) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (٢٣ ـ ٢٥) .

(٢) « السِّير الكبير » : ١/٣٠٤ .

فأما الملك وأهل مملكته فهم على موادعتهم ، لأنهم ما باشروا سبب نقضها ولا رضوا بصنيع هؤلاء ، فلا يؤخذون بذنب غيرهم »[1] .

ب ـ وينتقض العهد من الجميع إذا كان ذلك بإذن ملكهم أو رئيس جماعتهم ، فلا يختص هنا نقض العهد بهم ، لأن ملكهم له سلطة عليهم ، ولذلك قال الإمام محمد : « وإذا كانوا خرجوا بإذن مليكهم فقد نقضوا جميعاً العهد ، فلا بأس بقتلهم وسَبْيهم حيثما وُجدوا ، لأن فعلهم بإذن الملك كفعل الملك نفسه ، وأهل المملكة تَبَعٌ للملك في الموادعة والمقاتلة ، لانقيادهم له ورضاهم بكونه رأسهم ، فإذا صار هو ناقضاً للعهد صار أهل المملكة ناقضين للعهد تبعاً له ، سواء علموا بما صنع أو لم يعلموا ، إلا رجل خرج إلى دار الإسلام قبل إذن ملكهم في الذي أذن فيه ، فإن ذلك الرجل قد حصل آمناً فينا ، فيبقى آمناً ما لم يَعُدْ إلى منعته »[2] .

جـ ـ وكذلك ينتقض عهدهم جميعاً لو خرجوا دون أمره ولكن بعلمه ولم يمنعهم أو ينههم عن ذلك ، قال الإمام محمد :

« وإن كانت الجماعة التي خرجت إلى القتال خرجت بعلم ملكهم فلم يَنْهَهُمْ ولم يخبر المسلمين بأمرهم ، فهذا والأول سواء ، لأنهم حَشَمُه ينقادون له ، وكما قيل : السفيه إذا لم يُنْهَ مأمور ، ولأنه كان الواجب عليه بحكم الموادعة مَنْعُهم إن قدر على ذلك ، أو إخبار المسلمين بأمرهم إن لم يقدر على ذلك ، فإذا ترك ما هو مستَحَقٌ عليه بتلك الموادعة كان ذلك بمنزلة أمره إياهم بالقتال »[3] .

---

(١) « السِّيَر الكبير » : ٥/١٦٩٥ ـ ١٦٩٦ . وانظر : « الأموال » لأبي عبيد ص (٢٠٤ ـ ٢٠٥) .

(٢) المصدر نفسه : ص (١٦٩٦) .

(٣) المصدر السابق : ص (١٦٩٦ ـ ١٦٩٧) . وانظر : « تبيين الحقائق » : ٣/٢٤٦ ، « فتح القدير » : ٤/٢٩٤ ، ٣٨٠ ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٣٤ ، « در المنتقى » : ١/٦٣٨ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/١٩٧ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (٢٤ ـ ٢٥) .

د ـ وكذلك إذا خرج واحد من المعاهَدين وباشر أعمالاً تتنافى مع العهد على وجه المحاربة للمسلمين ، والجماعة من المعاهَدين يعلمون بذلك فلا يغيِّرونه ، فحينئذ يكون ذلك نقضاً للعهد منهم جميعاً ، لأن الواحد إذا فعل ذلك مجاهرة فلم يغيِّروا ولم ينكروا عليه فكأنهم أمروه بذلك فكانوا متضامنين معه في هذا بالرضا بما فعل [1] .

هـ ـ وكما ينتقض عهد الملك مع نقض عهد الجماعة التي خرجت بإذنه أو خرجت ولم ينكر هو عليها ، فمن باب أولى أن ينتقض العهد بنقضه هو ومباشرته لذلك ، لأن الملك أو الأمير له سلطة وولاية على أهل مملكته ، وهم تبعٌ له ، وفِعْلُ الأمير يشتهر لا محالة [2] .

و ـ أما إذا خرج الواحد من أهل العهد ، أو الجماعة التي لا قوة لها ولا منعة ، فقطعوا الطريق في دار الإسلام وأخافوا السبيل ، فأخذهم المسلمون ، فليس هذا نقضاً للعهد ، لأن فعل الواحد لا يشتهر في الجماعة عادة ، وليس لهذا الواحد ولاية نقض العهد على جماعتهم ، ولأن أهل تلك الدار في أمان من المسلمين بتلك الموادعة . وهذا كالمستأمن في دارنا أوالذمي ، فإنه لو فعل ذلك لا ينتقض عهده ، إذ لا منعة له ، فلا يكون مجاهراً بما يصنع لكونه غير ممتنع عن المسلمين في دار الإسلام ، وإنما يكون نقض العهد عند المجاهرة بالقتال والاستناد إلى القوة والمنعة [3] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٣٠٤/١ . وهو مذهب الحنابلة أيضاً ، وخصَّ أصحاب الشافعي النقض بمن باشره دون من رضي به .

وانظر : « زاد المعاد » لابن القيم : ١٣٦/٣ ـ ١٣٧ ، « نهاية المحتاج » : ١٠٩/٨ ، « الأموال » ص (١٩٨) وما بعدها ، « فتوح البلدان » : ١٨٣/١ وما بعدها .

(٢) « السِّير الكبير » : الموضع السابق . وعند الحنابلة ينتقض عهده في ماله ونفسه إذا أحدث حدثاً فيه ضرر على الإسلام . انظر : « زاد المعاد » : ٥٦٨/٣ ـ ٥٦٩ ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٢٣٧ ـ ٢٣٨) .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٣٠٤/١ ، ١٦٩٥/٥ ـ ١٦٩٦ .

ز ـ وفي مواضع أخرى نصَّ الإمام محمد على ما يكون نقضاً لعقد الذمة والأمان كقتالهم للمسلمين ولهم منعة يتقوَّون بها ، وما لا يكون نقضاً كبعض الأعمال المخالفة للشريعة ، أو الجرائم التي يرتكبونها ، فقال :

• « لو أن ملكاً من ملوك أهل الحرب صالح المسلمين فصار ذمة لهم ، فجعل يخبر المشركين بعورة المسلمين ويدلُّ عليها ويؤوي عيون (جواسيس) المشركين إليه ، لا يكون ذلك نقضاً منه للعهد ، ولكن ينبغي للمسلمين أن يعاقبوه على هذا ويحبسوه .

وكذلك لو كان يغتال رجلاً من المسلمين فيقتله ، أو يفعل ذلك أهل أرضه ، لا يكون أيضاً نقضاً للعهد . وينظر المسلمون مَنْ فعل ذلك فقامت عليه بيِّنة فيقتصُّون منه ، وإن لم يقم عليه بينة فلا شيء عليه »[1] .

• وأما المستأمن إذا دخل دارنا بأمان فقتل مسلماً عمداً أو خطأً أو قطع الطريق ، أو تجسس أخبار المسلمين فبعث بها إلى المشركين ، أو زنى بمسلمة أو ذمية كرهاً ، أو سرق ، فليس يكون شيء من ذلك نقضاً منه للعهد ... لأن المسلم لو فعل شيئاً من ذلك لا يكون نقضاً لإيمانه فإذا فعله المستأمن لا يكون ناقضاً لأمانه .

والأصل في هذا : حديث حاطب بن أبي بلتعة ، فإنه كتب إلى أهل مكة أن محمداً

---

(١) « الأصل » للإمام محمد ، « كتاب السِّير » ص (١٦٢ ـ ١٦٣) و « السِّير الصغير » ضمن « المبسوط » : ١٠/٨٥ ـ ٨٦ ، وانظر : « السِّير الكبير » : ٥/٢٠٠٤ . ولكن لو طعن أحد من أهل الذمة في ديننا أو شتم الرسول ﷺ فإنه يكون بذلك ناقضاً للعهد ويجب قتله ، لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ ﴾ .

راجع بالتفصيل : « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٨٥ ـ ٨٧ ، « تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام » لابن عابدين ، في « مجموع الرسائل » له : ١/٢١٤ فما بعد ، « أحكام أهل الذمة » لابن القيم : ٢/٨٠٨ فما بعد ، وقد وضع شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ كتاباً قائماً بذاته لهذه المسألة ، وهو مطبوع بعنوان : « الصارم المسلول على شاتم الرسول » . وهو من نفائس المكتبة الإسلامية .

يغزوكم فخذوا حذركم ـ ولذلك قصة ـ وفيه نزل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ﴾ (1)، فقد سمّاه الله تعالى مؤمناً مع ما فعله (2) .

وكذلك أبو لبابة بن عبدالمنذر حين استشاره بنو قريظة أنهم نزلوا على حكم رسول الله ﷺ ما يصنع بهم ؟ فأشار بيده على حلقه ، يخبرهم أنه يضرب أعناقهم (3) . وفيه نزل قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (4) .

فعرفنا أن هذا لا يكون نقضاً للإيمان من المسلم . فكذلك لا يكون نقضاً للأمان من المستأمن . ولكنه إن قتل إنساناً عمداً : يقتل به قصاصاً ، لأنه التزم حقوق العباد فيما يرجع إلى المعاملات (5) .

وذهب الثَّوْرِيّ مذهب الحنفية في أن المستأمن أو الذمي لا ينتقض عهده إذا دلَّ على عورة المسلمين وتجسس عليهم .

وقال الأوزاعي : ينتقض عهده ويخرج من الذمة ، ويخيَّر الوالي بين قتله وصلبه إن شاء .

---

(1) سورة الممتحنة ، الآية (1) .

(2) انظر القصة في : « صحيح البخاري » كتاب الجهاد ، باب الجاسوس : ١٤٣/٦ ، « صحيح مسلم » كتاب الفضائل ، باب فضائل أهل بدر : ١٩٤١/٤ ـ ١٩٤٢ .

(3) انظر القصة في : « تفسير الطبري » : ٤٨١/١٣ ، « تفسير البغوي » : ٣٤٧/٣ ـ ٣٤٨ ، « الدر المنثور » للسيوطي : ٤٨/٤ ـ ٤٩ ، « أسباب النزول » للواحدي ص (٢٦٩ ـ ٢٧٠) ، « سيرة ابن هشام » : ٢٣٧/٢ ـ ٢٣٨ .

(4) سورة الأنفال ، الآية (٢٧) .

(5) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٣٠٥/١ ـ ٣٠٦ و ٢٠٤٠/٥ ـ ٢٠٤٢ ، وانظر : « المبسوط » : ٨٩/١٠ ، « فتح القدير » : ٣٨١/٤ ـ ٣٨٢ .

وقال الإمام مالك : لا ينتقض عهد أهل الذمة حتى يمنعوا الجزية ويمتنعوا من أهل الإسلام ، ونَقْضُ بعضهم للعهد يعتبر نقضاً لذمة الجميع ، وإذا استكره الذميُّ مسلمة على الزنا فهو خارج من العهد .

وقال الشافعي : لا ينتقض عهده بشيء فعله إلا الامتناع عن أداء الجزية ، أو الامتناع من إجراء أحكام الإسلام عليهم ، أو قتال المسلمين ، أو بمخالفة ما اشترط عليهم .

وذهب الإمام أحمد إلى أن الذميّ إذا امتنع من أداء الجزية أو ضرب مسلماً فقد خلع عهده ، وكذلك مَنْ سبّ النبي ﷺ أو طعن في الدين أو ظاهر الناقضين للعهد ، ويختص الحكم بالناقضين للعهد دون ذريتهم الصغار .

وهناك تفصيلات كثيرة في ذلك ، حسبنا هذه الإشارة هنا إلى رؤوس المسائل فيها [1].

ثانياً : الإخلال بشروط المعاهدة :

يعتبر عدم الوفاء بالشروط التي اتفق عليها الطرفان خروجاً على المعاهدة ونقضاً لها يبيح للمسلمين قتالهم دون نبذ إليهم . ولذلك قال الإمام محمد :

« إذا أراد المسلمون أن يوادعوهم على أنَّ من خرج من المسلمين ، أو من أهل ذمتهم ـ إلى فلان الملك تاركاً لدين الإسلام ، أو لذمة المسلمين ، فعلى فلانٍ وأهل مملكته ردُّه على المسلمين ، حتى يردّه إلى ما كان عليه ـ وهذا شرط لا ينبغي أن يترك

---

(1) انظر بالتفصيل : « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (٢٣ ـ ٢٥ و ٥٨ ـ ٦٠) ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٥١/٣ ، ٤٦٩ ، « الميزان الكبرى » : ١٨٦/٢ ، « رحمة الأمة » ص (٣٩٩ ـ ٤٠١) ، « البيان والتحصيل » : ١٨/٣ ـ ٢٠ ، « الخرشي على خليل » : ١٤٨/٣ ـ ١٤٩ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٥/١ ـ ٤٩٦ ، « الأم » : ١٠٧/٤ ـ ١٠٨ ، « روضة الطالبين » : ٢٣٧/١٠ ـ ٢٣٨ ، « مغني المحتاج » : ٢٥٨/٤ ـ ٢٦٢ ، « المغني » : ٥١٣/١٠ ـ ٥١٥ ، « أحكام أهل الملل » ص (٢٣٧ ـ ٢٤٠) ، « أحكام أهل الذمة » : ٧٩٥/٢ وما بعدها ، « زاد المعاد » : ١٣٦/٣ ـ ١٣٧ ، « كشاف القناع » : ١٣٢/٣ ـ ١٣٤ . وراجع جملة آثار في « سنن البيهقي » : ٢٠٠/٩ ـ ٢٠١ .

ذِكْرُه في الكتاب ، لأنه إذا خرج إلينا منهم مسلم أو ذمي لا يجوز لنا أن نردّه عليهم . فالظاهر أنهم يطالبوننا بالمناصفة ويقولون : كما لا تردّون أنتم فنحن لا نردُّ ، وبعد ذكر هذا الشرط تنقطع المحاجَّة ـ فإذا امتنعوا من الردِّ كان ذلك نقضاً منهم للعهد ، ويحلّ للمسلمين القتال معهم من غير نبذ » [1] .

وكذلك ينقضي الأمان الذي يعطيه المسلمون لأهل الصلح إذا خالفوا الشروط وخانوا فيه . قال الإمام محمد :

« إذا أمَّن المسلمون رجلاً على أن يدلّهم على كذا ولا يخونهم ، فإن خانهم فهم في حلٍّ من قتله ، فخرج عليهم من مدينته أو حصنه على ذلك حتى صار في أيديهم ، ثمَّ خانهم ، أو لم يدلّهم ، فاستبانت لهم خيانته فقد برئت منه الذمة ، وصار الرأي فيه إلى الإمام إن شاء قتله وإن شاء جعله فيئاً ، لأن الشرط هكذا جرى بينهم ... » [2] .

واستدل على ذلك بحديث موسى بن جبير أن النبي ﷺ صالح ابْنَي أبي الحُقَيْق ـ من يهود خيبر ـ على حقن دمائهم ويخرجون من خيبر وأرضها .. وعلى الصفراء والبيضاء والحلقة .. قال : وبرئت منكم الذمة إن كتمتموني شيئاً . فصالحوه على ذلك . ثمَّ كتم ابن أبي الحقيق آنية من فضة ومالاً كثيراً ..، فقال النبي ﷺ : أفرأيتم إن وجدتُه عندكم أقتلكم ؟ ـ وفي رواية : برئت منكما ذمة الله وذمة رسوله إن كان عندكما ؟ ـ قالا : نعم . قال : فكلُّ ما أخذت من أموالكم فهو حلال لي ولا ذمة لكما ؟ قالا : نعم . فأشهد عليهما أبا بكر ، وعمر ، وعلياً ، والزبير ، وعشرة من يهود . ثمَّ أمر النبي ﷺ الزبير بن العوام أن يحفر خربة كان يتردد عليها كنانة بن أبي الحقيق كل غداة ، فوجد ذلك الكنز والمال [3] .

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٥/١٧٨٦ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١/٢٧٨ مع شرح السَّرْخَسِيّ .

(٣) المرجع نفسه : ١/٢٧٨ ـ ٢٨١ . وانظر : « سنن أبي داود » كتاب الخراج والإمارة ، باب في حكم =

قال السَّرْخَسِيّ : وإنما استحلَّ دماءهما وسبى ذراريهما لمكان الشرط الذي جرى بينه وبينهما [1] .

وبهذا قال الحنابلة والشافعية ، فقد قال الشافعي : إذا جاءت دلالة على أن أهل الهدنة لم يوفّوا بجميع ما هادنهم عليه فله أن ينبذ إليهم .. ثمَّ يحاربهم كمن لا هدنة له إلا أنه لا يفعل ذلك إلا بعد أن يبلغهم مأمنهم [2] .

وقد أوفى شيخ الإسلام ابن تيمية على الغاية بياناً لهذا الجانب في نقض العهد بالمخالفة فقال :

« إن القياس الجليَّ يقتضي أنهم متى خالفوا شيئاً مما عُوهِدُوا عليه انتقض عهدُهم ، كما ذَهَبَ إليه طائفة من الفقهاء ، فإن الدم مُباَح بدون العهد ، والعهد عَقْد من العقود ، وإذا لم يَفِ أحَدُ المتعاقدين بما عاقد عليه فإما أن يفسخ العقد بذلك ، أو يتمكن العاقدُ الآخرُ من فسخه ، هذا أصلٌ مقرر في عقد البيع والنكاح والهبة وغيرها من العقود ، والحكمة فيه ظاهرة ، فإنه إنما التزم ما التزمه بشرط أن يلتزم الآخر بما التزمه ، فإذا لم يلتزمه الآخر صار هذا غير ملتزم ؛ فإن الحكم المعلّق بشرط لا يثبُتُ بعينه عند عدمه باتفاق العقلاء ، وإنما اختلفوا في ثبوت مثله .

إذا تبين هذا ؛ فإن كان المعقود عليه حقّاً للعاقد بحيث له أن يَبْذُلَهُ بدون الشرط لم ينفسخ العقد بفوات الشرط ، بل له أن يفسخه ، كما إذا شَرَطَ رهناً أو كفيلاً أو صفة في المبيع .

=

أرض خيبر : ٢٣٥/٤ ـ ٢٣٦ ، « الأموال » لأبي عبيد ص (١٩٥) ، « سنن البيهقي » : ١٣٧/٩ ، « طبقات ابن سعد » : ١١٢/٢ ، « سيرة ابن هشام » : ٣٢٦/٢ ـ ٢٣٧ ، « فتوح البلدان » للبلاذري : ٢٥/١ ـ ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٠ ، « تاريخ الطبري » : ١٤/٣ ـ ١٥، « زاد المعاد » : ١٤٣/٣ ـ ١٤٤ .

(١) « شرح السِّير الكبير » : ٢٨١/١ ، وانظر : « الأموال » لأبي عبيد ص (١٩٥) .

(٢) « الأم » للشافعي : ١٠٧/٤ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣٣) ، « زاد المعاد » : ١٤٣/٣ .

وإن كان حقّاً له أو لغيره ممن يتصرَّف له بالولاية ونحوها ، لم يجز له إمضاء العَقْد ، بل ينفسخ العقـد بِفَوَاتِ الشرط ، ويجب عليه فَسْخُه ، كما إذا شرط أن تكون الزوجة حُرَّة فظهرت أمَةً ، وهو ممـن لا يحل له نكاح الإماء ، أو شرط أن يكون الزوج مسلماً فبان كافراً ، أو شرط أن تكون الزوجة مسلمة فبانت وَثَنِيَّة . وعقدُ الذمة ليس حقّاً للإمام ، بل هو حق لله ولعامة المسلمين ، فإذا خالفوا شيئاً مما شرط عليهم فقد قيل : يجب على الإمام أن يفسخ العقد ، وفَسْخُه : أن يُلْحِقه بمأمنه ويخرجه من دار الإسلام ، ظناً أن العقد لا ينفسخ بمجرد المخالفة ، بل يجب فسخه ، وهذا ضعيف ؛ لأن المشروط إذا كان حقاً لله ـ لا للعاقد ـ انفسخ العقد بفواته من غير فسخ .

وهنا الشروطُ على أهل الذمة حقٌّ لله ، لا يجوز للسلطان ولا لغيره أن يأخذ منهم الجزيةَ ويعاهدهم على المقام بدار الإسلام إلا إذا التزموها ، وإلا وجب عليه قتالهم بنصِّ القرآن ، ولو فرضنا جواز إقرارهم بدون هذا الشرط فإنما ذاك فيما لا ضرر على المسلمين فيه ، فأما ما يضرُّ المسلمين فلا يجوز إقرارهم عليه بحال ، ولو فرض إقرارهم على ما يضرُّ المسلمين في أنفسهم وأموالهم فلا يجوز إقرارهم على إفساد دين الله والطعن على كتابه ورسوله .

ولهذه المراتب قال كثير من الفقهاء : إنَّ عهدهم ينتقض بما يضر المسلمين من المخالفة ، دون مالا يضرهم ، وخصَّ بعضهم ما يضرهم في دينهم ، دون ما يضرهم في دنياهم ، والطعن على الرسول أعظم المضرات في دينهم »[1] .

وفي **القانون الدولي الحديث** يعتبر الإخلال بأحكام المعاهدة سبباً كافياً يبرر إنهاءها أو وَقْفها من جانب الطرف الآخر ، ويستثنى من ذلك ما يتعلق بحماية حقوق الإنسان المقررة بمقتضى المعاهدات[2] .

---

(١) « الصارم المسلول على شاتم الرسول » لابن تيمية ، ص (٢١٢ ـ ٢١٣) . وهو بنصّه في « أحكام أهل الذمة » لابن قيم الجوزية : ٧٩٣/٢ ـ ٧٩٤ .

(٢) انظر : « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٤٣٧) وما بعدها .

المطلب الرابع

انقضاء المعاهدة بإرادة منفردة

(النبذ من المسلمين)

تقدم فيما سبق أن عقد الموادعة عند الحنفية ، ومنهم الإمام محمد ، عقد جائز غير لازم ، فيجوز إنهاؤه قبل مضي مدته عند توفر سبب يدعو إلى ذلك . والأصل في هذا قوله تعالى : ﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ . فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ﴾ [1] .

وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾ [2] .

والقاعدة العامة في ذلك ما أشار إليه الإمام الجصّاص بقوله : « وقد قيل في جواز نقض العهد قبل مضي مدته على جهة النبذ إليهم وإعلامهم نصب الحرب وزوال الأمان - وجوهٌ :

أحدها ، أن يخاف غدرهم وخيانتهم ، والآخر : أن يثبت غدرهم سراً فينبذ إليهم ظاهراً ، ، والآخر : أن يكون في شرط العهد أن يُقرَّهم على الأمان ما يشاء وينقضه

---

(١) سورة التوبة ، الآيتان (١ و ٢) .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٥٨) . وانظر : « تفسير الطبري » : ٢٥/١٤ وما بعدها ، « زاد المسير في علم التفسير » : ٣٧٣/٣ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٧٧/٣ ، ولابن العربي : ٨٧١/٢ - ٨٧٢ ، وللكيا الهراسي : ٤١٢/٣ ، « تفسير القرطبي » : ٣١/٨ - ٣٢ .

متى شاء ، كما قال النبي ﷺ لأهل خيبر : « **أقرُّكم ما أقرَّكم الله** » [1] . والآخر : أن العهد المشروط إلى مدة معلومة ، فيه ثبوت الأمان من حربهم وقتالهم من غير علمهم وأنْ لا يُقْصَدوا وهم غارّون ، وأنه متى أعلمهم رفع الأمان من حربهم فذلك جائز لهم ، وذلك معلوم في مضمون العهد ، وسواء خاف غدرهم أو كان في شرط العهد أنَّ لنا نقضه متى شئنا ، أو لم يكن ، فإن لنا متى رأينا ذلك حظاً للإسلام أن ننبذ إليهم » [2] .

ثمَّ يقول مبيناً أن هذا لا يتنافى مع مبدأ الوفاء بالعهد والتحرز عن الغدر : « وليس ذلك بغدرٍ منّا ولا خيانة ولا خفر للعهد ، لأن خفر الأمان والعهد : أن يأتيهم بعد الأمان وهم غارُّون بأماننا ، فأما متى نبذنا إليهم فقد زال الأمان وعادوا حرباً ، ولا يحتاج إلى رضاهم في نبذ الأمان إليهم ، ولذلك قال أصحابنا الحنفية : إن للإمام أنْ يهادن العدو إذا لم تكن بالمسلمين قوة على قتالهم ، فإن قوي المسلمون وأطاقوا قتالهم ، كان له أن ينبذ إليهم ويقاتلهم ، وكذلك كلُّ ما كان فيه صلاح للمسلمين فللإمام أن يفعله ، وليس جواز رفع الأمان موقوفاً على خوف الغدر والخيانة مِنْ قِبَلِهِم » [3] .

وسنبحث في هذا المطلب انقضاء المعاهدة بالنبذ من جانب المسلمين لأمرين هما : تعذر الوفاء بشرط من شروط المعاهدة ، وتغير الظروف التي عقدت المعاهدة في ظلها فتبدلت المصلحة الداعية إليها .

---

(١) قطعة من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أخرجه البخاري في الشروط ، باب إذا اشترط في المزارعة : ٣٢٧/٥ . وفي الحرث والمزارعة ، باب إذا قال رب الأرض : أقرّك ما أقرّك الله : ٢١/٥ بلفظ « نقركم .. » ، وأخرجه معلّقاً باللفظ أعلاه في كتاب الجزية ، باب الموادعة من غير وقت : ٢٨٣/٦ ، وأخرجه مسلم بلفظ « أقركم .. ما شئنا » في كتاب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر : ١١٨٧/٣ .

(٢) « أحكام القرآن » للجصاص : ٧٧/٣ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

أ ـ إنهاء المعاهدة بسبب شرط يتعذر الوفاء به شرعاً :

لا يجوز أن تعقد المعاهدة مع وجود شرط يتعذر الوفاء به لمخالفته لحكم من أحكام الشرع . فإن وقعت المعاهدة وجب إنهاؤها من قِبَل المسلمين والنبذ إلى الكفار . قال الإمام محمد ـ فيما نقلناه عنه في الشروط [1] ونعيده هنا للمناسبة ـ :

« إن كان مع الرسل أسراء جاؤوا بهم للمفاداة ، فشرطوا على المسلمين أن يردّوهم إن لم تتفق المفاداة . فهذا مما لا ينبغي للمسلمين أن يصالحوهم عليه وأن يكتبوا به وثيقة ، لأنهم ظالمون في حبس أحرار المسلمين ، ولا وجه لردّهم إلى دار أهل الحرب بعد تمكننا من الانتزاع من أيديهم . وما يتعذر الوفاء به شرعاً لا يجوز إعطاء العهد عليه . فإن فعلوا ذلك فلينقضوا هذا العهد وليأخذوا منهم الأُسراء على كل حال ، سواء احتاجوا إلى قتال على ذلك أو لم يحتاجوا . لأن هذا شرط مخالف لحكم الشرع ، وقد قال رسول الله ﷺ : « **كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل** » [2] .

ب ـ إنهاء المعاهدة عند تغير الظروف للمصلحة :

ألمعنا فيما سبق إلى أن الباعث على عقد المعاهدات هو تحقيق مصلحة للمسلمين في ذلك وأن هذا شرط لصحتها باتفاق علماء المسلمين . إلا أن الجمهور يشترطون تحقق المصلحة عند عقد المعاهدة ، ويشترط فقهاء الحنفية وجود المصلحة ابتداء وانتهاءً حتى تكون ملزمة .

كما أن صفة المعاهدة أو الموادعة أنها عقد غير لازم ، محتملٌ للنقض ، فللإمام أن

---

(١) انظر فيما سبق ص (٦٧٢) .

(٢) تقدّم تخريجه في ص (٦٧٢) .

ينبذ إليهم [1] ، لقوله تعالى : ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ ﴾ [2] .

ولذلك قال الإمام محمد : وإن لم تكن الموادعة خيراً للمسلمين فلا ينبغي أن يوادعهم ، لقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ ﴾ [3] ، فإن رأى الموادعة خيراً فوادعهم ، ثمَّ نظر فوجد موادعتهم شراً للمسلمين نبذ إليهم الموادعة ، فإذا ظهر ذلك في الانتهاء منع ذلك من استدامة الموادعة [4] وهذا لأن نقض الموادعة بالنبذ جائز ، قال رسول الله ﷺ : « **يعقد عليهم أولاهم ، ويردُّ عليهم أقصاهم** » [5] .

ولكن ينبغي أن ينبذ إليهم على سواء قبل القتال ، فلا يحلّ قتالهم قبل ذلك ، تحرزاً عن الغدر المحرَّم بعموم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة [6] .

ثمَّ يوضّح ذلك ويدلل عليه فيقول : فإذا أمَّن الإمام قوماً ، ثمَّ بدا له أن ينبذ إليهم فلا بأس بذلك لقوله تعالى : ﴿ فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ ﴾ لأن الأمان كان باعتبار النظر للمسلمين ليحفظوا قوة أنفسهم ، وذلك يختص ببعض الأوقات ، فإذا انقضى الوقت كان النظر والخيرية في النبذ إليهم ليتمكنوا من قتالهم بعدما ظهرت لهم الشوكة .

والنبذ لغة هو الطرح ، قال الله تعالى : ﴿ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ ﴾ [7] . وإنما

---

(١) « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٦/٩ .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٥٨) .

(٣) سورة محمد ، الآية (٣٥) .

(٤) قال الإمام الدَّبُوسِيّ في « تأسيس النظر » ص (٤٩) : « الأصل عند محمد أن البقاء على الشيء يجوز أن يُعْطَى له حكم الابتداء . وعند أبي يوسف لا يُعْطَى له حكم الابتداء إلا في بعض المواضع » .

(٥) تقدم تخريجه فيما سبق ، ص (٣٠٦) .

(٦) « الأصل » كتاب السِّير للإمام محمد ص (١٦٥) ، « المبسوط » : ٨٦/١٠ ـ ٨٧ ، « شرح السِّير الكبير » : ٤٩٩/٢ ، « فتح القدير » : ٢٩٤/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « مرقاة المفاتيح » : ٢١/٨ .

(٧) سورة آل عمران ، الآية (١٨٧) .

يتحقق طرح الأمان بإعلامهم وإعادتهم إلى ما كانوا عليه قبل الأمان ، حتى إن كانوا لم يبرحوا حصونهم فلا بأس بقتالهم بعد الإعلام ، لأنهم في منعتهم ، فصاروا كما كانوا . وإن نزلوا وصاروا في عسكر المسلمين فهم آمنون حتى يعودوا إلى مأمنهم كما كانوا ، لأنهم نزلوا بسبب الأمان ، فلو عمل النبذ في رفع أمانهم قبل أن يصيروا ممتنعين كان ذلك خيانة من المسلمين ، والله لا يحب الخائنين [1] .

ويدلّ على هذا قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ [2] .

ويدل عليه أيضاً من السنة ما رواه سليم بن عامر قال : كان بين معاوية وبين الروم عهد ، فكان يشير [3] نحو بلادهم كأنه يقول : حتى نفي بالعهد ثمَّ نُغِيْر عليهم . قال : وإذا شيخ يقول : الله أكبر ! وفاءٌ لا غدر ، وفاءٌ لا غدر ، وكان هذا الشيخ عمرو بن عَبَسَة السُّلَميّ ، فقال معاوية : ما قولك : وفاء لا غدر ؟ قال : سمعت النبي ﷺ يقول : « أيّما رجل كان بينه وبين قوم عهد ، فلا يحلّنَّ عقدة ولا يشدّها حتى يمضي أَمَدُها وينبذ إليهم على سواء » فرجع معاوية بالناس [4] .

---

(١) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١/٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٦) .

(٣) هكذا هنا في « السِّيَر الكبير » بالشين المعجمة ، وهو الموافق للسياق ، وفي الروايات الأخرى بالسين المهملة .

(٤) أخرجه أبو داود في الجهاد : ٤/٦٣ ـ ٦٤ ، والترمذي في السِّير : ٥/٢٠٣ ـ ٢٠٤ وقال : « حديث حسن صحيح وروي موقوفاً على عمرو » ، والنسائي في « الكبرى » ، والإمام أحمد في « المسند » : ٤/١١١ و ١١٣ ، والطيالسي في « المسند » ، ص (١٥٧) ، وابن أبي شيبة في « المصنف » : ١٢/٤٥٨ ـ ٤٥٩ ، والبيهقي في « السنن » : ٩/٢٣١ ، وفي « شعب الإيمان » : ٨/٣٠٧ و ٣٠٨ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١٩١) ، وابن الجارود في « المنتقى » ص (٣٥٧) ، وصححه ابن حبان ، ص (٤٠٥) من « موارد الظمآن » للهيثمي ، وأخرجه ابن زنجويه : ١/٤٠١ . وانظر : « نصب الراية » للزيلعي : ٣/٣٩١ .

وقال أيضاً : « كل موادعة من الموادعات لم يأخذ فيها الإمام جُعْلاً فله أن ينقضها متى شاء إذا رأى الحظَّ للمسلمين في ذلك ، ولكن لا يقاتلهم من غير نبذ وإمهال حتى يصل الخبر إلى أطرافهم ، للتحرز عن الغدر » [1] .

وقال : « ولو بدا للإمام بعد الموادعة أن القتال خير للمسلمين ، فبعث إلى ملكهم ينبذ إليه فقد صار ذلك نقضاً ، لأنه ليس على الإمام في التحرز عن الغدر فوق ما أتى به من النبذ إلى ملكهم وإخباره بأنه قاصد إلى قتالهم . ولكن لا ينبغي للمسلمين أن يغيروا عليهم ولا على أطراف مملكتهم حتى يمضي من الوقت مقدار ما يبعث الملك إلى ذلك الموضع مَنْ ينذرهم ؛ لأنّا نعلم أن ملكهم بعدما وصل الخبر إليه لا يتمكن من إيصال ذلك إلى أطراف مملكته إلا بمدة ، فلا يتم النبذ في حقهم حتى تمضي تلك المدة [2] ، وبعد المضيِّ لا بأس بالإغارة عليهم . ولكن إن علم المسلمون يقيناً أن القوم لم يأتهم الخبر فالمستحبُّ لهم ألاّ يغيروا عليهم حتى يُعْلموهم » [3] .

وكذلك الأمر في الموادعات أوالمعاهدات بعوض مالي ، ولذلك قال الإمام محمد : « فإن وادعهم على شيء يؤدونه إليه ثمَّ نظر فوجد موادعتهم شراً للمسلمين فإنه ينبذ إليهم ويبطل الموادعة » [4] .

وجاء في « شرح السِّير الكبير » ما يوضح ذلك ، فقال السَّرْخَسِيّ :

« إن كانت الموادعة على جُعْل (مقابل مالي) فله أن ينقضها متى شاء أيضاً ،

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٧٠٩/٥ .

(٢) كان ذلك في تلك الأيام التي يحتاج إلى مدة لإيصال الخبر ، أما في عصرنا الحالي فقد تبدلت الأمور وأصبح بالإمكان الاتصال بكل من يريد في لحظات بوسائل الاتصال المتطورة .

(٣) المرجع السابق : ١٦٩٧/٥ و ١٧٠٩ و ١٧٨٨ .

(٤) « كتاب السِّير » من « الأصل » للإمام محمد ، ص (١٦٥) .

ولكن ـ في القياس ـ يردّ عليهم ، بحصته ما بقي من المدة ، من الجُعْل الذي أخذه ، حتى لو وادعهم ثلاث سنين على ثلاثة آلاف دينار وقبضها كلها ثمَّ أراد نقض الموادعة بعد سنة ، فعليه ردُّ ثلثي المال ، لأنهم إنما أعطوه ذلك بمقابلة الأمان في كل المدة ، فإذا فات بعضها لزم الردُّ بقدر الفائت ، لأنه لو بدا له عقب الموادعة أن ينقضها لزمه ردُّ جميع المال ، فكذلك إذا بدا له ذلك بعد مضيٍّ بعض المدة »[1] .

وفي الاستحسان : يردّ المال كلّه ، لأنهم ما التزموا المال إلا بشرط أن يسلم لهم الموادعة في جميع المدة ، والجزاء إنما يثبت باعتبار الشرط جملةً ، ولا يتوزع على أجزائه ... والموادعة في الأصل ليست من عقود المعاوضات ، .. وربما يكون خوفهم من بعض المدة دون بعض ، فإذا نبذ إليهم في وقت خوفهم ومنعهم بعض المال لم يحصل شيء من مقصودهم بهذا الشرط ، وذلك يؤدي إلى الغرور ، فلهذا يردُّ المال كلّه إذا نبذ إليهم[2] .

جـ ـ ويحكم نقض المعاهدات بالنبذ جملة من القواعد الهامة تقدَّمت الإشارة إليها في ثنايا كلام الإمام محمد ونجملها في القواعد الآتية التي تظهر ما للشريعة الإسلامية في ذلك من تميُّز وسَبْق ووفاء بالعهد ورعاية لمصالح المعاهدين وعدم إرهاقهم والإضرار بهم نتيجة نبذ المعاهدة وإلغائها ، مما لا يفكر فيه اليوم أولئك الذين يتشدقون بالشرعية الدولية والقانون الإنساني ليخفوا وراء ذلك أطماعهم الرخيصة . ومن هذه القواعد :

١ً ـ أن يكون النبذ على الوجه الذي كان عليه الأمان ، فإن كان الأمان منتشراً

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ٥/١٧٠٩ ـ ١٧١٠ ، وانظر : « تبيين الحقائق » للزيلعي : ٣/٢٤٦ .

(٢) المصدر السابق : ٢/٥٨٣ ـ ٥٨٤ . وهذا أيضاً مذهب المالكية حيث قال ابن أبي زيد القيرواني : لو هادنهم الإمام على مال ثمَّ بان له أنهم غرّوا بالمسلمين لم ينبذه حتى يردَّ ما أخذه منهم ، وكذلك إن بان لمن بعده . انظر : « فتح العلي المالك » للشيخ محمد عليش : ١/٣٩٢ .

يجب أن يكون النبذ كذلك ، وإن كان غير منتشر بأن أمَّنهم واحد من المسلمين سراً يكتفى بنبذ ذلك الواحد .

٢ً - بعد النبذ لا يجوز قتالهم حتى يمضي عليهم زمان يتمكن فيه ملكهم أو رئيسهم من إنفاذ الخبر إلى أطراف مملكته ، وإن كانوا خرجوا من حصونهم وتفرقوا في البلاد ، أو خرّبوا حصونهم بسبب الأمان ، فحتى يعودوا كلّهم إلى مأمنهم ويعمروا حصونهم مثل ما كانت ، توقّياً عن الغدر . وعندما يتقدم إلى المستأمنين بمغادرة دار الإسلام يؤجِّلهم إلى وقت يتيسر عليهم اللحوق بمأمنهم في ذلك الوقت ولا يرهقهم في الأجل كي لا يؤدي إلى الإضرار بهم .

٣ً - في المعاهدات مقابل عوض مالي ينبغى إعادة ما أخذ منهم عند نقض المعاهدة .

٤ً - المصلحة التي تدعو لنقض المعاهدة ونبذها ليست تعبيراً غامضاً ، بل هي وصف منضبط بضوابط لتحقيق مقاصد شرعية محددة .

٥ً - نقض المعاهدات في دائرة الجواز لا الوجوب ، وتقدير ذلك يعود لإمام المسلمين عند وجود ما يدعو لذلك ضمن الضوابط السابقة [1] .

وبعد بيان رأي الإمام محمد في نقض المعاهدات واستناده على عدم لزومها وبيان القواعد التي تحكم ذلك ، تجدر الإشارة إلى أن فقهاء الحنفية لم ينفردوا بهذا الرأي ، بل ذهب إلى هذا بعض المالكية كابن الماجشون وابن أبي زيد القيرواني وأبي بكر ابن العربي ، وبعض الشافعية كالإمام الخطّابي والسيوطي [2] وهو ما نصَّ عليه الإمام

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢٨٧/٢ و ٤٩٩ ، ١٦٩٧/٥ ، ١٧٠٩ ــ ١٧١٣ ، « المبسوط » : ٨٦/١٠ ، ٨٧ ، « الخراج » لأبي يوسف ص (٢٢٤) ، « فتح القدير » : ٢٩٤/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٦/٣ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٣/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٧/٢ .

(٢) انظر : « أحكام القرآن » لابن العربي : ٨٧٦/٢ ، « فتح العلي المالك » للشيخ محمد عليش : ٣٩٢/١ ، =

الشافعي في المعاهدات المطلقة عن التوقيت حيث قال : ليس للإمام إن يهادن القوم من المشركين على النظر إلى غير مدةٍ ، هدنةً مطلقةً ... ولكن يهادنهم على أن الخيار إليه ، حتى إن شاء أن ينبذ إليهم ـ إن رأى نظراً للمسلمين ـ فعل ، لأن النبي ﷺ صالح أهل خيبر على أن يقرَّهم ما أقرَّهم الله عزَّ وجلَّ . ثمَّ أخرجهم عمر ﷺ لما ثبت عنده الأمر بإخراج اليهود من جزيرة العرب [1] .

وذهب إليه أيضاً من الحنابلة : شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، حيث قالا : « وعامة عهود النبي ﷺ مع المشركين كانت مطلقة غير مؤقتة ، جائزة غير لازمة » [2] . بل إن بعضهم نقل الاتفاق على ذلك فقال ابن العربي : « عقد الصلح ليس بلازم للمسلمين ، وإنما هو جائز باتفاقهم أجمعين ، إذ يجوز ـ من غير خلاف ـ للإمام أن يبعث إليهم فيقول : نبذت إليكم عهدكم فخذوا مني حذركم » وعقَّب على هذا بقوله : « وهذا عندي إذا كانوا هم الذين طلبوه ، فإن طلبه المسلمون لمدة لم يجز تركه قبلها إلا باتفاق » [3] .

وذهب جمهور العلماء إلى أن المعاهدة عقد لازم يجب الوفاء به إلى مدته ، للآيات والأحاديث التي تدعو إلى الوفاء بالعهد ـ كما سبق ـ ولأنه لو لم يكن كذلك لم يَسْكن الطرف الآخر إلى عقده ، إلا إذا خاف المسلمون منهم خيانة أو نقضاً للعهد

=

« الأشباه والنظائر » للسيوطي ص (٥٢٧) ، « معالم السنن » للخطابي : ٦٤/٤ ، « أحكام أهل الذمة » لابن القيم : ٤٧٨/٢ وما بعدها ، « مفيد العلوم ومبيد الهموم » للخوارزمي ، ص (٣٤٤) . وذهب إلى هذا من المعاصرين الشيخ محمود شلتوت في كتابه « الإسلام عقيدة وشريعة » ص (٤٥٨) .

(١) « الأم » للشافعي : ١١٠/٤ ـ ١١١ .

(٢) « أحكام أهل الذمة » : ٤٧٨/٢ ، وانظر : « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » لابن تيمية : ٧٣/١ ، « الاختيارات الفقهية » ص (٥٤٢) .

(٣) « أحكام القرآن » : ٨٧٦/٢ .

بأمارات ودلائل تدل على ذلك ، فإنه ينبذ إليهم ويعلمهم بذلك قبل الإغارة عليهم . وقال ابن حامد من فقهاء الشافعية : ينتقض عهدهم إذا استشعر الإمام منهم خيانة ، فلا يحتاج إلى النبذ والإنذار [1] .

وإذا كان الجمهور قد أجازوا النبذ عند توقع الخيانة والغدر ، فيبقى وجه الاختلاف بينهم وبين الإمام محمدٌ والحنفية : أن الإمام محمد لم يحصر جواز النقض والنبذ بخوف الخيانة وإنما جعله أيضاً عند تبدل المصلحة كذلك قبل انتهاء المدة في المعاهدة المؤقتة .

وإن القواعد والاجراءات التي تكتنف نقض المعاهدة كما سبقت تقف مَعْلماً كبيراً وشاهداً عدلاً على المبادئ العالية ، التي جاء بها الإسلام في الحفاظ على العقود والتحرز عن الغدر والظلم ، والتزم بها المسلمون في علاقاتهم مع الآخرين . ولذلك لا نجد بعد هذا ما يسوّغ ما ذهب إليه بعضهم من التعريض والهجوم على مذهب الحنفية بأن فيه خروجاً على مبدأ الوفاء وإضعافاً للمعاهدات [2] ، وواضح أن الوفاء بالعهد والمعاهدة يقتضي أن تكون المعاهدة قائمة وبعد نقضها بالطرق السابقة لم يعد هناك معاهدة يترتب عليها أثر .

---

(١) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٨/١ ، « الشرح الكبير » للدردير مع « حاشية الدسوقي » : ٢٠٦/٢ ، « الأم » للشافعي : ١٠٧/٤ ، « المهذب » مع « تكملة المجموع » : ٢٢٥/١٨ ــ ٢٢٦ و ٢٣٢ ، « روضة الطالبين » : ٣٣٨/١٠ ــ ٣٣٩ ، « المغني » : ٥١٣/٩ ــ ٥١٤ ، « الإنصاف » : ٢١٦/٤ ، « كشاف القناع » : ١٠٣/٣ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٩٦/٢ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » للدمشقي ص (٣٩٨) ، « الميزان الكبرى » للشعراني : ١٨٥/٢ ، وقد جعل الشعراني المسألة من مسائل الاتفاق إذا حمل قول الجمهور على بقاء المصلحة . وهو نظر جيد .

(٢) انظر : « العلاقات الدولية » للشيخ أبي زهرة ص (٨٠) وتقديمه لكتاب « السِّير الكبير » ص (٩٩) طبعة جامعة القاهرة ، « آثار الحرب » د. الزحيلي ص (٣٦٣) ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » د. حامد سلطان ، ص (٢٠٩) . وراجع فيما سبق ص (٦٦٦) تعليق (١) .

والقانون الدولي العام يواجه هذه المشكلة منذ وقت طويل تحت اسم شرط بقاء الشيء على حاله ، أو نظرية الظروف الطارئة ، ويترتب على تغير الظروف تغيراً أساسياً السماح بإنهاء المعاهدة بالإرادة المنفردة أو طلب إعادة النظر فيها [1] . وتاريخ القانون الدولي مليء بالأمثلة على الدول التي ألغت معاهدات أو نصوصاً فيها بإرادتها المنفردة ؛ فقد ألغت روسيا سنة (١٨٧١م) أحكام معاهدة باريس لسنة (١٨٦٥م) ، وألغت ألمانيا في سنة (١٩٣٥م) نصوص عدم التسلح الواردة في معاهدة فرساي ، كما ألغت مصر انفرادياً في سنة (١٩٥٣م) المعاهدة الإنجليزية المصرية لسنة (١٩٣٦م) . وتوجد أمثلة عديدة أخرى في هذا المجال [2] .

---

(١) انظر : « قواعد العلاقات الدولية » ص (٤٥٦ ـ ٤٦١) ، وبالتفصيل رسالة « شرط بقاء الشيء على حاله ، أو نظرية تغير الظروف في القانون الدولي » كلاهما للدكتور جعفر عبدالسلام .

(٢) انظر : « القانون الدولي العام » د. الشافعي محمد بشير ، ص (٣٦٦) ، « مبادئ القانون الدولي العام » د. إحسان هندي ، ص (١٥٦) .

الفصل الرابع

السفارة والسفراء

وفيه تمهيد وخمسة مباحث :

المبحث الأول : تعريف السفارة ومشروعيتها .

المبحث الثاني : التطور التاريخي للسفارات .

المبحث الثالث : وظائف الرسل السفراء .

المبحث الرابع : امتيازات الرسل والسفراء .

المبحث الخامس : انتهاء السفارة وامتيازات السفراء .

تمهيد :

تعتبر السفارة والسفراء من أهم أدوات التعامل الدولي بين الأمم والشعوب ، سواء في حال السلم والحرب . وهي من أقدم وسائل الاتصال . وقد أولى علماء المسلمين هذا الجانب اهتماماً يتناسب ودوره في توطيد العلاقات الدولية وتنميتها وتحقيق المصالح العامة في إطار من العدالة والوفاء والأمن . وكان للإمام محمد بن الحسن الشيباني فضل الريادة والسبق في بحث وتجلية جوانب هامة من هذا النظام ، في مواضع متفرقة من كتبه ، أقام من خلالها نظاماً متناسقاً للتمثيل السياسي ، يظهر في أهمية السفراء والرسل ووظائفهم وما يتمتعون به من أمان في أنفسهم وأموالهم بدءاً وانتهاءً ، والقواعد التي تحكم ذلك .

وفي هذا الفصل نتناول أهم هذه الجوانب في خمسة مباحث :

المبحث الأول

تعريف السفارة ومشروعيتها

نعرض في هذا المبحث لتعريف السفارة والمصطلحات الأخرى التي استعملها الإمام محمد بن الحسن وغيره من الفقهاء مع الإلماع إلى ما يستخدم حديثاً من مصطلحات ، ثمَّ نتناول مشروعية السفارة والأدلة التي تدل عليها وذلك في مطلبين اثنين .

المطلب الأول

تعريف السفارة وما يتصل بها

استخدم الإمام محمد بن الحسن مصطَلَحَي « الرسول » و « الرسالة » في مواضع كثيرة عند حديثه عن « أمان الرسول » (١) و « أمن الرسول والمستأمن » (٢) . وقد تأتي كلمة السفير أو البريد أو الموفد في أحيان ومواضع قليلة . وهذه تعبيرات ومصطلحات استخدمها علماء المسلمين ، ولذلك سنُلْمِع إلى هذه المصطلحات وما تؤديه من معنى ثمَّ نبحث المصطلح الشائع في عصرنا الحالي وهو « الدبلوماسية » .

أولاً : السفارة والسفراء :

السين والفاء والراء : أصل واحد يدلُّ على الانكشاف والجلاء . ومن ذلك قولهم : سَفَر بين القوم سِفارة ، فهو سافِرٌ وسَفِير . إذا سعى في الإصلاح أو أصلح بين الناس ؛ لأنه أزال ما كان هناك من عداوة وخلاف .

و « السَّفير » على وزن فعيل بمعنى فاعل . والجمع سُفَراء . مثل : فقيه وفقهاء ، وهو المصلح بين القوم . فهو يكشف ما بينهم من الوحشة .

و « السِّفارة » هي النيابة والرسالة . وأصلها في اللغة : الإصلاح . وتعني : التوجُّه إلى القوم للقيام بينهم بالصلح على وجه التحديد .

وفي حديث عليّ بن أبي طالب أنه قال لعثمان بن عفان ــ رضي الله عنهما ــ : « إن الناس قد استَسْفَرُوني بينك وبينهم » أي : جعلوني سفيراً بينك وبينهم .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٢/٤٧١ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه : ص (٥١٥) وما بعدها .

وتطلق السّفارة أيضاً على مقام السفير . أي الدار التي يقيم فيها . وتجمع على سفارات .

و « السَّفَرَة » : هم الملائكة . جمع سافر . وهو في الأصل : الكاتب ، سمّي به لأنه يبيِّن الشيء ويوضّحه [1] . ومنه قوله تعالى : ﴿ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴾ [2] .

هذا ، وقد أصبحت كلمة « السفير » لقباً من ألقاب التشريف في الدولة الإسلامية .

وقد استعمل لقباً في صيغة النسبة فقيل : « السَّفيريّ » . وكان يطلق غالباً على المدنيين خصوصاً الذين يتولّون مهمة السفارة عن الملوك والدول ؛ وقد أورد شهاب الدين بن فضل الله العُمَرِيّ في « عرف التعريف » أنه من الألقاب الخاصة « بالدّوَادَار » (المشرف على الشؤون الكتابية للسلطان) ، كما قرر القَلْقَشَنْدِيُّ أنه كان يستعمل في بعض الدساتير الشامية لبعض التجار الخواجكية [3] وذلك لسفارتهم بين الملوك وتردُّدهم في الممالك لجلب المماليك والجواري ونحو ذلك .

وقد دخل لفظ « السفير » في تكوين كثير من الألقاب المركبة التي غلب استعمالها في المكاتبات كقولهم : « سفير الأمة » و « سفير الدولة » [4] .

---

(١) انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ٨٢/٣ ، « الصّحاح » : ٦٨٦/٢ ، « لسان العرب » : ٣٦٩/٤ ــ ٣٧٠ ، « مفردات غريب القرآن » ، ص (٢٣٤) ، « النهاية في غريب الحديث والأثر » : ٣٧٢/٢ ، « تهذيب الأسماء واللغات » : ١٤٩/٣ ـ ١٥٠ ، « المصباح المنير » : ٢٧٨/١ ، « القاموس الإسلامي » : ٣٧٠/٣ .

(٢) سورة عبس ، الآيتان (١٥ و ١٦) .

(٣) نسبة إلى الخواجا . وهو لفظ فارسي بمعنى المعلم أو الكاتب أو التاجر ، ويطلق أيضاً على الشيخ والسيد .

(٤) انظر : « الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار » د. حسن الباشا ، ص (٣٢٢ ــ ٣٢٣) ، وراجع : « صبح الأعشى » للقلقشندي : ١٦٥/٦ . وراجع الباب الذي عقده الشيخ عبدالحي الكتاني لرسل النبي ﷺ وسفرائه وصفاتهم وما أوصاهم به في « التراتيب الإدارية » : ١٨٣/١ وما بعدها ، « القاموس الإسلامي » لأحمد عطية : ٣٧٠/٣ .

وعرَّف **مجمع اللغة العربية بالقاهرة السفير في القانون الدولي الحديث بأنه** : « مبعوث يمثِّل الدولة لدى رئيس الدولة المبعوث إليها » .

وعرَّف السّفارة بأنها : عمل السفير [1] .

وفي الاصطلاح الفقهي : تستخدم كلمة السفارة ويراد بها في أبواب السِّير والجهاد : إيفاد شخص معتمد للقيام بمهمة معينة . وهي بذلك لا تخرج عن الاستعمال اللغوي .

ويمكن تعريفها بأنها : بعث ولي الأمر لشخص معتمد من قِبَله إلى جهة معينة لمباشرة مهمة معينة [2] .

ثانياً : الرسول والرسالة :

أصل الرَّسْل في اللغة : الانبعاث على التُّؤدة . ومنه الرسول المنبعث . وتُصُوِّر منه تارةً الرِّفْقُ فقيل : على رِسْلك . إذا أمرته بالرفق ، وتارةً الانبعاثُ فاشتُقَّ منه الرسول .

ويقال : رَاسَلَه مُرَاسَلَةً فهو مراسِل ورَسِيْل . وتراسَل القومُ : أرسل بعضهم إلى بعض رسولاً أو رسالة .

والإرسال : التسليط ، والإطلاق ، والإهمال ، والتوجيه . والاسم منه : الرّسالة (بالكسر والفتح) . ويكون الإرسال في الإنسان ، وفي الأشياء المحبوبة والمكروهة . وقد يكون الإرسال بالتسخير كإرسال الريح ، وقد يكون ببعث من له اختيار كإرسال الرسل ، وقد يكون بالتخلية وترك المنع كإرسال الشياطين .

---

(١) انظر : « المعجم الوسيط » : ٤٣٣/١ .

(٢) انظر : « مجلة البحوث الفقهية المعاصرة » العدد (٩) ١٤١١ هـ ص (١١٦ - ١١٧) .

والإرسال يفترق عن الإنفاذ في أن فيه تحميلاً لرسالة أو خبر أو ما شابه ، وهذا يفرقه أيضاً عن البعث فقد يبعث الرجلُ حاجةً إلى الآخر تخصه دون الباعث ودون المبعوث .

والرسالة في الأصل : الكلام الذي أُرسل إلى الغير . وخُصَّت عند العلماء بالكلام المشتمل على قواعد علمية في موضوع واحد .

وأرسلتُ فلاناً : بعثته برسالة يؤديها . فهو مُرْسَلٌ ورسُولٌ .

فالرسول ـ على وزن فَعول بمعنى مفعول ـ في اللغة هو الذي أمره المرسِل بأداء الرسالة بالتسليم أو القبض . وهو أيضاً : المرسَل من الكفار برسالة أو كتاب إلى إمام المسلمين . وهو أيضاً : من يتابع أخبار مَنْ بَعَثه ، أخذاً من قولهم : جاءت الإبل رَسَلاً ـ أي متتابعة ـ والرسول أيضاً : الرسالة .

ويطلق الرسول على الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث . ويجمع على رُسُلٍ و رُسْلٍ و أَرْسُلٍ .

وقد يفرق بعض العلماء بين الرسول والمرسَل بأن الرسول يقتضي إطلاق لسانه بالرسالة والمرسل يقتضي إطلاق غيره له .

ورسل الله ، تارةً يُراد بها الملائكة ، وتارة يراد بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام [1] .

والذي ننتهي إليه من هذه الاستعمالات اللغوية للكلمة أنها تشترك بصفة واحدة

---

(١) انظر : « الصِّحاح » : ١٧٠٩/٤ ، « معجم مقاييس اللغة » : ٣٩٢/٢ ، « الزاهر » ، ص (٩٢) ، « لسان العرب » : ٢٨٤/١١ ـ ٢٨٥ ، « الكليّات » : ١٠٧/١ ـ ١٠٨ ، « المصباح المنير » : ٢٢٦/١ ، « مفردات القرآن » ، ص (١٩٥) ، « التعريفات » ، ص (١٤٨) ، « الفروق اللغوية » ، ص (٢٢٢ ـ ٢٢٣) ، « تهذيب الأسماء واللغات » : ١٢٠/٣ ـ ١٢١ ، « المعجم الوسيط » : ٣٤٤/١ ، « بذل المجهود في حل سنن أبي داود » : ٣٨٤/١٢ .

هي الإطلاق والتوجيه ونقل الأخبار ، وتختلف في طبيعة العمل الذي يقوم به كل رسول ، فهو في الدين مَنْ أوحي إليه بشرعٍ وأُمر بتبليغه [(١)] .

وعند الفقهاء : يطلق الرسول على من أمره المرسِل بأداء الرسالة في عقد أو أمر آخر كتسليم المبيع وقبض الثمن ، فهو يبلّغ الرسالة فقط وليس وكيلاً ولا يضيف العقد إلى نفسه .

وهو عند الملوك : رجل يرسَّل بين ملكين في أمور خاصة من عقد صلح أو هدنة أو فداء أو تحالف ، فيمثّل المرسِل كأنه هو ويتكلّم باسمه [(١)] .

ومن هنا يتضح لنا أن هذه الكلمة اكتسبت فروقاً من حيث العمل الذي يقوم به الرسول . وهي لا تشير في العلاقات الدبلوماسية إلى رتبة خاصة ، وإنما على الرسول أداء الرسالة مهما كان نوعها وموضوعها [(٢)] .

هذا ، وقد اِستعملت الكلمتان « السفير والرسول » اصطلاحاً بمعنى واحد للموفد الدبلوماسي ـ كما يسمى في عصرنا الحالي ـ وإن غلب أحياناً المدلول الديني في استعمال كلمة الرسول ، وغلب معنى الوساطة والإصلاح في استعمال كلمة السفير [(٣)] .

ولذلك يرى بعض الباحثين أنه في الواقع العملي لم يكن هناك فرق بين السفير

---

(١) والإرسال عند علماء الحديث : يطلق على الحديث المرسل ، وهو ترك التابعيُّ الواسطة التي بينه وبين الرسول ﷺ .

وعند الأصوليين : يطلق الإرسال بمعنى الإطلاق ، أي غير المقيَّد بالاعتبار أو الإلغاء من قِبَل الشارع ، ومن هذا قولهم : المصلحة المرسلة .

(٢) انظر : « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي : ٣/٧٣ ـ ٧٦ ، « الإرسال » ، د. حسين الجبوري ، ص (١٣ ـ ١٥) ، « النظم الدبلوماسية في الإسلام » ، د. صلاح الدين المنجد ، ص (١٣) .

(٣) انظر : « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » ، د. صبحي محمصاني ، ص (١٢٧) ، « التراتيب الإدارية » ، للكتاني : ١/١٨٣ .

والرسول . بمعنى أنه لم يكن لأحدهما ميزة خاصة على الآخر ، كأن يرسل الوزيرُ الرسولَ ، ويرسل الملك السفيرَ ، أو كأن يحقّ للسفير تمثيل الملك ولا يحقّ ذلك للرسول . فهذا أمر لم يكن معروفاً ، وإنما كان الرسول والسفير رجلين يوفدان في مهمات شتى إلى الملوك فيسفران ويرسلان ويمثلان الملك . أما الفهم الشائع القائل إن السفير هو أعلى طبقة من الرسول فبعيد عن الصواب ، ومنشؤه المفهوم الحديث للسفير عند الغربيين [1] .

بينما يرى آخرون أن يخص المبعوث ذو المهمة المؤقتة بمسمى « الرسول » وأن يطلق على المبعوث المقيم لقب « السفير » انطلاقاً من أن السفارة بشقّيها مقبولة في أحكام الإسلام ، وإن كان هذا التخصيص لا يستند إلى المعنى اللغوي ، ولكنه تخصيص فني فحسب ، يحقق حُسْن العرض ويبعد عن الخلط ، وكلٌّ منهما يمكن أن يسمى « شحنة » [2] .

ثالثاً : الوَفْد والإيفاد :

الواو والفاء والدال : أصل صحيح يدل على إشراف وطلوع . يقال : وَفَد فلان على القوم أو على الأمير ، ووفد إليهم ، يَفِد وَفْداً ووفَادةً وإفادة فهو وافِد . أي : قَدِم أو ورد رسولاً وخرج إلى ملك أو أمير . والوافد يجمع على وَفْد ، وجمع الجمع : وُفُودٌ ، وأوفادٌ ، ووُفَّدٌ . والاسم منه : الوِفَادة . ويقال : أوفَدْتُه فوفَدَ . وأوفد على الشيء فهو موفِدٌ : أَشْرَفَ . والإيفاد : الإشراف والرفعة والإسراع ومنه يقال : رَكْبٌ موفِد .

---

(١) « النظم الدبلوماسية في الإسلام » ، د. المنجد ، ص (١٦) .

(٢) « قانون السلام في الإسلام » ، د. الغنيمي ، ص (٥٨٥) . والشِّحْنة : الجماعة فيها كفاية يقيمها السلطان في بلدٍ ما لضبطه .

انظر : « ترتيب القاموس المحيط » : ٦٨٢/٢ ، « المعجم الوسيط » : ٤٧٤/١ .

والوَفْد : جماعة مختارة للتقدُّم في لقاء ذوي الشأن . وهــم أيضــاً : القــوم يجتمعــون ويَـرِدُون البـلاد . وكذلـك الذيـن يقصـدون الأمـراء والملـوك يستنجزون حاجـة مـن الحوائج ، من زيارة أو استرفادٍ وانتجاعٍ وغير ذلك .

والوفد أيضاً : الرَّكْبُ المكرَّمون ، كما في قولـه تعـالى : ﴿ **يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْداً** ﴾ [1] .

وفي الحديث « **وَفْد الله ثلاثة ...** » [2] . وفيه أيضــاً : « **أجيزوا الوَفْـد بنحـو مـا كنت أجيزهم** » [3] .

والوَفدُ من الإبل : السابق لغيرها . والوَفْد من القطا : السابق الذي يتقـدم سـائرها حينما ترد الماء . والوفد أيضاً : ذروة الحبْل من الرَّمل [4] .

وبتحليل هذه التعريفات اللغوية نجد فيها عناصر ينبغي الإشارة إليها لأهميتها في تكوين هذا المصطلح منها :

- الاختيار والتكريم ، فالوفد جماعة مختارون مكرَّمون .

---

(١) سورة مريم ، الآية (٨٥) .

(٢) قطعة من حديث أخرجه النسائي في الحج : ٥/١١٣ ، وفي الجهاد : ٦/١٦ ، والبيهقي : ٥/٢٦٢ ، وصححه الحاكم : ١/٤٤١ ، وابن خزيمة : ٤/١٣٠ ، وابن حبان ، ص (٢٤٠) من « موارد الظمآن » .

(٣) عن ابن عباس أن رسول ﷺ أوصى بثلاثة قال : « **أخرجوا المشركين من جزيرة العرب ، وأجيزوا الوفد ...** » أخرجه البخاري في الجهاد : ٦/١٧٠ ، ومسلم في الوصية : ٣/١٢٥٧ ـ ١٢٥٨ .

(٤) انظر : « الصّحاح » : ٢/٥٥٣ ، « معجم مقاييس اللغة » : ٦/١٢٩ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ٤/٦٣٦ ، « لسان العرب » : ٣/٤٦٤ ــ ٤٦٥ ، « النهاية في غريب الحديث والأثر » : ٥/٢٠٩ ــ ٢١٠ ، « مفردات القرآن » ، ص (٥٢٨) ، « بصائر ذوي التمييز » : ٥/٢٤٢ ، « المصباح المنير » : ٢/٦٦٦ ، « المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث » للأصفهاني : ٣/٤٣٨ .

- وهم في الذروة من قومهم لاتصافهم بصفات تميزهم عن غيرهم وتؤهلهم للوفادة .

- وهم أيضاً أهل السبق والتقدُّم على غيرهم بعملهم الذي يقومون به .

- والعمل الذي يقومون به عمل هام هو الوفادة على الملوك والأمراء .

- فهم يمثّلون غيرهم ممن أوفدهم وأرسلهم .

- وغرض الوفادة تحقيق هدف رفيع وحاجة هامة يستنجزونها .

ومن الجدير بالذكر هنا أن السنة التاسعة من الهجرة سميت « سنة الوفود » لأن وفود العرب جاءت من أنحاء الجزيرة إلى رسول الله ﷺ وأسلمتْ وبايعت . ودراسة هذا الجانب من السيرة النبوية يعطينا الدليل العملي على حسن سياسة النبي ﷺ وحكمته في استقبال الوفود وإكرامهم ، سواء كان ذلك في العلاقات الداخلية أو الدولية ـ بين المسلمين وغيرهم ـ إذ أن بعض الوفود لم تكن قد أسلمت لما وفدت على النبي ﷺ ، وبعض القبائل كانت قد أرسلت وفداً ـ كبني حنيفة ـ وهم على شركهم ، ولم يعرض لهم النبي ﷺ بأذىً رغم ما صدر منهم ، لأنهم رسل وسفراء لقومهم [1] .

رابعاً : المبعوث :

أصل البعث إثارة الشيء وتوجيهه . ويختلف البعث بحسب اختلاف ما عُلّق به ، يقال : بعثتُ البعير : أثَرْتُه وسيَّرتُه . وقوله تعالى : ﴿ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ﴾ [2] . أي يخرجهم ويسيِّرهم إلى القيامة .

---

(١) انظر : « السيرة النبوية » لابن هشام : ٢/٥٥٩ ـ ٥٦٠ ، « الطبقات الكبرى » لابن سعد : /٢٩١ وما بعدها ، « زاد المعاد في هدي خير العباد » لابن قيم الجوزية : ٣/٥٩٥ وما بعدها ، « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ١/٤٩٥ وما بعدها ، « عيون الأثر في فنون المغازي والسِّيَر » لابن سيد الناس : ٢/٢٩٥ وما بعدها .

(٢) سورة الأنعام ، الآية (٣٦) .

ويقال : بعثه وابتعثه بمعنىً ، أي أرسله ، فانبعث . وقولهم : كنت في بَعْث فلانٍ ، أي في جيشه الذي بُعِث معه . والبُعُوث : الجيوش .

وبعثه بَعْثاً ، وابتعثه : أرسله وحده ، وبعثَ به : أرسله مع غيره . والبعثُ والبعيثُ - فعيل بمعنى مفعول - المبعوث والرسولُ واحداً كان أو جماعة ، والجمع بُعْثَان وبُعوث . والبَعَثُ : القوم المبعوثون المُشْخَصون [1] .

وقد ورد البعث في القرآن الكريم على ثمانية معانٍ هي : الإلهامُ ، وإحياء الموتى في الدنيا ، والإيقاظ من النوم ، والتسليط ، ونَصْبُ القيِّم والحاكمِ ، والتعَّيينُ ، والإخراج من القبور للحشر ، والإرسال [2] . وهذا المعنى الأخير هو المراد في بحثنا هذا . ومنه قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ ﴾ [3] .

والبعثة : هيئة ترسَل في عمل معيَّن مؤقّت ، منها بعثة سياسية ، وبعثة دراسية [4] .

وبهذا يظهر لنا أن المبعوث بمعنى الرسول والموفَد .

---

(١) فالبعث ضربان :

بشريٌّ كبعث الإنسان في حاجة .

وإلهيٌّ ، وذلك ضربان : أحدهما : إيجاد الأعيان والأجناس والأنواع من العَدَم ، وذلك يختصُّ به الباري ﷻ و لم يُقْدِرْ عليه أحداً . والثاني : إحياء الموتى ، وقد خصَّ الله تعالى به بعض أوليائه كعيسى عليه الصلاة والسلام .

(٢) انظر : « الصِّحاح » : ٢٧٣/١ ، « معجم مقاييس اللغة » : ٢٦٦/١ ، « لسان العرب » : ١١٦/٢ – ١١٧ ، « القاموس المحيط » : ٢٩١/١ ، « بصائر ذوي التمييز » : ٢١٤/٢ – ٢١٥ ، « المفردات في غريب القرآن » ، ص (٥٢ - ٥٣) ، « النهاية في غريب الحديث والأثر » : ١٣٨/١ - ١٣٩ ، « تهذيب الأسماء واللغات » : ٢٨/٣ ، « القاموس القويم للقرآن الكريم » : ٧٤/١٠ - ٧٥ .

(٣) سورة الجمعة ، الآية (٢) .

(٤) « المعجم الوسيط » : ٦٢/١ .

خامساً : البريد :

الباء والراء والدال ، أصول أربعة ؛ أحدها : خلاف الحَرِّ ، والآخر : السكون والثبوت ، والثالث : الملبوس ، والرابع : الاضطراب والحركة . ومن هذا الأخير بريد العساكر ، لأنه يجيء ويذهب [1] .

قال ابن منظور : « البريد : الرُّسُل على دوابِّ البريد . والجمع بُرُدٌ وبُرْد . والإبراد : الإرسال » .

ومنه قول الرسول ﷺ : « **إني لا أَخِيْسُ العَهْد ولا أَحْبِسُ البُرْد** » [2] . أي : لا أحبس الرُّسل الواردين عليَّ . قال الزَّمَخْشَرِيُّ : البُرْد - بالتسكين - جمع بريد . وهو الرسول ، مخفف من بُرُد كرُسْل مخفف من رُسُل ، وإنما خففه هنا ليزاوج العهد .

ومنه أيضاً حديث : « **إذا أَبْرَدْتُم إليَّ بريداً فأَبْرِدوه حَسَن الوجه حَسَن الاسم** » [3] .

---

(١) انظر : « معجم مقاييس اللغة » لابن فارس : ١/٢٤١ - ٢٤٣ . وهذا يشير إلى أن أصل الكلمة عربي ، بينما يرى بعضهم أنها كلمة دخيلة على العربية مأخوذة من السريانية Baridho بمعنى رسول . وقيل مأخوذة من اللاتينية أو الفارسية ، وأصلها في الفارسية « بُرِيْدَه دُم » أي محذوف الذنب ، أو دابّة البريد ، أو حصان البريد الذي يحمل الرسائل . سمي بذلك لأن بغال البريد كانت محذوفة الأذناب كالعلامة لها .

وعلى هذا : فالبريد هو البغلة أو الدابة المرتبة في الرباط لحمل الرسول . ثمّ سمّي الرسول الذي يركبها « بريداً » . ثمّ أطلق على المسافة بين كل محطة وأخرى من محطات البريد . انظر المراجع الآتية .

(٢) انظر تخريجه فيما سيأتي ، ص (٨١٢) تعليق (٥) .

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة : ١٢/٣٤٩ ، وعزاه الهيثمي للبزار في « المسند » ، وعزاه المناوي للطبراني . وذكره ابن حجر في « المطالب العالية » وعزاه لعبد بن حميد . وسكت عنه البوصيري . وحسّنه المناوي لطرقه . انظر بالتفصيل : « مجمع الزوائد » : ٨/٤٧ ، « المطالب العالية » : ٢/٤٢٢ ، « فيض القدير » : ١/٢٣٧ - ٢٣٨ ، « سلسلة الأحاديث الصحيحة » : ٣/١٨٢ - ١٨٤ .

وإبراد البريد : إرساله . يقال : صاحب البريد قد أبرد إلى الأمير فهو مُبْرِد . أي : مرسل[1].

والبريدية : هم الذين يحملون رسائل الملك وكتبه [2] . فهم إذن بمعنى الرسل والسفراء في اصطلاح الفقهاء [3] .

والذي ننتهي إليه بعد هذا العرض الموجز لمصطلحات السفارة والرسالة والإيفاد والبعث والبريد وما اشتق منها كالسفير والرسول والموفد والمبعوث : أنها تستعمل بمعنى واحد وتؤدي غرضاً واحداً ، وأن الفروق بينها طفيفة . كما أنها مصطلحات عربية أصيلة ليس فيها شيء من العجمة وهي تؤدي معنى الكلمة الدارجة في عصرنا وهي كلمة « الدبلوماسية » التي دخلت لغتنا العربية حديثاً تأثراً بالمصطلحات الأجنبية الفرنسية منها والإنجليزية . ولم يكن العرب والمسلمون بحاجة إلى هذه اللفظة الأعجمية لوجود لفظة عربية تعطي مدلولها وتغني عنها .

ولذلك نجد بعض الباحثين والكتّاب المعاصرين يتمسكون بالمصطلحات الأصيلة لوفائها بالغرض ؛ فمنهم من استخدم مصطلح الرسول والرسالة أو السفارة [4] .

---

(١) انظر : « الصّحاح » : ٤٤٧/٢ ، « لسان العرب » : ٨٦/٣ ـ ٨٧ ، « الفائق في غريب الحديث » : ٩٢/١ ، « النهاية في غريب الحديث والأثر » : ١١٥/١ ـ ١١٦ ، « المُغْرِب » : ٦٧/١ ـ ٦٨ ، « المصباح المنير » : ٤٣/١ ، « التراتيب الإدارية » للكتاني : ١٩١/١ ـ ١٩٤ . « القاموس الإسلامي » : ٣٠٩/١ ، « دائرة المعارف الإسلامية » : ١٧٩/٧ ـ ١٨٢ ، « المفصّل في الألفاظ الفارسية المعرّبة » ص (١٠٢ ـ ١٠٣) ، « معجم البلدان » ٣٧/١ ـ ٣٨ ، « المعجم الوسيط » : ٤٨/١ ، « الفخري في الآداب السلطانية » لابن طباطبا ، ص (٨٨ ـ ٨٩) .

(٢) انظر : « معيد النّعم ومبيد النّقم » لابن السبكي ، ص (٣٢) .

(٣) وانظر : « الخراج » لأبي يوسف ص (٢٠١ ـ ٢٠٢) .

(٤) انظر : « القانون الدولي العام » تأليف علي ماهر ، ص (٤٠٧) ، د. حامد سلطان وآخرين ، ص (١٥٩) ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة » ، ص (١٩٩ و ٢٠٠) ، « السفارة في الإسلام » للشيخ محمد البنا ، بمجلة لواء الإسلام ، المجلد الأول ، ص (٢١) وما بعدها ، « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (٢٤٨) ، وفي مواضع أخرى عند الكلام على الشريعة الإسلامية .

ومنهم من استخدم مصطلح المبعوث السياسي [1] . وبعضهم استخدم مصطلحاً آخر استوحاه من التراث العربي الإسلامي وهو « نظام الحضرتين » [2] .

سادساً : الدبلوماسية :

الدبلوماسية كلمة إنجليزية Diplomacy تعني التفاوض بين الدول ، وتعني كذلك اللباقة وحسن التدبير ، والدبلوماسي Diplomat هو المشتغل بالدبلوماسية (كالسفير أو وزير الخارجية ... إلخ) وهو أيضاً اللّبِق وحَسَنُ التدبير والمعتمد السياسي في عاصمة مّا [3] .

وهذه الكلمة مشتقة من اللفظة اليونانية « دبلوما » Diploma ومعناها الوثيقة التي تطوى على نفسها والتي كانت تصدر عن الشخص ذي السلطان في البلاد وتخوِّل حاملها امتيازات خاصة . وانتقلت هذه الكلمة من اليونانية إلى اللاتينية ومنها إلى اللغات الأوربية كالإنجليزية والفرنسية ، ثمَّ منهما إلى اللغة العربية .

وقد دخلت هذه الكلمةُ المعجَم الدوليَّ منذ أواسط القرن السابع عشر حين حلت محل كلمة المفاوضة Negotiation ، وقد تطور استعمالها في أكثر من معنى عبر العصور المختلفة حتى أصبح مدلولها في العصر الحديث ينصرف إلى فن إدارة العلاقات الخارجية للدولة ، أو هو بمعنى آخر : ممارسة الدولة لسياستها الخارجية عن طريق المفاوضات وغيرها من الوسائل السلمية دونما حاجة إلى تنفيذ سياستها في المحيط الدولي عن طريق الالتجاء إلى الحرب . وثمة معانٍ أخرى متنوعة تستعمل فيها كلمة الدبلوماسية مجازاً ، إلا أن المدلول الذي أشرنا إليه هو المعنى المألوف والأكثر شيوعاً .

---

(١) انظر : « التشريع الجنائي الإسلامي » عبدالقادر عودة : ٣١٣/١ ، ٣٢٤ .

(٢) انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٥٧٣) وما بعدها . وراجع « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أبو الوفا ، ص (١٨٤) وما بعدها .

(٣) « المورد » قاموس إنجليزي عربي ، تأليف منير البعلبكي ، ص (٢٧٥) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، (١٩٩٥ م) .

ويستخدم لفظا « الدبلوماسي » و « السفير » بمعنى واحد ، فهما مترادفان . وقد استقرَّ الاصطلاح في العصر الحديث على أن السفير هو المبعوث الذي توفده دولته في مهمة من المهام ، فيسعى لإنجازها عن طريق المباحثات وغيرها من أساليب الدبلوماسية مع ممثلي الدولة المرسل إليها ، وهو ـ بتعبير آخر ـ وكيل حكومته بتمثيلها لدى دولة أخرى في جميع المفاوضات الهامة [1] ، واختلف أساتذة القانون الدولي في تعريف الدبلوماسية وذهبوا في ذلك مذاهب شتى [2] .

المطلب الثاني

مشروعية السفارة

ثبتت مشروعية السفارة وإيفاد الرسل للقيام بمهمات ووظائف متنوعة بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية ، وعلى هذا أيضاً دلت الضرورة والحاجة ، فكان ذلك إجماعاً .

أولاً : فمن القرآن الكريم :

آيات كريمة عرضت لأنواع من الرسل والوفادات في سياق الإقرار ، مما يدل على مشروعية ذلك ، كقول الله تعالى على لسان ملكة سبأ ، حين أرسلت رسولاً

---

(١) انظر : « المدخل إلى القانون الدولي » ، د. محمد عزيز شكري ، ص (٣١٩ ـ ٣٢٠) ، « مقومات السفراء » للأستاذ حسن فتح الباب ، ص (٧ ـ ٨) ، « قانون السلام » ، د. الغنيمي ، ص (٥٧٣ ـ ٥٧٤) ، د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٦٩١ ـ ٦٩٢) ، « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. خدوري ، ص (٣٢٠ ـ ٣٢١) « القانون الدبلوماسي » د. علي صادق أبو هيف ، ص (١٦ ـ ١٨).

(٢) راجع بالتفصيل : د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٦٩٢ ـ ٦٩٨) ، د. حامد سلطان وآخرين ، ص (١٦٣ ـ ١٦٥) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (١٥٦ ـ ١٥٧) ، « تطور الدبلوماسية عند العرب » د. سهيل الفتلاوي ، ص (٣ ـ ٤) .

إلى سليمان عليه السلام : ﴿ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ . فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ . ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (١) .

ففي الآيات الكريمة بيان لإيفاد الرسل ومعهم الهدايا ، واستقبالهم من سليمان عليه السلام ، ثمَّ عودتهم بجواب الرسالة التي أوفدوا من أجلها ، ثمَّ بعد ذلك تحقق الغرض من السفارة أو الرسالة وتحدد هذا بموقف بلقيس واستجابتها للدعوة : ﴿ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٢) .

وفي سورة التوبة يقول الله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٣) .

فإذا طلب الحربيُّ الأمان فإنه يجاب إلى ذلك حتى يسمع كلام الله ويعرف دلائل التوحيد ، ومن دخل منهم دار الإسلام رسولاً فالرسالة أمان . وقد كان رسول الله ﷺ يعطي الأمان لمن جاءه مسترشداً أو في رسالة (٤) .

وفي هذا يقول الحافظ ابن كثير ــ رحمه الله ــ : « والغرض أن من قدم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة أو طلب صلح أو مهادنة أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب وطلب من الإمام أو نائبه أماناً أُعطي أماناً ما دام متردداً في دار الإسلام ، وحتى يرجع إلى مأمنه ووطنه » (٥) .

---

(١) سورة النمل ، الآيات (٣٥ - ٣٧)

(٢) سورة النمل ، الآية (٤٤) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٦) .

(٤) انظر : « التفسير الكبير » للفخر الرازي : ٢٣٧/١٦ .

(٥) « تفسير ابن كثير » : ٣٣٨/٢ .

والآية الكريمة السابقة وإن كانت عامة وليست خاصة بالرسل أو السفراء ، إلا أن هؤلاء يدخلون في عموم مدلولها ، لأن العبرة بعموم اللفظ . ويتأيّد هذا بفعل النبي ﷺ كما سيأتي [١] .

ومن الآيات التي تدل على مشروعية السفارة قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [٢] . وقد تقدم أنها تشمل عقد المعاهدات والمحالفات ونحوها [٣] ، وعقدها إنما يتم بواسطة السفارات التي يقوم بها الرسل والسفراء . ولما أفادت هذه الآية الكريمة جواز المعاهدات ومشروعيتها ـ كما تقدم ـ فإن ما يتوصل به إلى عقدها يكون مشروعاً ، لأن الوسائل التي يتوصل بها إلى المقاصد تأخذ أحكام المقاصد نفسها [٤] .

ثانياً : ومن السنة النبوية :

أحاديث كثيرة تواردت في مشروعية السفارة وبيان ما يتمتع به الرسل من أمان ، كحديث أبي رافع ـ مولى النبي ﷺ ـ قال : بَعَثَتْني قريش إلى رسول الله ﷺ ـ فلما رأيت رسول الله ﷺ أُلْقِي في قلبي الإسلامُ . فقلت : يا رسول الله ، إني والله لا أرجع إليهم أبداً . فقال رسول الله ﷺ : « **إني لا أَخِيْسُ بالعَهْد ، ولا أَحْبِسُ البُرُدَ ، ولكن ارجع ، فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع** . قال : فذهبت ثمَّ أتيت رسول الله ﷺ فأسلمتُ . قال بكير ـ الراوي ـ : وكان أبو رافع قبطياً » [٥] .

---

(١) قارن بـ « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٢١ ـ ٢٤) .

(٢) سورة المائدة ، الآية (١) .

(٣) انظر فيما سبق ، ص (٧٢٥) .

(٤) انظر : « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » للعز بن عبدالسلام : ٥٣/١ وما بعدها ، « مجلة البحوث الفقهية المعاصرة » عدد شوال ، (١٤١١ هـ) .

(٥) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب يُستجنُّ بالإمام في العهود : ٦٢/٤ ـ ٦٣ ، والطّحاوي في « معاني الآثار » : ٣١٨/٣ ، والحاكم : ٥٩٨/٣ ، وابن حبان ، ص (٣٩٣) ، ورواه الإمام أحمد : ٨/٦ ، =

وعن عبدالله بن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ قال لرسول مسيلمة الكذّاب لما تكلم بين يدي رسول الله ﷺ بما لم يكن له أن يتكلم به : « **لولا أنك رسول لقتلتك** » وفي رواية « **لضربت عنقك** » [1].

ومن السنة الفعلية وحوادث السيرة النبوية : أن النبي ﷺ بعث الرسل والسفراء بكتبه إلى ملوك وعظماء العالم يدعوهم إلى الإسلام ، وأرسل إلى النجاشي رسولاً ومعه كتابان يدعوه في أحدهما إلى الإسلام ، وفي الكتاب الآخر : أن يزوّجه أم حبيبة ، وأمره أن يبعث بمن قِبَلَه من أصحابه [2] .

وبعث عثمانَ بن عفان رسولاً إلى قريش بمكة عام الحديبية ليبلّغ قريشاً أنه لم يأتِ لقتالها وإنما جاء زائراً للبيت معظّماً لحرمته ، وكان قد بعث قبله خِراش بن أُمية

=

والطبراني : ٣٠٣/١ وعزاه المنذري للنسائي في « الكبرى » وسكت عنه هو والحاكم والذّهبيّ . وإسناده صحيح .

ومعنى قوله : « **لا أخيس بالعهد** » أي : لا أنقض العهد وأفسده . قال الطيبي : المراد بالعهد هاهنا : العادة الجارية المتعارفة بين الناس من أن الرسل لا يُتَعَرَّض لهم بمكروه . والبُرُد : جمع بريد ، وهو الرسول . انظر : « مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح » : ٢٢/٨ .

(١) انظر فيما سيأتي تخريج الحديث برواياته المختلفة ، ص (٨٤١)

(٢) انظر بالتفصيل : « سيرة ابن هشام » : ٦٠٦/٢ ، « طبقات ابن سعد » : ٢٥٨/١ وما بعدها ، « المصباح المضيّ في كتّاب النبي الأميّ ورسله إلى ملوك الأرض ... » لابن حديدة : ١٩٣/١ وما بعدها ، « زاد المعاد » لابن القيم : ٦٨٨/٣ ، « المحبَّر » لابن حبيب ، ص (٧٥ — ٧٧) ، « التراتيب الإدارية » للكتاني : ١٨٣/١ وما بعدها ، « مرويات غزوة الحديبية » للشيخ حافظ الحكمي ، ص (١١٧ - ١٣٢ .

وراجع بحث الدكتور عزالدين إبراهيم عن « الدراسات المتعلقة برسائل النبي ﷺ إلى الملوك في عصره » المنشور في الجزء السادس من « البحوث والدراسات المقدمة للمؤتمر الثالث للسيرة والسنة النبوية » دولة قطر ، عام (١٤٠٠ هـ) ، « المجتمع المدني في عهد النبوة » د. أكرم ضياء العمري ، ص (١٥٥) وما بعدها ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ٥٢٨/١ وما بعدها .

الخُزَاعِيّ وقد عقرت قريش مطيته وأرادت قتله فمنعهم الأحـابيش . وبعـث عُمَـيْرَ بـنَ وَهْب بالأمان لصفوان بن أمية .

واستقبل النبي ﷺ رسل الكفار وسفراءهم ، فاسـتقبل رسـول مسيلمة الكـذاب ، واستقبل رسل كفار قريش عام الحديبية ـ كما سبق ـ وهم عُرْوَةُ بن مسعود الثَّقَفِـيّ ، والحُلَيْس بن علقمة الكِنَانيّ ، ومِكْرَزُ بن حَفْـصٍ ، وسُـهَيْلٌ بـن عمـرو ، وغـيرهم .. واستقبل وفد نصارى نجران ، ورسول هِرَقْل وهو في « تبوك » [1] .

وبهذا يتبين أن النبي ﷺ أول من أوفد السـفراء في الإسـلام وأول مـن استقبلهم ، فكان ذلك دليلاً على مشروعية السفارة وحق الإيفاد الإيجابي والسلبي .

ثالثاً : ومن المعقول والضرورة :

والمعقـول والحاجـة يدعـوان كذلـك إلى مشـروعية السـفارة ، فـإن العلاقـات بـين المسلمين وغيرهم تقتضي ذلك ، سواء في حال السلم أو الحرب ، إذ أن أمر الصلح أو القتال لا يلتئم إلا بالرسول [2] .

رابعاً : الإجماع :

واستناداً إلى هذه الأدلة السابقة أجمع فقهاء المسلمين على مشروعية إعطـاء الأمـان للمستأمن رسولاً من ملك الأعداء أو تاجراً يدخل للتجارة والمصلحة ، ولذلك يعقدون في كتبهم أبواباً للأمان والمستأمنين وأحكامهم . وهذا دليل على مشروعية السفارة [3] .

---

(١) سيأتي تخريج هذه الوقائع في هذا البحث .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢/٢٩٥ و ٢٩٦ .

(٣) وفي هذا يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ ﴾ : « وظـاهر الآيـة إنما هي فيمن يريد سماع القرآن والنظر في الإسلام ؛ فأما الإجـارة لغير ذلـك فإنمـا هـي لمصلحـة المسـلمين والنظر فيما تعود عليهم به منفعته » . انظر : « الجامع لأحكام القرآن » : ٧٦/٨ .

المبحث الثاني

التطور التاريخي للسفارات

تمهيد :

أسلفنا فيما سبق أن بني البشر لا يستطيع الواحد منهم أن يعيش بمعزلٍ عن الآخرين ، ويصدق هذا على الأمم والجماعات كما يصدق على الأفراد ، فالدولة - بوصفها هيئة سياسية واجتماعية - لا تستطيع أن تحيا بمعزل عن سائر أعضاء الجماعة الدولية ، لأن روابط التعاون والتكامل تربط الدول وشعوبها بعضها ببعض وتفرض عليهم ضرورة الاتصال . وهذا ينشئ مختلف العلاقات . والأداة التي تنظم هذه العلاقات وتنمّيها هي التمثيل الخارجي للدولة بإيفاد الرسل والسفراء واستقبالهم . كما أن هذا مظهر من مظاهر الشخصية الدولية ، فإذا رغبت الدولة في ذلك فلها أن تتبادل التمثيل مع أي دولة ترغب هي الأخرى في ذلك ، وأن تمتنع عن تبادله مع الدولة التي لا ترغب في الاتصال بها . ولذلك كانت الدبلوماسية قديمة قدم الشعوب ذاتها ، وكانت من أقدم مظاهر العلاقات الدولية وأسبقها [١] .

وفي هذا المبحث إلماعات إلى تطور العلاقات الدبلوماسية [٢] في القديم والحديث ، ونجعل ذلك في ثلاثة مطالب :

---

(١) انظر : « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، ص (١٢١ – ١٢٢) ، وكتابه الآخر مع الدكتورة عائشة راتب ، و د. صلاح عامر ، ص (١٦٣) ، د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٦٩٨) وما بعدها ، د. محمد حافظ غانم ، ص (١٦٤) ، د. حسني جابر ، ص (١٥٥ – ١٥٦) ، د. الغناني ، ص (٢٠٤ – ٢٠٥) ، « السفارة في الإسلام » للشيخ محمد البنا ، المرجع السابق نفسه .

(٢) عند بحث هذه العلاقات عند غير المسلمين نستخدم لفظ « الدبلوماسية » لأنها هي الكلمة التي تعبِّر عن هذا ، ونستخدم لفظ « السفارة والسفراء والرسل ... » عند المسلمين .

المطلب الأول

السفارة في العصور القديمة

أولاً : في مصر والهند والصين :

كان نظام إرسال المبعوثين معروفاً منذ أن استقرت الجماعات الإنسانية على أقاليم محدودة ؛ فعرفتْ مصر الفرعونية هذا النظام ، وقامت بإرسال مبعوثيها إلى الحثيين وإلى البابيلونيين وإلى غيرهم من الجماعات لتحقيق أغراض شتى مثل عقد المعاهدات ، أو عقد الزيجات بين أعضاء البيوت المالكة ، وغير ذلك مما تدل عليه وثائق « تل العمارنة » التي عثر عليها سنة (١٨٨٨ م) المحفوظة الآن في المتحف البريطاني بلندن ومتحف الدولة ببرلين .

وكذلك كان نظام المبعوثين معروفاً لدى الهند القديمة ، كما تدل على ذلك مجموعة القوانين التي تسمى قوانين « مانو » التي كانت تهدف إلى تجنب الحرب وتعزيز السلام ، وتلقي تبعة المسؤولية في النهوض بهذه الأهداف على السفراء وما ينبغي أن يتحلّوا به من الحكمة لتحقيق النجاح لمهمتهم .

وتوجد شواهد قديمة تدل على أن الصينيين قد استخدموا في بعض الأحوال مبعوثين دبلوماسيين في عهود ترجع إلى القرن الثالث قبل الميلاد [1] .

---

(١) انظر : « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، ص (١٢٢) ، د. حسني جابر ، ص (١٥٦) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٣٤٩) ، « تاريخ النظم القانونية والاجتماعية » د. محمد بدر ، ص (٥٢٩ ـ ٥٣٠) . وراجع فيما سبق عن تطور العلاقات الدولية ص (١٨٥) .

ثانياً : في العصر اليوناني :

ازدهرت العلاقات الدولية بين المدن اليونانية التي تشكل وحدات سياسية مستقلة ، فقامت بإيفاد البعثات والرسل فيما بينها ، وكان يطلق عليهم اسم « الرسل » ثمَّ سرعان ما تغيَّر هذا الاسم فصار « الرسل الدبلوماسيين » اشتقاقاً من اسم « دبلوما » الذي كان يطلق على التعليمات التي كانت تسلَّم لهؤلاء الرسل في ورقة أو ورقتين مطويتين . ولأن العلاقات العدائية كانت هي السائدة ، نظراً لغلبة روح التنافس والاستعلاء على كل مدينة ، ترتب على ذلك أن تكون السفارات مؤقتة وفي مناسبات مختلفة ، لذا سميت بـ « دبلوماسية المناسبات » أو « الدبلوماسية المؤقتة » . ولم تمنع صفة التوقيت هذه من نشأة قواعد تحكم التمثيل الدبلوماسي بين هذه المدن ، فعرفت الحصانة الدبلوماسية ؛ فاستناداً إلى أوامر الدين تعتبر ذات السفير مقدسة لا تمس . واستقرَّ العرف بالإيفاد الإيجابي والسلبي ، كما عرف عندهم حق اللجوء السياسي . ويقتضي هذا أن توضع قواعد لاختيار السفراء والدبلوماسيين وأعمالهم التي يقومون بها .

وتجاوز هذا التمثيل الدبلوماسي المدن الإغريقية نفسها ليكون حقاً للمجالس النيابية التي تمثل سكان المدينة نفسها [1] ، وكان المجلس إذا لم يرض عن سلوك أعضاء البعثة لجأ إلى مصادرة ممتلكاتهم ورميهم في غياهب السجون ، وأحياناً يحكم عليهم بالموت . ولما كانت المجالس جاهلة بالأوضاع خارج نطاق مدنها وينطلق أعضاؤها أحياناً من الهوى والعواطف ، فإن هذا كان ينعكس على مبعوثي الدول الأجنبية في دولتهم ويعاملونهم معاملة سيئة للغاية [2] .

---

(١) انظر : « القانون الدولي » د. حامد سلطان ، ص (١٢٢) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (١٥٩ ــ ١٦٠) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٥٣ و ٣٤٩) ، د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٧٠٠) وما بعدها .

(٢) « تطور الدبلوماسية عند العرب » د. سهيل فتلاوي ، ص (٥٢) .

ثالثاً : في العصر الروماني :

ورثت الدولة الرومانية عن اليونان نظرة الاستعلاء والوطنية الضيّقة ، وكان لهذا أثره في أن تقوم العلاقة بينها وبين الشعوب الأخرى على العداء وأن لا تقبل بجوارها قيام أي دولة ذات سيادة حتى تتبادل معها التمثيل الدبلوماسي الذي يفترض أن توجد وحدات سياسية مستقلة وأن تدخل هذه الوحدات مع بعضها في علاقات سلمية ، بل كانت روما تصدر الأوامر وتفرض شروطها وقوانينها على الأقاليم التي تُخْضِعها . إلا أن بعض الكتّاب يذهب إلى أن تلك الظاهرة لم تكن مانعاً من عادة إرسال البعثات الدبلوماسية واستقبالها كما كان الحال في عهد اليونان وبخاصة في العصر الذي بدأ فيه تفكك الإمبراطورية وظهور وحدات سياسية أخرى في المجتمع الدولي ، أو قبل ذلك بقليل ، حيث شعرت هذه الإمبراطورية بأهمية الوظيفة الدبلوماسية من أجل كسب ودّ الشعوب التي كانت لا تزال خاضعة لنفوذها وسيطرتها . وعندئذ بدأت بوادر الدبلوماسية المحترفة التي كانت تقوم بجمع معلومات دقيقة عن الوضع الداخلي في الأقطار الأخرى ، كما كان ذلك عاملاً في الاهتمام بالصفات التي ينبغي أن يتصف بها المبعوث الدبلوماسي غير الصفات التقليدية السابقة التي كان قوامها الخطابة أو البطولة كما كان الأمر عند الإغريق سابقاً .

وهذا الذي حمل على تطور الدبلوماسية عندهم لم يحل دون إساءة المعاملة للمبعوثين الموفدين إليهم حيث لا يسمح لهم بالدخول إلا بعد أن يسمح لهم مجلس الشيوخ في روما بطلب من قاضي التحقيق . وقد يرفض الطلب ، ولا يتمتع المبعوث عندئذ بأي حصانة شخصية ، ويتهم بالتجسس ، وينقل إلى منطقة الحدود ، أو يتعرض للتعذيب والقسوة . ولم تَرْتَقِ هذه المعاملة نحو الأحسن إلا بعد قرون وعند الاتصال بالحضارات الأخرى [1] .

---

(١) انظر : د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٦٠٤ - ٦٠٧) ، د. جعفر عبدالسلام ، ص (١٦٠) ، د. سهيل الفتلاوي ، ص (٥٢ - ٥٣) .

رابعاً : عند الفُرْس :

كان الفرس لا يحترمون الرسل الذين يأتون إليهم ، ويعاملونهم معاملة سيئة [1] ، ويحاولون الحصول منهم على معلومات تخصُّ دولَهم ، ويلجؤون في سبيل ذلك إلى شتى الوسائل ، فمنها تكليفهم بشرب الخمر أو إغراؤهم بالأموال . كما أنهم كانوا لا يثقون برسلهم ، وكانوا يتبعونهم بجواسيس يتجسسون عليهم حتى قال أردشير : يجب على الملك إذا وجّه رسولاً إلى ملك آخر أن يردفه برسولٍ آخر ، وإن وجَّه رسولين أن يتبعهما اثنين [2] .

المطلب الثاني

السفارة عند العرب قبل الإسلام

يذهب بعض الباحثين إلى أن التحريات الأثرية التي أجريت في وادي الرافدين والنيل والجزيرة العربية أثبتت حقيقة تطور السفارة (الدبلوماسية) عند الأقوام التي سكنت هذه المناطق من العالم القديم ، فقد وجد بين الدول القديمة علاقات دبلوماسية كإرسال الرسل للمفاوضة وعقد المعاهدات ، وتقرر احترام المبعوثين وعدم معاقبتهم ، وتم تبادل الهدايا . وكان للتجارة دورها في تطور هذه العلاقات على ما نجده بين العراق ومصر ، وبين مصر واليمن وفلسطين وغيرها .

---

(١) وإن كان ذلك لا يعني تجاوز قاعدة عدم قتل الرسل ، فلما جاء وفد المسلمين إلى ملك الفرس قبل وقعة القادسية ودعوه إلى الإسلام فغضب وأمرهم بالانصراف ، وقال : لولا أنكم رسلٌ لقتلتكم . انظر : « فتوح البلدان » للبلاذري : ٢/٣١٥ - ٣١٦ .

(٢) انظر : « تطور الدبلوماسية عند العرب » ص (٥٣ - ٥٤) .

وأما القبائل العربية قبيل دعوة الإسلام فقد عرفت كثيراً من أصول العلاقات التي تأثرت بأخلاقهم التي اشتهروا بها كالضيافة والجوار والكرم واحترام الرسل والسفراء وتأمينهم لأداء وظيفتهم [1] ، بل وأعطوا حق المرور للرسل يعبرون أراضيهم للوصول إلى دولة أخرى . وكان لهم علاقات مع الرومان والفرس والأحباش وغيرهم . وظهرت عندهم قواعد تدل على الاهتمام بالرسل والسفراء استقبالاً وإيفاداً وشروطاً لمن يوفدونهم لأغراض متعددة كالتهنئة والوساطة وعقد الأحلاف والتفاوض لحل المنازعات أو لتنظيم حالة الحرب أثناء قيامها . وحسبنا شاهداً على كثير من هذه الجوانب أن ننظر إلى مكة قبل الإسلام وما كانت تتمتع به من مكانة تجعلها حلقة الاتصال بالعالم يومذاك ، فتستقبل الرسل وتوفدهم ، وساعد على ذلك الأمنُ والأمانُ في الحرم ، وتعظيم الكعبة ، وتحريم القتال في الأشهر الحُرُم . وقد اختص عدد من العرب بالقيام بمهمة الرسل واعتبروها صناعة لهم ، ومن المعروف أن آخر سفراء قريش في الجاهلية كان عمر بن الخطاب قبل أن يسلم ، وكانت تلك السفارة في قبيلته « بني عدي » ، وقد يختص بعضهم بدولة معينة لمعرفته بلغة القوم وأحوالهم ، بل يذهب بعضهم إلى أن مكة عرفت البعثات الدائمة ، خلافاً لما ذهبت إليه الدراسات الغربية من أن التمثيل الدائم كان بعد معاهدة وستفاليا في القرن السابع عشر [2] .

---

(١) قال السَّرْخَسِيّ في « شرح السِّيَر الكبير » : ١٧٨٨/٥ : وما زال الرسل آمنين حتى يبلِّغوا الرسالة في الجاهلية والإسلام . وانظر : « المبسوط » له أيضاً : ٩٢/١٠ .

(٢) انظر بالتفصيل : « تطور الدبلوماسية عند العرب » د. سهيل الفتلاوي ، ص (١٥) ، « السفارات الإسلامية إلى أوربا » د. إبراهيم العدوي ، ص (١٣) وما بعدها ، « مقومات السفراء » للأستاذ حسن فتح الباب ، ص (١٣ - ١٧) ، « قانون السلام » د. الغنيمي ، ص (٥٧٦ - ٥٧٨) ، « القانون الدولي العام » د. سرحان ص (٧٠٧) .

المطلب الثالث

العلاقات الدبلوماسية في العصور الحديثة

بدأت الدبلوماسية في العصور الحديثة تأخذ مظهراً جديداً ، حيث ظهرت الدبلوماسية الدائمة في القرن الخامس عشر ، وانتشرت السفارات الدائمة في إيطاليا في أوربا ، وكان لويس الحادي عشر (١٤١٦ - ١٤٨٣) أول من فكّر في ذلك ليكون له جواسيس دائمون لدى بلاط ملوك الدول الأخرى . وكانت الدبلوماسية تتميز في بداية هذه العصور بالوضوح واستقرار قواعد الحصانات ، كما أصبح الممثلون الدبلوماسيون يمثلون رؤساء الدول لا الدول نفسها ، وكثر تدخل الدبلوماسيين في الشؤون الداخلية للدول التي استقبلتهم ، وكثر لذلك التجسس والاشتراك في المؤامرات [1] ، ولذلك كان المبعوثون يعاملون بحيطة وحذر من الدولة المعتمدة .

ثمَّ كانت الحرب العالمية الأولى إيذاناً بمرحلة جديدة في العلاقات الدبلوماسية تتميز بالعلنية والاهتمام بالرأي العام الداخلي والعالمي ، واتسعت وظيفة الدبلوماسية لتشمل الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . كما ظهرت دبلوماسية المنظمات الدولية ، وازداد دور رؤساء الدول ووزراء الخارجية فيما يسمى دبلوماسية مؤتمرات القمة ، ثمَّ ظهرت الدبلوماسية الطائرة لتحقيق مهام معينة عاجلة .

ومما يذكر هنا أن جهوداً بذلت في المرحلة المعاصرة لتقنين قواعد وقوانين العلاقات

---

(١) عرض الدكتور الفتلاوي في كتابه « تطور الدبلوماسية عند العرب » كثيراً من أمثلة التدخل للدبلوماسيين الأجانب في البلاد العربية التي استقبلتهم وطريقة معاملتهم الاستفزازية للعرب وتحكّمهم في كثير من الأمور ، وسرقتهم لكثير من الآثار العربية ... الخ انظر ص (١٧٠) وما بعدها من الكتاب المذكور .

الدبلوماسية [1] . وهذا يلفت النظر إلى أن القانون الوضعي إنما جاءت جهوده متأخرة كثيراً ، حتى إن غروسيوس ـ وهو أبو القانون الدولي الأوربي ـ كان يعتقد أن نظام التمثيل الخارجي غير ضروري ، بينما كان السبق للشريعة الإسلامية في هذا المجال ـ كما في غيره ـ مع ما تتميز به أحكامها لأنها شرع منزّل من عند الله تعالى .

المبحث الثالث

وظائف السفراء

تمهيد وإجمال :

كانت السفارة في الدولة الإسلامية منذ عهد النبي ﷺ تقوم لمدة مؤقتة لإنجاز غرض من الأغراض التي تتصل أساساً بالدعوة الإسلامية وتكاليفها ، وتحقيق مصلحة تندرج تحت هذه الوظيفة ، وليس لذلك حدٌّ في الشرع [2] ، وإنما يتأثر بالعرف والحاجة التي تدعو إلى السفارة ، وعندئذ تختلف مهمة السفير من زمن لآخر .

ويمكن أن نجمل مهمات السفراء والأعمال التي يقومون بها أو يوفدون من أجلها في نشر الدعوة الإسلامية وتبليغها ، كما كانت الحال في عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين وما بعد ذلك ، وكان القصد من السفارة في بعض الأحيان هو التفاوض على الصلح المؤبد

---

(١) انظر : « القانون الدولي » د. محمود حنينة ، ص (١٦٤ ــ ١٧٢) ، د. محمد عزيز شكري ، ص (٣٢٣) .

(٢) انظر : « الحسبة في الإسلام » لابن تيمية ، ص (١٥ ـ ١٦) ، « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » لابن القيم ، ص (٢٥٨) حيث بيّنا أن عموم الولايات وخصوصها ليس لهما حد في الشرع وإنما يتلقى ذلك من الألفاظ والأحوال والعرف .

بعقد الذمة عند رفض الدخول في الإسلام ، وإذا تم رفض هذين الأمرين فيكون من وظيفة الرسول تبليغ الإنذار قبل إعلان الجهاد والقتال ، فيكون الرسول بهذا ممثلاً للخليفة .

كما كانت السفارات تقوم أيضاً بتسوية المشاكل الناجمة عن القتال مثل الهدنة وإجراء الفداء وتبادل الأسرى ، أو تمحيص الوقائع وإجراء التحقيقات بشأن بعض الأمور كدراسة أحوال الأسرى وشكواهم ، أو بالعمل على الاطلاع على ما يجري في الجماعات الأجنبية بقصد تزويد أمراء المسلمين بالمعلومات الوافية عنهم .

وكذلك كانت تتبادل السفراء بقصد العمل على إجراء الصلح وعقد المعاهدات وتسوية الخلافات وتسهيل المبادلات التجارية . أو لغير ذلك من الأغراض الأخرى كحمل الهدايا وتقديم التهاني والتعازي أو ترتيب مفاوضات الزواج وما شابه ذلك من الوظائف والمهمات [1] .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بعضاً من هذه المهمات والوظائف للرُّسل في مناسبات وأبواب مختلفة في « السِّير الكبير » ، كما عرض أيضاً لبحث مسألة تتعلق بتعدي أو تجاوز الوظيفة والمهمة التي أوفد الرسول من أجلها ، ونعرِض لهذا كله في مطلبين اثنين .

---

(١) انظر : « القانون والعلاقات الدولية » د. محمصاني ، ص (١٢٦ ـ ١٢٧) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٢٤٨) وما بعدها ، « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. خدوري ، ص (٣٢٧ ـ ٣٢٨) ، « أحكام القانون الدولي في الشريعة » ، د. حامد سلطان ، ص (٢٠٠) ، « النظم الدبلوماسية في الإسلام » د. المنجد ، ص (٩٤) وما بعدها ، « مبادئ القانون الدولي في الإسلام » د. الجنزوري ، ص (٥٢٠ ـ ٥٢١) ، « تطور الدبلوماسية عند العرب » د. الفتلاوي ، ص (١١٦ ـ ١١٨) ، « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٢١١) وما بعدها ، « مقومات السفراء في الإسلام » حسن فتح الباب ، ص (١٩ ـ ٣٥) ، « أصول التنظيم الإسلامي » د. عبدالله الأشعل ، ص (٣٠٧ ـ ٣١٦) ، « السفارات في النظام الإسلامي » د. حسن سفر ، بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة ، العدد التاسع ، سنة (١٤١١ هـ) ، « سلطات الأمن والحصانات والامتيازات » د. فاوي الملاح ، ص (٦٥١ ـ ٦٥٨) و (٦٦٩) وما بعدها .

المطلب الأول

مهمات الرسل ووظائفهم

أولاً : الدعوة إلى الإسلام :

ألمحنا فيما سبق إلى أن الإسلام دعوة للبشرية جميعها ، ينبغي على المسلمين أن يحملوها للعالمين وأن يبلّغوها لهم : عقيدة وعبادة ومنهج حياة . وقد روى الإمام محمد ابن الحسن عن عطاء بن يسار أن النبي ﷺ بعث علياً ﷺ مبعثاً فقال له : « **امضِ ولا تلتفت ـ أي لا تَدَعْ شيئاً مما آمرك به ـ قال : يا رسول الله ! كيف أصنع بهم ؟ قال : إذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك ، فإن قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً ، فإن قتلوا منكم قتيلاً فلا تقاتلهم حتى تريَهم إيّاه ، ثمَّ تقول لهم : هل لكم إلى أن تقولوا : لا إله إلا الله ؟ فإن هم قالوا نعم فقل لهم : هل لكم أن تُصلُّوا ؟ فإن قالوا نعم فقل لهم : هل لكم أن تُخْرِجوا من أموالكم الصدقة ؟ فإن قالوا نعم فلا تبغِ منهم غير ذلك ، والله لأن يهدي الله على يديك رجلاً خيرٌ مما طلعت عليه الشمس وغربت** »[1] .

وفي هذا بيان لأهم وظيفة يقوم بها الرسول أو المبعوث ، وهي الدعوة إلى الإسلام والحرص على هداية الناس ، تأسياً برسول الله ﷺ الذي بعث مصعب بن عُمَير بن هاشم القرشي ، أحد السابقين إلى الإسلام وصاحب الهجرتين ـ إلى أهل المدينة ، بعد

---

(١) « السِّير الكبير » : ٧٨/١ . وأخرجه الواقدي في « المغازي » : ١٠٧٩/٣ ـ ١٠٨٠ ، ورواه ابن سعد في « الطبقات » : ١٦٩/٢ ـ ١٧٠ بغير هذا السياق ، ورواه الطبراني . انظر : « مجمع الزوائد » : ٣٣٤/٥ ، « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ٥٠٣/١ .

بيعة العقبة ، ليعلّمهم الإسلام ويقرئهم القرآن ، ويفققهم في الدين ، فنزل على سعد ابن معاذ ـ وقيل على أسعد بن زُرارة ـ فكان يأتي الأنصار في دورهم وقبائلهم ، فيدعوهم إلى الإسلام ، ويقرأ عليهم القرآن ، فيسلم الرجل والرجلان ، حتى ظهر الإسلام وانتشر في دور الأنصار كلها . فلا عجب أن يلقّب بـ « مصعب الخير » لما كتب الله على يديه من الخير والدخول في الإسلام [1] . ثمَّ بعث رسول الله ﷺ الرسل إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام وكتب إليهم كتباً ، فقد أخرج الإمام مسلم عن أنسٍ أن نبيَّ الله ﷺ « كتب إلى كِسْرَى ، وإلى قَيْصَرَ ، وإلى النَّجاشيِّ ، وإلى كلِّ جبَّارٍ يدعوهم إلى الله تعالى ، وليس بالنجاشي الذي صلّى عليه النبي ﷺ » [2] .

فكان أول رسول بعثه رسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضَّمْرِيّ إلى النجاشيّ ملك الحبشة ، فأسلم النجاشي وكتب إلى النبي ﷺ بإجابته وتصديقه وإسلامه .

وبعث دِحْية بن خليفة الكلبيّ إلى قيصر يدعوه إلى الإسلام وبعث معه كتاباً ، وأمره أن يدفعه إلى عظيم بُصْرى ليدفعه إلى قيصر ، فقرأه وسأل قومه أن يتبعوا محمداً ﷺ فأبوا ، وخافهم على ملكه ونفسه فلم يؤمن ، وأظهر أنه فعل ذلك اختباراً لدينهم .

وبعث عبدالله بن حُذَافة السَّهميّ إلى كسرى وكتب معه كتاباً ، وهو الذي مزّق الكتاب فلما بلغ ذلك النبيَّ ﷺ قال : اللهم مزّقْ مُلْكَه .

---

(١) انظر بالتفصيل : « سيرة ابن هشام » : ٤٣٤/١ ــ ٤٣٥ ، « طبقات ابن سعد » : ١١٦/٣ ــ ١٢٢ ، « إمتاع الأسماع » : ٣٤/١ ــ ٣٥ ، « الاستيعاب » : ١٤٧٣/٤ ــ ١٤٧٥ ، « أسد الغابة » : ١٨١/٥ ــ ١٨٤ ، « الإصابة في معرفة الصحابة » : ١٢٣/٦ ـ ١٢٤ .

(٢) انظر : « صحيح مسلم » كتاب الجهاد والسِّير ، باب كتب النبي ﷺ إلى ملوك الكفار : ١٣٩٧/٣ .

وبعث حاطب بن أبي بَلْتَعَةَ إلى المُقَوْقِس صاحب الإسكندرية عظيم القبط بمصر يدعوه إلى الإسلام ، وكتب معه كتاباً . فقرأه وقال له خيراً وأكرم رسول النبي ﷺ وبعث معه بهدية .

وبعث شُجاع بن وَهْب الأسديّ إلى الحارث الغَسَّاني وكتب معه كتاباً ، فلما قرأه رمى به وقال : مَنْ ينتزع ملكي ، وعزم على المسير إلى النبي ﷺ فنهاه قيصر عن ذلك ، ولما بلغ النبيَّ ﷺ خبره قال : بادَ ملكه ! .

كما بعث أيضاً : سَلِيْطَ بن عمروٍ العامريّ إلى صاحب اليمامة هَوْذَةَ بن علي الحنفيِّ ، وبعث جرير بن عبدالله البَجَلِيّ إلى ذي الكُلاع اليمني ، وغيرهم من عظماء ذلك الوقت من العرب والعجم [1] .

وقد كان هذه السفارات والكتب أثرها في نشر الدعوة الإسلامية حيث استجاب عدد منهم ودخلوا في الإسلام ، وكشفت عن مواقف الآخرين من الدعوة ، وهذا يحدد طبيعة علاقة الدولة الإسلامية بهم بعد ذلك .

وكانت رسائله ﷺ مع رسله وسفرائه إلى عظماء العالم موجزة جامعة تحمل معنى واحداً وهو الدعوة إلى الإسلام ، وبيان وحدة الرسالات في أصولها ليكون هذا منطلقاً للدعوة وإقامة للحجة على من يخاطبهم برسالته ، ثمَّ يضعهم أمام مسؤوليتهم عن الرعية لأن الرعية تبعٌ لهم ، وتنطوي كل كتبه ورسائله عليه الصلاة والسلام على القيم والمبادئ العالية في إطار من الصياغة بالحكمة والموعظة الحسنة .

---

(١) انظر بالتفصيل : « الطبقات الكبرى » لابن سعد : ٢٥٨/١ وما بعدها ، « السيرة النبوية » : ٦٠٦/٢ وما بعدها ، « المصباح المضيّ » لابن حديدة : ١٩٣/١ وما بعدها ، « زاد المعاد » لابن القيم : ٦٨٨/٣ وما بعدها ، « التراتيب الإدارية » للكتاني : ١٩٤/١ ـ ١٩٥ ، « إمتاع الأسماع » : ٣٠٧/١ ـ ٣٠٩ ، « عيون الأثر » لابن سيد الناس : ٣٢٩/٢ وما بعدها ، « السيرة النبوية » لأبي الحسن الندوي ، ص (٢٤٤ ـ ٢٦٥) .

ونجتزئ هنا برسالته ﷺ إلى هِرَقْل عظيم الروم ؛ فقد أخرج الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما في حديث طويل يحكي قصة أبي سفيان مع هرقل لما جاءه كتاب النبي ﷺ وسأله عن النبي ﷺ فقال لأبي سفيان : إن يكن ما تقول فيه حقاً فإنه نبيّ . وقد كنت أعلم أنه خارج ، ولم أكن أظنه منكم ، ولو أني أعلم أني أخلص إليه لأحببت لقاءه ، ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه ، وليبلغنَّ مُلْكه ما تحت قدميَّ . ثمَّ دعا بكتاب النبي ﷺ فقرأه ، فإذا فيه :

« بسم الله الرحمن الرحيم . من محمد رسول الله إلى هِرَقْل عظيم الروم . سلامٌ على من اتَّبع الهدى . أما بعد ، فإني أدعوك بدعاية الإسلام . أَسْلِم تَسْلَم ، أسلم يؤتك الله أجرك مرتين ، وإن تولَّيت فإن عليك إثم الأَرِيْسِيِّين و ﴿ يَأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ » [1] .

---

(١) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام : ٦/١٠٩ ـ ١١١ ، ومسلم أيضاً في الموضع السابق : ٣/١٣٩٣ ـ ١٣٩٧ .

والأَريسيُّون : اختلف في ضبطها على أوجه : أحدها بياءين بعد السين ، والثاني : بياء واحدة بعد السين ، وعلى الوجهين الهمزة مفتوحة والراء مكسورة مخففة . والثالث : الإرِّيسين ـ بكسر الهمزة وتشديد الراء وبياء واحدة بعد السين . وفي رواية أخرى جاءت : اليَريسيين . والمراد بهم على أشهر الأقوال : الفلاحون والزراعون . ومعناه : إن عليك إثم رعاياك الذين يتبعونك وينقادون بانقيادك . ونبَّه بهؤلاء على جميع الرعايا ، لأنهم الأغلب والأسرع انقياداً . وقيل : المراد بهم فرقة من النصارى هم أتباع « أريوس » المصري الذي نادى بالتوحيد والقول بأن عيسى عليه السلام نبي الله وليس ابناً له كما يزعم النصارى ، وبقيت هذه الفرقة ظاهرة حتى حكمت المجامع المسيحية ضد أريوس ثمَّ غلبت عقيدة التثليث . ورجح الطَّحاوي أنهم هم المعنيون بهذا الحديث .

انظر : « شرح النووي على صحيح مسلم » : ١٢/١٠٩ ـ ١١٠ ، « مشكل الآثار » للطحاوي : ٥/٢٣١ ـ ٢٣٤ ، « السيرة النبوية » للندوي ، ص (٢٦٠ ـ ٢٦٤) . واقرأ للمهندس اللواء أحمد عبدالوهاب رسالته عن « طائفة الموحدين من المسيحيين عبر القرون » ، (الناشر مكتبة وهبة بالقاهرة ، ١٤٠٠ هـ) .

ثانياً : تمثيل الدولة الإسلامية لدى الدول الأجنبية :

لا شك أن الرسول أو السفير يعدُّ ممثلاً للدولة التي أرسلته لدى الدولة المرسل إليها . وهذه بدهية لا تحتاج إلى تعليق لأنها تستفاد من مجرد تعيينه وبعثه إلى هذه الدولة (١) . وفي كلام الإمام محمد ـ رحمه الله ـ ما يشير إلى هذا المعنى حيث يجعل السفير كالأصيل فيما يصدر عنه لأن رسول المسلمين قائم مقامهم ولأن عبارة الرسول كعبارة المرسِل كما يقول السَّرْخَسِيّ . ونعني بالدولةِ هنا : الحاكم أو الخليفة أو ولي الأمر الذي يمثّل الدولة ويقوم بتنفيذ حكم الله في الأرض ، فهذا الذي يمثله السفير أو الرسول في مهمته التي أوفده الخليفة أو الأمير للقيام بها فعلاً .

يقول الإمام محمد : « ولو كان رجل من المسلمين أُرسل في حاجته فقضى حاجته ثمَّ أخبرهم أن من أرسله آمنهم ، فهذا باطل لأن رسول الواحد من عُرْض العسكر (٢) في مثل هذا لا يشبه رسول الأمير أو رسول جماعة المسلمين ، فإن رسول الأمير ورسول جماعة المسلمين من أهل المنعة حيثما كانوا ورسولهم قائم مقامهم ، فإذا أضاف الأمان إليهم كان صحيحاً ، وكذلك الأمير أمانه صحيح حيث يكون أميراً ، لأنه لا يكون أميراً إلا باعتبار المنعة ، فلسان رسوله كلسانه في الإخبار بالأمان » (٣) .

---

(١) « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٢١٣) .

(٢) العُرْض ـ بالضم ـ الجانب ؛ يقال : فلان من عُرْض العشيرة ـ أي من شِقِّها لا من صميمها . انظر : « المُغْرِب » : ٥٣/٢ .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤٧١/٢ ـ ٤٧٥ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٠١/٢ .

ثالثاً : حَمْلُ الكتب والرسائل :

وإن مما يقوم به الرسل والسفراء حمل رسالة شفوية أو كتاب من الخليفة إلى ملك دار الحرب أو بالعكس ، وما تقدم آنفاً من رسائل النبي ﷺ وكتبه شاهد على ذلك .

وهذه الوظيفة من الوظائف الظاهرة في عصرنا هذا ، وقد أشار إليها الإمام محمد فقال : « لو أن رسول ملك أهل الحرب جاء إلى عسكر المسلمين فهو آمن حتى يبلّغ رسالته بمنزلة مستأمن جاء للتجارة » [1] . فهذا صريح في أن مهمته حمل الرسالة وإبلاغها للمرسل إليه .

وقال أيضا : « إذا أرسل أمير العسكر رسولاً إلى أمير حصنٍ في حاجة له ، فذهب الرسول وهو مسلم : فلما بلّغ الرسالة قال : إنه أرسل على لساني إليك الأمان ، لك ولأهل مملكتك فافتح الباب . وأتاه بكتاب افتعله على لسان الأمير ، أو قال ذلك قولاً وحضر المقالة ناسٌ من المسلمين ... فالقوم آمنون ، لأن عبارة الرسول كعبارة المرسل » [2] .

وقال : لو جاء رسول أميرهم ـ الكفار ـ بكتاب مختوم إلى أمير العسكر إني قد ناقضتك العهد فليس ينبغي للمسلمين أن يعجلوا حتى يعلموا حقيقة ذلك ، وإن كان الذي جاء بالكتاب رجلان من أهل الحرب فشهدا أن هذا كتاب الملك وخاتمه جازت شهادتهما على أهل الحرب [3] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢/٥١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص (٤٧١) .

(٣) المصدر نفسه ، ص (٤٧٧) . وهذه الرسائل والكتب لها أيضاً أثر في الروابط العلمية . انظر : « سلطات الأمن والحصانات والامتيازات » د. فاوي الملاح ، ص (٦٧٦ ـ ٦٧٨) .

رابعاً : التفاوض لعقد الأمان والهدنة والمعاهدات :

ومن وظائف الرسل أو السفراء : المفاوضة والمراوضة ـ كما يقول الإمام محمد ـ على عقد الأمان للحربيين أو عقد الهدنة لوقف القتال وعقد الذمة ، وهي في الأصل من اختصاص الإمام والخليفة ، ولما كان السفير أو الرسول يمثل الخليفة ويعبِّر عنه ـ كما أسلفنا ـ فإنه يقوم عنه بهذه الوظائف ، وقد تقدم آنفاً أن أمير العسكر يرسل رسولاً إلى أمير الحصن فيبلغه الأمان .

وقال الإمام محمد أيضاً : ولو أن الأمير أرسل إليهم من يخبرهم أنه آمنهم ثمَّ رجع إليه فأخبره أنه قد أتاهم برسالته ، فهم آمنون ، وإن كانوا لا يعلمون أن الرسول قد بلّغهم ، لأن البناء على الظاهر واجب فيما لا يمكن الوقوف على حقيقته . والظاهر أن الرسول بعدما يدخل عليهم لا يخرج حتى يؤدي الرسالة [1] .

وقد يبعث الخليفة رسولاً أو موفداً فيدعو الحربيين أو الكفار إلى عقد الذمة سواء صرَّح بهذا أو كان أصل الوفادة للدعوة إلى الإسلام ولكنهم رفضوها . قال الإمام محمد : « إذا بعث الخليفة أميراً على جند من الجنود فدعا قوماً من المشركين إلى الإسلام فأسلموا فهم أحرار ، لأن التأمير يقتضي أن يكون فعل الأمير كفعل المأمور . وإن أبوا أن يسلموا فعرض عليهم الأمير أن يصيروا ذمة ففعلوا ، فإنهم يكونون ذمة ، ولو لم يأمره الخليفة بشيء من ذلك ، لأنه لما فوّض إليه أمر الحرب صار مفوَّضاً إليه ما كان من أسبابه وتوابعه وما هو متعلق به ، والذمةُ من توابع الحرب ... » [2] .

ويقوم السفير أيضاً بالدعوة إلى الصلح ، وفي هذا يقول الإمام محمد : « ولو أن

---

(١) « السِّير الكبير » : ٤٧٥/٢ .

(٢) « السِّير الكبير » : ٢١٧٩/٥ ـ ٢١٨٠ .

الإمام بعث إليهم من دار الإسلام مَنْ يدعوهم إلى الصلح فصالحوه على أن يؤمّنوهم على مالٍ مطلقاً ، ثمَّ بدا للإمام أن ينبذ إليهم ، فليس ينبغي أن يقاتلهم حتى يردَّ إليهم ما أخذوا منهم »[1] .

وقد بعث النبي ﷺ عمير بن وهب إلى صفوان بن أمية بعد فتح مكة بالأمان ، ثمَّ أعطاه مهلة وخياراً لمدة أربعة أشهر[2] . ومن شواهد هذه الوظيفة التي تقدمت فيما سبق ما كان من سفارات للمفاوضات بين النبي ﷺ وكفار قريش لتوقيع صلح الحديبية .

خامساً : الإبلاغ بإنهاء المعاهدات أو نبذ العهود وفسخها :

كما يقوم الرسول بعقد المعاهدات والصلح فإنه يقوم بمهمة فسخها أو الإبلاغ بانتهائها . قال الإمام محمد فيما تقدم آنفاً : ولو كان الأمير والمسلمون آمنوهم ثمَّ بعثوا رجلاً ينبذ إليهم ويخبرهم أنهم قد نقضوا العهد ، فليس ينبغي للمسلمين أن يغيروا عليهم حتى يعلموا ذلك ... ولو جاء رسول أميرهم بكتاب مختوم إلى أمير العسكر : إني قد ناقضتك العهد ، فليس ينبغي للمسلمين أن يعجلوا حتى يعلموا حقيقة ذلك ، لأن الكتاب محتمل ولعله مفتعل .

وإن كان الذي جاء بالكتاب رجلان من أهل الحرب فشهدا أن هذا كتاب الملك وخاتمه ، جازت شهادتهما على أهل الحرب .

ولو أن الأمير بعث إليهم عشرة معهم كتاب فيه نقض العهد ، فاجتمع أميرهم مع القُوَّاد والبطارقة فقرأ الرجل عليهم بالعربية وترجم الترجمان بلسانهم ، ثمَّ رجع الرسل

---

(١) المصدر نفسه : ٢/٤٩٠ .

(٢) انظر : « التراتيب الإدارية » للكتاني : ١/١٩٥ ـ ١٩٦ ، وفيما سبق ص (٦٧٩) ، تعليق (٢) .

فأخبروا بما كان . فلا بأس بأن يغير المسلمون عليهم ، لأنه ليس في وسعهم فوق هذا ، والتكليف بحسب الوسع [1] .

سادساً : مفاداة الأسرى :

وهذه مهمة يقوم بها الرسل والسفراء أيضاً . وقد تكررت الإشارة إليها في مواضع كثيرة عند الإمام محمد في « السِّير الكبير » فقال : « روى الأعرج أن سعد بن النُّعمان خرج مُعْتَمِراً بعد وقعة بدر ، ومعه زوجته ؛ شيخان كبيران ، وهو لا يخشى الذي كان ، فحبسه أبو سفيان بمكة وقال : لا أرسله حتى يرسل محمد ﷺ ابني عمروَ بن أبي سفيان ، وكان أُسيرَ يوم بدر ، فمشى الخزرج إلى رسول الله ﷺ وكلّموه في ذلك فأرسله ففدوا به سعد بن النعمان » [2] .

وقال أيضاً : « فإن كان مع الرسّل ـ رسل المشركين ـ أُسراء جاءوا بهم للمفاداة فشرطوا على المسلمين أن يردّوهم إن لم تتفق المفاداة ، فهذا مما لا ينبغي للمسلمين أن يصالحوهم عليه ، وأن يكتبوا به وثيقة ، لأنهم ظالمون في حبس أحرار المسلمين ، ولا وجه لردّهم إلى دار الحرب بعد تمكننا من الانتزاع من أيديهم . وما يتعذر الوفاء به شرعاً لا يجوز إعطاء العهد عليه » [3] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٢/٤٧٦ ـ ٤٧٨ .

(٢) المصدر السابق : ٥/١٥٩١ ، وانظر « سيرة ابن هشام » : ٢/٦٥٠ ـ ٦٥١ ، « المغازي » للواقدي : ١/١٣٩ ، « الاستيعاب في معرفة الأصحاب » لابن عبدالبر : ٢/٦٠٥ ـ ٦٠٦ ، « الإصابة في تمييز الصحابة » : ٣/٨٧ ـ ٨٨ ، « أسد الغابة في معرفة الصحابة » لابن الأثير : ٢/٣٧٧ ـ ٣٧٨ .

(٣) نفسه ، ص (١٧٨٨) . وانظر أيضاً : « كتاب السِّير » لشيخ الإسلام أبي إسحاق الفزاري ، ص (٢٢٣) ، وراجع : « رسل الملوك ومن يصلح للرسالة » لابن الفراء ، ص (٦٨) ، « صبح الأعشى » للقلقشندي : ٦/٤٦٠ .

سابعاً : الاطلاع وإعطاء المعلومات :

من أهم وظائف السفراء حالياً الاطلاع على ما يجري في الدولة المستقبلة وجمع المعلومات عن الدولة المعتمدين لديها ، وبخاصة مع تطور وسائل الاتصال ومصادر المعلومات وطبيعة البعثات الدائمة . وقد اتخذت الدولة الإسلامية في عصورها السابقة الاحتياطات لمنع السفراء والمبعوثين والرسل الأجانب من الحصول على أية معلومات تفيد دولتهم ، ولجأ المسلمون لجمع المعلومات عن العدو بالسماح لرسله بالتردد على بلاد المسلمين للتفاوض معهم ، ومثل هذه المحادثات تساعد على استخلاص بعض الأخبار والمعلومات التي تتعلق بوضعهم العسكري والاقتصادي [1] .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذه الوظيفة بالبيان حيث عقد باباً بعنوان « أمْن الرسول والمستأمن إذا خيف أن يدلَّ على بعض عورات المسلمين » قال فيه :

« لو أن رسول ملك أهل الحرب جاء إلى عسكر المسلمين فهو آمن حتى يبلّغ رسالته بمنزلة مستأمن جاء للتجارة ، فإن أراد الرجوع فخاف الأمير أن يكونا ـ الرسول والمستأمن ـ قد رَأَيا للمسلمين عورة فيدلاّن عليها العدو فلا بأس بأن يحبسهما عنده حتى يأْمَن من ذلك ـ أي يمنعهما من الرجوع ويجعل معهما حرساً يحرسونهما ـ

فإن قالا للإمام : خلِّ سبيلنا وإنّا عندك بأمان ، لم ينبغِ له أن يخلّي سبيلهما ، لأن الظاهر أنهما يدلان على ما رأيا من العورة » [2] .

---

(١) انظر : « القانون الدبلوماسي الإسلامي » ، ص (٢١٣) ، « سلطات الأمن والحصانات والامتيازات » ، ص (٦٧٩ ـ ٦٨١) ، « رسل الملوك » ص (٨٧ ـ ٨٩) .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢/٥١٥ ـ ٥١٦ .

فهذا صريح في أن الرسول قد يكون من وظيفتة الاطلاع والتعرف على أحوال الدولة الموفد إليها ومعرفة مواطن الضعف والقوة ، إلا أن الدولة المسلمة ينبغي أن تكون يقظة حذرة وأن تأخذ من الأسباب المشروعة ما يجعلها تحافظ على أسرارها لئلا ينفذ العدو إليها من موطن ضعف كما أشار الإمام محمد ـ رحمه الله ـ .

المطلب الثاني

تجاوز الرسول حدود وظيفته

إذا كان الرسول موفداً لأداء رسالة أو القيام بوظيفة محددة ، فإنه قد يحدث أحياناً أن يتجاوز الحدود التي رسمت له لأداء مهمته أو يخطئ في تصرفاته ، فهل تعتبر الأفعال التي أتاها ملزمة للدولة التي أرسلته ؟ .

من المعلوم أن القضاء الدولي يذهب إلى إمكانية تحمُّل الدولة لنتائج الأعمال غير المشروعة التي يرتكبها شخص يمثّل الدولة ولكن خارج الحدود التي وضعت على مهمته [(١)] .

وقد تناول الإمام محمد بن الحسن الشيباني هذه المسألة في « باب أمان الرسول » من كتابه « السِّير الكبير » وافترض أن يكون الرسول مسلماً أو غير مسلم وهو رسول الدولة الإسلامية ، كما قد يكون رسولاً موفداً من الكفار . فهذه ثلاث حالات :

ففي الحالة الأولى : يقول الإمام محمد : « فإذا أرسل أمير العسكر رسولاً إلى أمير

---

(١) عن « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٥٤٩) . وانظر : « تطور الدبلوماسية عند العرب » د. الفتلاوي ، ص (١٨ ـ ١٩) ، « سلطات الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسية » د. فاوي الملاح ، ص (٦٢٤) وما بعدها .

حصنٍ في حاجة ، فذهب الرسول وهو مسلم ، فلما بلَّغ الرسالة قال : إنه أرسل على لساني إليك الأمان ، لك ولأهل مملكتك ، فافتحِ الباب . وأتاه بكتاب افتعله على لسان الأمير ـ أو قال ذلك قولاً وحضر المقالة ناس من المسلمين ـ فلما فتح الباب دخل المسلمون وجعلوا يَسْبُونَ . فقال أمير الحصن : إن رسولكم أخبرنا أن أميركم أمَّننا ، وشهد أولئك المسلمون على مقالته : فالقوم آمنون ، يردّ عليهم ما أخذ منهم » [1] .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ أمان القوم وردّ ما أُخذ منهم ، بقوله : « لأن عبارة الرسول كعبارة المرسِل ، فكأنّ أمير العسكر أمَّنهم .

فإن قيل : عبارة الرسول كعبارة المرسل فيما جعله رسولاً فيه ، فأما فيما افتعله فلا . قلنا ـ السَّرْخَسِيّ ـ : هذا التمييز غير معتبر في حق المبعوث إليه ، لأنه لا طريق له إلى ذلك . وإنما الذي في وسعه الاعتماد على ما يخبر به الرسول ، فلهذا يجعل ما أخبر به كأنه حق بعدما ثبت أنه رسول . وهذا لأن الواجب على المرسِل أن يختار لرسالته الأمينَ دون الخائن ، والصادقَ دون الكاذب . فلو لم يُجعل ما يخبر الرسول به كأنه حقّ من حقّهم أدى ذلك إلى الغرور ، وذلك حرام » [2] .

وفي **الحال الثانية** ؛ يقول : « وكذلك إن كان الرسول ذميّاً أو حربياً مستأمناً » [3] . أي : فالقوم كذلك آمنون ويُردّ عليهم ما أخذ منهم .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن ثبوت الأمان من جهة أمير العسكر ، لا من جهة الرسول ؛ فإن الرسول في حصنهم غير ممتنع منهم ، فلا يصح أمانه من جهة نفسه .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢/٤٧١ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٢/٤٧١ ـ ٤٧٢ .

(٣) المصدر نفسه . وفي كون الرسول غير مسلم انظر : « روضة الطالبين » : ١٠/٢٧٩ ، « تحرير الأحكام لابن جماعة » ص (٢٣٦) .

ثمَّ هذا التقصير كان من جهة الأمير حين اختار لرسالته كافراً خائناً ، وهـو منهـيٌّ عـن ذلك [1] .

ألا ترى إلى مـا روي أن عمر ﷺ قـال لأبـي موسى ﷺ : مُـرْ كـاتبك فليدخـلِ المسجد وليقرأْ هذا الكتاب . فقال : إن كاتبي لا يدخل المسجد . قال : ولِمَ ؟ أجُنُب هـو ؟ قـال : لا ، ولكنـه نصراني . فقـال : سبحان الله ، اتخـذتَ بطانـة مـن دون المؤمنين ؟ أما سمعت قولـه تعـالى : ﴿ لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً ﴾ [2] . أي لا يقصِّرون في إفساد أموركم [3] .

كل ما تقدم يدل دلالة قاطعة علـى أن المبعوث أو الرسول المرسَل مـن دولـة إلى دولة أخرى يلزم الدولة الأولى بتصرفاته الـتي صـدرت عنه بصفته مبعوثـاً حتـى ولـو تجاوز حدود سلطته أو القيود الموضوعة عليها ، بل حتـى ولـو كـان ذلـك ضد إرادة

---

(١) انظر بالتفصيل أقوال العلماء في تولية الكفـار مـن أهـل الذمـة في الولايـات والوظـائف العامـة : « أحكـام القرآن » للجصاص : ٢/٩ - ١٠ و ٣٦ - ٤٤ و ٣٥٥ - ٣٥٦ ، « فتح القدير » لابـن الهمـام : ٦/٦١ ، « النهي عن الاستغانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمـة والكفـار » للواردانـي ، ص (٨١) ومـا بعدها ، « أحكـام أهـل الملـل » للخـلال ، ص (١١٥ ــ ١١٧) ، « أحكـام أهـل الذمـة » لابـن القيـم : ١/٢٠٨ وما بعدها ، « الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي » د. عبـدا لله الطريقـي ، ص (٣٦٥) وما بعدها ، « أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسـلامي » تـأليف نمر محمـد الخليـل ، ص (١٦١) وما بعدها .

(٢) سورة آل عمران ، الآية (١١٨) . والقصة أخرجها البيهقي في « السـنن » : ٩/٢٠٤ ، وروى ابـن أبـي حاتم في « التفسير » : ٢/٥٠٠ وابن أبي شيبة في « المصنف » : ٨/٦٥٨ والخلال في « أحكام أهل الملـل » ص (١١٧) قصة عن عمر بهـذا المعنى . وانظر : « تفسـير ابـن كثـير » : ١/٣٩٨ ، « كنز العمـال » للمتقي الهندي : ٢/٣٧٦ ، « سيرة عمر بن الخطاب » لابن الجوزي ، ص (٨٢) .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ٢/٤٧٢ ، « المبسوط » للسرخسي : ٧/٧٧ .

سلطات الدولة نفسها رغبةً في تحقيق الاستقرار والأمن القومي [1] . وهكذا يقول الإمام محمد أيضاً :

« إن كان الأمير قال : أمَّنْتُهم ـ أي أهل الحرب ـ في مجلسه فلم يبلغهم ذلك حتى نهاهم الأمير أن يبلّغوهم ، فذهب رجل سمع ذلك من الأمير فأبلغهم إيّاه ، فإن كان الذي قال ذلك مسلم فهم آمنون ؛ لأنه لو كان كاذباً في أصل الخبر كانوا آمنين من جهته . فإذا كان صادقاً في أصل الخبر ـ إلا أنه أخبر به بعد نهي الأمير ـ أولى أن يكونوا آمنين .

فإن أبلغهم ذميٌّ ذلك ؛ فإن كان سمع مقالة الأمير الأولى و لم يسمع مقالته الثانية فالقوم آمنون . لأن قول الإمام في مجلسه أمرٌ لكل سامع بالتبليغ إليهم دلالةً ، والثابت بالدلالة كالثابت بالإفصاح ، وبعد ثبوت ولاية التبليغ للسامع لا ينعزل ما لم يبلغه النهي ، بمنزلة عزل الوكيل ، لا يثبت العزل في حقّه ما لم يعلم به ، فكان هذا مبلّغاً أمان الإمام إليهم بأمره . وعبارة الرسول في مثل هذا كعبارة المرسِل [2] . لأن المسلمين ائتمنوه على الرسالة ، فإن ظهر منه خيانة فذلك على المسلمين . ألا ترى أن الإمام إذا ولّى قاضياً أمْرَ المسلمين فأخطأ في إقامة حدٍّ مِنْ رجمٍ أو قطعٍ في سرقة كان ذلك على بيت مال المسلمين ، لأنهم ولّوه ذلك على المسلمين ، فخطؤه وخيانته عليهم دون أهل الحرب » [3] .

---

(١) « القانون الدبلوماسي الإسلامي » ص (٥٥٢) ، « تطور الدبلوماسية عند العرب » ص (٣٩) ، « مبادئ القانون الدولي العام » د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٧٠٩) .

(٢) « السِّير الكبير » : ٣٦٢/١ .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ٤٨٠/٢ .

وفي الحال الثالثة ؛ وهي ما إذا كان الرسول من الكفار إلى المسلمين ، يقول : « لو أن عسكر المسلمين أَتَوْا حصناً من حصون أهل الحرب فناهضوه ، وقال لهم أهل الحصن : يخرج عشرة منّا يعاملونكم على الأمان وقد رضينا بما صنعوا . فلما خرج العشرة سألوا المسلمين أن يسلّموا السَّبْي ويأخذوا ما سوى ذلك . فأبى المسلمون ذلك . وصالحهم العشرة على أن يؤمّنوهم خاصة وعيالاتهم ، فتراضوا على ذلك . ثمَّ دخلوا الحصن وفتحوا الباب ، فدخل المسلمون يَسْبُون فقال أهل الحصن : أخبرَنا العشرةُ بأنكم آمنتم السَّبي ، لم يُلْتفت إلى كلامهم ، سواء صدقهم العشرة في ذلك أو كذبوهم »[1] .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأنه لم يؤخذ من المسلمين أمان لغير العشرة صراحة ولا دلالة . وأهل الحصن لا يدخلون في أمان العشرة تبعاً ؛ فإن في أمان المحصور لا يدخل من كان تبعاً له حقيقةً فكيف يدخل من لم يكن تبعاً ؟

والعشرة وإن أخبروهم بأمان السبي كما زعموا فقد كذبوا في ذلك ، والمشركون إنما أُتوا من قِبَل أنفسهم حين نصبوا الخائنين للسفارة بيننا وبينهم ، وصاروا مغترِّين لا مغرورين من جهة المسلمين[2] .

وهذا بيّن الدلالة على أن رسول المشركين أو سفيرهم إذا تجاوز أو كذب في سفارته فإن ذلك يترتب عليه أثر تتحمله دولته .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٤٦١/٢ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٤٦١/٢ ــ ٤٦٢ . وراجع أيضاً ص (٤٦٨ ــ ٤٦٩ و ٤٧٨ ــ ٤٧٩) لبيان الحكم فيما إذا كان ترجمانهم هو الذي ذكر لهم غير ما في كتاب المسلمين وأمانهم لهم ، وهو لا يختلف عن حكم المسألة نفسها في خيانة الرسول .

المبحث الرابع

امتيازات الرُّسل والسفراء

يتمتع الرسل والسفراء في الإسلام بامتيازات الأمان لأشخاصهم ولمن يكون معهم إذا دخلوا دار الإسلام [1] ، فلا يجوز الاعتداء عليهم ولا إهانتهم ، ولا يجوز الاعتداء على أموالهم ، كما يتمتعون أيضاً بامتيازات الإعفاء من العشور (الضرائب) في حالات محددة . وتسري هذه الامتيازات مدة مكثهم في دار الإسلام ، سواء كان ذلك في حال السلم أو الحرب .

ويتناول هذا المبحث أساس هذه الامتيازات أو تكييفها ، ثمَّ أنواعها ، كما عرض لها الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ وذلك في مطلبين اثنين .

المطلب الأول

أساس الامتيازات

إن مما يذكر بالإكبار والإجلال للإمام محمد في هذا المقام أنه كان سبَّاقاً ورائداً في بحث الأساس الفلسفي والأصل في منح الامتيازات للرسل والسفراء في دار الإسلام ـ كشأنه في كل ما كتب فيه ـ حيث أشار إلى استنادها على **نظرية مقتضيات الوظيفة وضرورة أداء الرسالة ، أو المهمة التي أوفد من أجلها الرسول ، وجرى العرف مؤكداً ذلك** . وهذا آخر ما قال به رجال القانون الدولي المعاصر .

---

(١) إن كلمة « الأمان » هي ما يقابل كلمة « الحصانة » في الدبلوماسية الحديثة .

قال الإمام محمد : « لو وجد المسلمون حربياً في دار الإسلام فقال : أنا رسول الملك إلى الخليفة ؛ فإن أخرج كتاباً يشبه أن يكون كتابه ، وادَّعى أنه كتاب ملكهم ، أو عرف أنه كتاب ملكهم ، فهو آمن حتى يبلِّغ الرسالة ويرجع » [(١)] .

ويعلل السَّرْخَسِيّ ذلك فيقول : « إن الرسل آمنون من الجانبين ، وإن لم يستأمنوا . هكذا جرى الرسم في الجاهلية والإسلام ؛ فإن أمر الصلح أو القتال لا يلتئم إلا بالرسول ، ولا بدَّ من أن يكون الرسول آمناً ليتمكن من أداء الرسالة على وجهها ، فلذلك يكون آمناً من غير شرط . ولكن إن شرط لهم ذلك وكتب به وثيقة فهو أحوط .

وبيان الدليل على هذا الأمان بمجرد كونه رسولاً : أن رسول مُسَيْلَمة الكذّاب تكلّم بين يدي رسول الله ﷺ بما لم يكن له أن يتكلم به ، فقال رسول الله ﷺ : « **لولا أنك رسول لقتلتك** » . وفي رواية : « **لولا أنك رسول لضربت عنقك** » [(٢)] .

وفي روايات هذا الحديث ما يضع قاعدة عامة في ذلك لا تختص بهذا الرسول الذي يخاطبه النبي ﷺ ، فقد قال عبدالله بن مسعود ﷺ : كنت عند رسول الله ﷺ جالساً فجاءه ابن النوَّاحة ورجل معه يقال له ابن وثال بن حَجْر ، وافِدَيْن من عند

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢٩٥/١ و ٢٩٦ ، « الأصل » كتاب السِّير للشيباني ، ص (١٧٨) . وانظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٣٣) .

(٢) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب في الرسل : ٦٥/٤ ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٣٠٠/٧ ، وعبدالرزاق : ١٦٩/١٠ ، وصححه الحاكم : ٥٣/٣ ووافقه الذَّهَبِيّ ، وابن حبان ص (٣٩٣) ، والبيهقي : ٢١١/٩ ، والإمام أحمد : ٣٨٤/١ ، والخطيب البغدادي في « الأسماء المبهمة » ص (١٨٥) . وعزاه المنذري للنسائي في « السنن الكبرى » . ورواه الطبراني في « المعجم الكبير » برقم (٨٩٥٧ و ٨٩٥٨) ، وأبو يعلى في « المسند » : ١٠٦/٥ و ١١٥ و ١١٩ ، وابن الجارود في « المنتقى » ، ص (٣٤٩) .

مسيلمة ، فقال لهما رسول الله ﷺ : أتشهدان أني رسول الله ؟ فقالا : أتشهد أنت أنَّ مسيلمة رسول الله ؟ فقال : « **أَمَا والله لولا أن الرسل لا تُقْتَل لضربت أعناقكما** » [(١)] . وفي رواية للحديث نفسه : « **لو كنت قاتلاً وَفْداً لقتلتكما** » [(٢)] .

ولهذا قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه : « مضت السنة أن لا تُقْتَل الرسل » [(٣)] .

فتبين بهذا أن الرسول آمن ، لأن مقصود الفريقين من الصلح والقتال لا يتم إلا بالرسل ، وما لم يكونوا آمنين لا يتمكنون من أداء الرسالة على وجهها ، فكانوا آمنين من غير شرط » [(٤)] .

ففي هذه الأحاديث دلالة على حكم شرعي وهو أمان الرسل في أنفسهم وعدم قتلهم مهما صدر منهم مما يوجب ذلك لو لم يكونوا رسلاً وسفراء ، وقد علّق النبي ﷺ هذا الأمان على وصفٍ فيهم وهو الرسالة ، وهذا يؤذن بأن الرسالة أو السفارة نفسها هي علة في أمانهم حتى لو لم يمنحوا أماناً خاصاً ـ كما سيأتي ـ ، فإن

---

(١) أخرجه أبو داود في الموضع السابق ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٣٠١/٧ ، وفي « معاني الآثار » : ٣١٨/٣ ، والحاكم : ٥٢/٣ ـ ٥٣ ، والبيهقي : ٢١١/٩ ، والإمام أحمد : ٤٨٧/٣ ، وأبو يعلى : ٥٩/٥ ، وابن إسحاق : ٦٠٠/٢ . وسكت عنه أبو داود والمنذري والحافظ ابن حجر . انظر : « تلخيص الحبير » : ١٠٣/٤ ـ ١٠٤ ، « نيل الأوطار » ٣٤/٨ .

(٢) أخرجه الدارمي في الجهاد : ٢٣٥/٢ ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٢٩٩/٧ ، وفي « معاني الآثار » : ٢١٢/٣ و ٣١٨ ، والإمام أحمد : ٣٩١/١ ، وأبو يعلى : ٥٩/٥ ، والخطيب البغدادي في « الأسماء المبهمة » ص (١٨٦) ، وانظر : « مجمع الزوائد » : ٣١٥/٥ .

(٣) أخرجه البيهقي : ٢١٢/٩ ، والإمام أحمد : ٣٩١/١ . قال الطيبي : « معناه : جرت السنة على العادة الجارية فجعلتها سنة » ، انظر : « مرقاة المفاتيح » لملا علي القاري : ٢٣/٨ .

(٤) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٢٩٦/١ و ١٧٨٧/٥ ـ ١٧٨٨ . وانظر : « المبسوط » : ٩٢/١٠ ـ ٩٣ ، « فتح القدير » : ٣٥٢/٤ ، « البحر الرائق » : ١٠٩/٥ .

ترتيب الحكم على وصفٍ مشتق صالحٍ لأن يكون علة للحكم ، يومئ إلى أن الوصف أو أصل الاشتقاق هو العلة في الحكم [1] .

ويشهد لهذا أيضاً : أن النبي ﷺ لم يعرض لأبي سفيان بن حرب لما نقضت قريش الصلح الذي كان بينها وبين رسول الله ﷺ ، لأنه كان وافداً إليه من أهل مكة طالباً تجديد الصلح ، فلم يعرض له رسول الله ﷺ بقتل ولا غيره ، لأن من سنة الرسل أن لا يقتلوا [2] .

وعلّل الإمام الطَّحاويُّ أمانَ الرسل وعدم قتلهم وإنْ صدر منهم ما يوجب قتلهم لو لم يكونوا رسلاً ، فقال عقب تلك الأحاديث : « فتأملنا هذه الآثار طَلَبَ الوقوفِ على المراد بما فيها من رفع رسول الله ﷺ عن الوفود أَنْ لا تُقْتل ، وإن كان منها مثل الذي كان من ابن النَّوَّاحة وصاحبِه ، مما يوجب قتلهما لو لم يكونا رسولين ، فوجدنا الله عزَّ وجلَّ قد قال في كتابه لرسوله ﷺ : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [3] . أي : فَيَتْبَعَهُ . أي : يجب عليه المقام حيث يقيم المسلمون سواه [4] ، أو لا يتبعه فيُبْلغه مأمنه ، وكان في تركه اتّباعَه بقاؤه على كفره الذي يوجب سَفْك دمه لو لم يأته طالباً لاستماع كلام الله ، فحرَّم بذلك سفك دمه حتى يخرج عن ذلك الطلب ، ويصير إلى مأمنه ، فيحلّ بعد ذلك سفك دمه ، فكان مثلَ ذلك الرسلُ الذين يبلغون مَنْ أرسلهم عن رسول الله ﷺ

---

(1) انظر : « كشف الأسرار » : ٣/٣٤٦ ، « تيسير التحرير » : ٤/٤٠ - ٤١ ، « مسلّم الثبوت » مع « فواتح الرحموت » : ٢/٢٩٦ - ٢٩٧ ، « نهاية السول » مع تعليقات الشيخ المطيعي : ٤/٦٦ - ٦٨ .

(2) « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٣/٣١٧ .

(3) سورة التوبة ، الآية (٦) .

(4) هكذا في الأصل ، ولعل الصواب : « سواء » .

جوابه لهم فيما أرسلوهم فيه إليه منه ، وسماعُهم كلام الله عزَّ وجلَّ ليكون من يصيرون إليه بذلك ، يقبلُه فيدخل في الإيمان ، أو لا يقبله فيبقى على حريته وعلى حلٍّ سفك دمه . فهذا عندنا هو المعنى الذي به رفع رسول الله ﷺ عن الرسل القَتْلَ وإن كان منهم ما يوجب قَتْلَهم لو لم يكونوا رسلاً . والله نسأله التوفيق » [١] .

وفي هذا المعنى يقول العلامة فضل الله بن حسن التُّورِبِشْتِيّ الحنفي تعليقاً على الحديث نفسه : « وذلك لأنهم كما حُمِّلوا تبليغ الرسالة حملوا تبليغ الجواب ، فلزمهم القيام بكلا الأمرين ، فيصيرون برفض مآربهم موسومين بسمة الغدر ، وكان نبي الله ﷺ أبعد الناس عن ذلك . ثمَّ إن في تردد الرسل المصلحة الكلية ، ومهما جوِّز حبسهم أو التعرض لهم بمكروه صار ذلك سبباً لانقطاع السُّبُل من الفئتين المختلفتين ، وفي ذلك من الفتنة والفساد مالا يخفى على ذي اللبِّ موقعه » [٢] .

وذهب **الحسن بن زياد** ـ صاحب أبي حنيفة وتلميذه ـ إلى أنه إن وجد رسول الملك في دار الإسلام فهو فيْءٌ وما معه ، علم أنه رسول أو لم يُعْلم إلا أن يكون دخل بأمان [٣] . فهو يشترط الإذن والأمان المسبق قبل دخوله دار الإسلام ليتمتع بامتيازات الحصانة ، فمجرد كونه رسولاً لا يعصمه .

وذهب **جمهور العلماء إلى ما قال به الإمام محمد** من أن رسول الكفار لو دخل

---

(١) « مشكل الآثار » للإمام أبي جعفر الطَّحاوي : ٣٠٢/٧ . وأخذ هذا المعنى الإمام الخطابي في « معالم السنن » : ٦٥/٤ ـ ٦٦ . وقال الشوكاني في « نيل الأوطار » : ٣٥/٨ : إن الأحاديث تدل على تحريم قتل الرسل الواصلين من الكفار وإن تكلموا بكلمة الكفر في حضرة الإمام أو سائر المسلمين ، وأنه يجب الوفاء بالعهد للكفار كما يجب للمسلمين لأن الرسالة تقتضي جواباً يصل على يد الرسول فكان ذلك بمنزلة عقد العهد .

(٢) انظر : « مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح » لملاّ علي القاري : ٢٣/٨ .

(٣) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٣٣) .

لسفارةٍ لم يفتقر إلى عقد أمان ، بل ذلك القصد يؤمِّنه ، لأن الرسل لم تـزل تـأتي مـن غير سبق أمان ، وهذه عادة جارية وعـرف مستقرٌّ . وانتظام المصالح يمنع مـن قتـل رسول الكفار ، لأنه لو قتل لفاتت مصلحة المراسلة ،وهي مصلحة راجحة على ما قد يكون من مفسدة ، ولهذا جعل العز بن عبدالسلام ذلك مثالاً لترجيح الأفعال المشتملة على المصالح والمفاسد مع رجحان المصالح فقال : « وجوب إجـارة رسـل الكفـار مـع كفرهم لمصلحة ما يتعلق بالرسالة من المصالح الخاصة والعامة » [1] .

وبهذا يقيم الجمهور أيضاً امتيازات الرسل والسفراء على أساس مقتضيات الوظيفـة وضرورة أداء الرسالة لتحقيق المصلحة [2] .

وأما في القانون الدولي الحديث ؛ فتشعبت الآراء في أساس الحصانات للدبلوماسيين إلى ثلاث نظريات : نظرية امتداد الإقليم ، ونظرية الصفة النيابية أو التمثيلية ، ونظرية مقتضى الوظيفة [3] . والاتجاه الحديث يميل إلى الجمع ين نظرية الصفة التمثيلية ومقتضى الوظيفة [4] .

---

(١) انظر : « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » للعز بن عبدالسلام : ١١٠/١ .

(٢) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٠/١ ، « القوانين الفقهية » ، ص (١٦٢) ، « الوجيز » : ١٩٦/٢ ، « المهذب » مع « المجموع » : ٧٨/١٨ ، « تحرير الأحكام » ص (١٨٤) ، « المغني » : ٥٩٥/١٠ ، « الشرح الكبير » : ٦١٧/١٠ ، « كشاف القناع » : ٩٩/٣ ــ ١٠٠ ، « المبدع » : ٣٩٣/٣ ، « الروض النضير » : ٦١٧/٤ ، « السيل الجرار » : ٦٥٠/٤ ، « حجة الله البالغة » : ٧٩٧/٢ ، « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أبو الوفا ، ص (٣٠٠) وما بعدها .

(٣) انظر : « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، ص (١٣١) ، د. محمد حافظ غانم ص (١٧٨ ـ ١٧٩) د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٨٦٧) وما بعدها ، د. محمد عزيز شكري ص (٣٣٥ ـ ٣٣٦) ، د. أبو هيف ص (٤٩٧) ، وله أيضاً « القانون الدبلوماسي » ص (١٢١) وما بعد ، « قانون السلام في الإسلام » ص (٥٨٦ ــ ٥٨٧) ، « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (٢٨٠ ــ ٢٨٤) ، « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ص (٢٩٦ ـ ٣٠٠) ، « النظم الدولية في القانون والشريعة » ص (٢٢٨ ـ ٢٣٠) ، « سلطات الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسية » ص (٢١ ـ ٤٥) .

(٤) ويرى الدكتور أحمد أبو الوفا أن فقهاء المسلمين استندوا منذ البداية إلى فكرتي صفة المبعوث التمثيلية =

والنظرية الأولى نظرية افتراضية فقدت سندها في تبرير الحصانات . والنظرية الثانية لا تعطي تفسيراً أو أساساً للحصانات ، فهي بدورها تحتاج إلى أساس . مع ما في كلٍّ منهما من ابتعاد عن منطق الواقع وتناقضٍ مع أحكام الإسلام . ولذلك كانت النظرية الثالثة أقرب النظريات إلى منطق النظرية الإسلامية [(١)] .

وفي هذا يقول الدكتور جعفر عبدالسلام : إن الشريعة الإسلامية ترفض نظرية الامتداد الإقليمي ، لأن للدولة الإسلامية اختصاصاً بمحاكمة الرسل ، كما أن البعثات الدائمة لم توجد في الشريعة . وبالنسبة لنظرية الصفة التمثيلية ، فهي أيضاً بعيدة عن منطق إقرار الحصانات للرسل .

ولعل أقرب تصوير لبناء الحصانة في الفقه الإسلامي هو ما تقول به نظرية الوظيفة . فالفقه الإسلامي يجعل على عاتق الدولة تسهيل مهمة الرسول وتمكينه من أداء مهمته وتأمينه حتى يخرج من حدود الدولة الإسلامية ، بغير أن تسمح له بمظهريات التمثيل الدبلوماسي الحديث ، وفوق ذلك لا تلتزم الدولة الإسلامية بشيء [(٢)] .

=

وضرورة الامتيازات لقيامه بوظائفه كأساس لمنحه هذه الامتيازات . ثمَّ استشهد على ذلك بنصوص للفقهاء لا تساعد على القول بالصفة النيابية أو التمثيلية ، وإنما تقتصر على مقتضيات الوظيفة فحسب .

انظر كتابه « القانون الدبلوماسي الإسلامي » ص (٣٠٨) وما بعدها .

(١) انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ، ص (٥٨٧) .

(٢) « قواعد العلاقات الدولية » ص (٢٩٣) . وقارن بـ « القانون الدبلوماسي » د. أحمد أبو الوفا ص (٣٠٩) .

المطلب الثاني

أنواع الامتيازات

سلفت الإشارة إلى أن الامتيازات التي يتمتع بهـا الرسـل والسـفراء متنوعـة ، فقـد تكون أمانـاً لأشـخاصهم ومـن يتبعهـم ، وقـد تتعلـق بـأموالهم ومـا يتمتعـون بـه مـن إعفاءات ، وقد تتعلق بمدى خضوعهم للقضاء الإسلامي ، كما يمكن أن تكون متصلة بالحقوق الشخصية للرسل والسفراء . ولذلك نعرض في هذا المطلب هـذه الامتيـازات في أربعة فروع ، بإذن الله تعالى .

الفرع الأول

الأمان أو الحصانة الشخصية

أحاط الإسلام شخصية الرسول أو السفير الذي يفد إلى دار الإسلام بالأمـان التـام والرعاية الكاملة ، حيث يتمتع بعصمة الدم واحترام النفس بمجرد دخولـه إليهـا وقبـل استقباله من إمام المسلمين وخليفتهم . فلذا لا يجوز أن يقع أيٌّ عدوان أو اعتداء علـى حياته ، أو تعذيب له أو حبس ، حتى ولو لم يكن هنـاك شـرط بـين المسـلمين ودولـة السفير حيال ذلك ، ومهما صدر عنه من قولٍ يؤاخذ عليه لو لم يكن رسولاً أو موفداً من قومه . ويستفيد الرسول هذه الامتيازات والأمان من كونـه رسـولاً كمـا يسـتفيد ذلك من عقد الأمان صراحة أو ضمناً وإن كان الوضـع القـانوني للسـفير أو الرسـول يتميز في بعض الجوانب عن الوضع القانوني للمستأمن العادي الذي دخل دار الإسلام بعقد أمان لتجارةٍ أو نحوها .

وتظهر مكانة السفير وما يتمتع به من أمان واحترام في استقبال النبي ﷺ للسفراء والرسل الذين كانوا يَفِدون عليه لأغراض شتى ، ففي صلح الحديبية عندما ورد عليه عدد من سفراء قريش كان من بعضهم تطاولٌ على مجلس رسول الله ﷺ مثل عروة بن مسعود الثقفي [1] الذي حاول أبو بكر الصديق رضي الله عنه أن يمنعه من ذلك فيرده إلى صوابه ، ومنعهم النبي ﷺ أن يمسّوه بسوء ، مع أن قريشاً عقرت مطية سفيره إليها [2] ! .

وكان ﷺ يتواضع للسفراء ليزيل ما قد يكون في نفوسهم من دهشة وليدخل المسرّة عليهم ، كأن يشركهم معه في مكان جلوسه ويفرش لهم رداءه ، كما فعل مع مالك بن مُرَّة سفير حِمْيَرٍ اليمنيّ [3] ، واستقبل وفداً أتاه من المغرب حيث أقبل على الوفد يحدثهم عن آفاق المستقبل وفتوحات المسلمين رغم تخوّف الصحابة منهم : « **تغزون جزيرة العرب فيفتحها الله ، ثمَّ فارس فيفتحها الله ، ثمَّ تغزون الروم فيفتحها الله ، ثمَّ تغزون الدجَّال فيفتحه الله** » [4] .

ولما جاء وفد بني حنيفة بكتاب مسيلمة الكذّاب احتمل النبي ﷺ ما كان منهم لأنهم رسل ـ كما تقدم آنفاً ـ .

---

(١) فقد كان عروة يكلّم النبي ﷺ وكلما كلّمه أخذ بلحيته ﷺ فيضرب المغيرة بن شعبة يده بنعل السيف ويقول له : أخّر يدك عن لحية رسول ﷺ . وهذا وإن كان من عادة العرب لكن الوقار والتعظيم خلاف ذلك . ولهذا قال ابن القيم وهو يعرض لبعض أحكام صلح الحديبية : إن فيها احتمال قلة أدب رسول الكفار وجهله وجفوته ، ولا يُقَابَل على ذلك ، لما فيه من المصلحة العامة ، و لم يقابل النبي ﷺ عروة على أخذه بلحيته وقت خطابه . انظر : « زاد المعاد » ٣/٣٠٥ .

(٢) انظر : « مسند الإمام أحمد » ٤/٣٢٤ ، « سيرة ابن هشام » : ٢/٣١٣ ـ ٣١٤ ، « طبقات ابن سعد » : ٢/٩٦ ـ ٩٧ .

(٣) انظر : « سيرة ابن هشام » : ٢/٥٨٨ ـ ٥٨٩ ، « طبقات ابن سعد » : ١/٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

(٤) انظر : « صحيح مسلم » كتاب الفتن ، باب ما يكون من فتوحات المسلمين : ٤/١٢٢٥ .

ومن ذلك أيضاً : ما كان يظهره النبي ﷺ للرسول أو الوافد عليه من احترام في الخطاب ، كما في قوله لصفوان بن أمية لما قدم عليه : « **انزل أبا وهب ...** » فكنّاه بذلك لأنه كان ذا شرف ومكانة . ولذلك قال العلماء : « وفي هذا إجازة تكنية الكافر إذا كان وجهاً ذا شرف ، وقد قال النبي ﷺ : « **إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه** » [1] ، ومن الإكرام دعاؤه بالتكنية » [2] .

ومن خلال هذا كله نلمح نوع المعاملة التي كان النبي ﷺ يؤثِر بها أولئك الوافدين عليه . وهذا جانب من مظاهر الحضارة الإسلامية التي تعترف للسفير بالأمان أو الحصانة ، وهي العناية والرعاية التي ينبغي أن يتمتع بها المبعوث وهو يؤدي مهمته في البلاد التي أُرسل إليها [3] .

وفيما يلي نجمل جوانب من القواعد والأحكام المتعلقة بشخصية الرسول وامتيازاته كما عرض لها الإمام محمد ـ رحمه الله ـ :

---

(1) حديث حسن ، روي من طرق عدة . أخرجه ابن ماجة في الأدب : ١٢٢٣/٢ ، والبيهقي : ١٦٨/٨ ، والحاكم : ٢٩٢/٤ ، والطبراني في « الأوسط » برقم (٥٤١٢) و (٥٥٧٨) و (٦٢٨٦) ، وفي « الكبير » : ٣٧٠/٢ ، والخطيب البغدادي : ٩٤/٧ ، وأبو نعيم : ٢٠٥/٦ ، وأبو الشيخ الأصبهاني في « الأمثال » ص (٨٤ ـ ٨٩) برقم (١٤٢ ـ ١٥٠) . وانظر : « فيض القدير » للمناوي : ٢٤٢/١ ـ ٢٤٣ ، « مجمع الزوائد » : ١٦/٨ ، « سلسلة الأحاديث الصحيحة » للألباني : ٢٠٣/٣ ـ ٢٠٨ .

(2) انظر : « التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد » لابن عبدالبر : ٣٥/٢ .

(3) انظر : « الحصانة الدبلوماسية في مفهوم السيرة النبوية » د. عبدالهادي التازي ص (٦٥١) من المجلد السادس من بحوث المؤتمر الثالث للسيرة والسنة النبوية ، بدولة قطر ، (١٤٠٠ هـ) .

ونشير هنا بإيجاز إلى أن تقرير هذا الأمان والحصانة للرسل منذ عهد النبي ﷺ وحسن معاملته لهم يردّ على من ادّعى أن المسلمين يستبيحون لأنفسهم في ظروف معينة أن يهينوا المبعوثين السياسيين أو يأسروهم أو يقتلوهم إذا فشلوا في مهمتهم . وراجع : « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » د. الزحيلي ، ص (٣٣٢) .

أولاً :

يثبت الأمان للرسول بصفته رسولاً دون حاجة إلى استئمان أو عقد أمان إذا كان معه ما يثبت أنه رسول أو كان معروفاً بالرسالة ، يقيناً أو بغلبة الظن .

ولذلك قال الإمام محمد : « لو أن رسول ملك أهل الحرب جاء إلى عسكر المسلمين فهو آمن حتى يبلّغ الرسالة ، بمنزلة مستأمن جاء للتجارة ، لأن في مجيء كلّ واحد منهما منفعة للمسلمين »[1] .

وقال أيضاً : « لو وجد المسلمون حربياً في دار الإسلام فقال : أنا رسول الملك إلى الخليفة دخلت بغير أمان ، فإن كان معروفاً بالرسالة ، أو أخرج كتاب الملك معه إلى الخليفة ، أو كتاباً يشبه أن يكون كتاب ملكهم ، فهو آمن حتى يبلّغ الرسالة . ويثبت له الأمان هاهنا بغالب الظن ، فلعلّ الكتاب مُفْتَعَلٌ ، ولكن لما لم يكن في وسعه فوق هذا ، لأنه لا يجد مسلمَيْن في دار الإسلام ليستصحبهما ليشهدا على أنه رسول من قبله ، فيكتفى بهذا الدليل[2] .

ولأن ما لا يمكن الوقوف فيه على الحقيقة يجب العمل فيه بغالب الرأي ، والذي يسبق إلى وهم كلٍّ واحدٍ في هذه الحالة أنه رسول . وتحكيم العلامة في مثل هذا أصلٌ ، قال الله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَرَادُواْ الْخُرُوجَ لأَعَدّواْ لَهُ عُدَّةً ﴾[3] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٥١٥/٢ . وفي هذا قال ابن الهمام في « فتح القدير » : ٣٥٢/٤ : « إن الرسول لا يحتاج إلى أمان خاص بل بكونه رسولاً يأمن » .

(٢) وهذا يشير إلى تفوق الإسلام في معاملة السفير وحصانته مما لا تتسع له قواعد القانون الدولي المعاصر ، حيث يسبق تمتعه بالحصانة سمة دخول كما يسبق دخوله أيضاً موافقة دولة الاستقبال ، ولا يستطيع أجنبي دخول أراضي دولة أخرى إلا بموجبها .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٤٦) .

وقال الله تعالى : ﴿ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ ﴾ [1] . فإن لم يكن معه دليل على أنه رسولٌ فهو فيء » [2] .

وهذا الذي قاله الإمام محمد هو أيضاً ما ذهب إليه أبو يوسف حيث قال عن رجل من أهل الحرب يخرج من بلاده يريد الدخول إلى دار الإسلام فيمرّ بمسلحة من مسالح المسلمين [3] على طريق أو عير طريق فيؤخذ فيقول : أنا رسول الملك بعثني إلى ملك العرب ، وهذا كتابه معي ، وما معي من الدواب والمتاع والرقيق فهديةٌ إليه ، فإنه يصدَّق ويُقْبل قوله إذا كان أمراً معروفاً ، فإن مثل ما معه لا يكون إلا على مثل ما ذكر من قوله إنها هدية من الملك إلى ملك العرب ، ولا سبيل عليه ولا يُتَعَرَّض له ولا لما معه من المتاع والسلاح والرقيق والمال ... [4] .

بل ينص الإمام أبو يوسف أيضاً على طرق للدخول غير الطرق البرية فيقول :

لو أن مركباً من مراكب أهل الحرب حملته الريح بمن فيه حتى ألقته على ساحل مدينة من مدائن المسلمين فأخذوا المركب ومَنْ فيه فقالوا : نحن رسل الملك وهذا

---

(١) سورة البقرة ، الآية (٢٧٣) .

(٢) « السِّير الكبير » : ٢٩٦/١ و ١٧٨٩/٥ ، « المبسوط » : ٩٢/١٠ ــ ٩٣ ، « النُّتف في الفتاوى » للسغدي : ٧١٨/٢ ، « حاشية ابن عابدين » ١٣٥/٤ . وهذه المسألة الأخيرة فيها خلاف عند الحنفية ، فعن الإمام أبي حنيفة روايتان : إحداهما أنه فيء لجميع المسلمين . وهو رأي أبي يوسف فيما رواه عنه بِشر ، وهو مذهب الإمام مالك . والأخرى : أنه فيء لمن أخذه ، وبهذا قال الإمام محمد ، وهو ظاهر مذهب أبي يوسف .

انظر : المرجع السابق نفسه ، و « فتح القدير » : ٣٥٢/٤ ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٤٨/٣ ، « مختصر الطَّحاوي » ص (٢٩٢) .

(٣) المَسْلحة تعني الجماعة . وهي أيضاً موضع السلاح كالثَّغر . ومنه قيل مسالح المسلمين .

(٤) « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٣) . وانظر : « قانون السلام » د. الغنيمي ص (٦٣٢) .

كتابه معنا إلى ملك العرب وهذا المتاع الذي في المركب هدية إليه : فينبغي للوالي الذي يأخذهم أن يبعث بهم وما معهم إلى الإمام ، فإن كان الأمر على خلاف ما ذكروا كانوا فيئاً لجميع المسلمين وما معهم ، والأمر فيهم إلى الإمام ، وهو في ذلك موسَّعٌ عليه [1] .

وقال الإمام مالك في رواية ابن وهب : ليس للعدو أن ينزلوا بأرض المسلمين إلا أن يكون رسولاً بعث لأمرٍ مّا مما بين المسلمين وعدوهم [2] .

وهو أيضاً قول الأوزاعي والشافعية فيمن دخل رسولاً فإنه لا يتعرض له ، وكذلك من وجدوه في دار الإسلام بغير سلاح وادَّعى أنه رسول مبلِّغ ، وحتى لو كان معه سلاح إذا كان منفرداً ليس في جماعة يمتنع بمثلها ، لأن حالهما تشبه ما ادّعياه مِنْ طلب الأمان . ومن ادَّعى شيئاً يشبه ما قال لا يُعرف بغيره كان القول قوله مع يمينه .

وقالوا أيضاً : يقتل كل كافر إلا الرسل ، أي : وإن كان معهم كتاب بتهديد أو قول بتهديد ، إن اقتصروا على مجرد تبليغ الخبر ، لجريان السنّة بعدم قتلهم ، فإن حصل منهم تجسس أو خيانة أو سبٌّ للمسلمين جاز قتلهم [3] .

وبمثل هذا قال الحنابلة والزيدية في أمان من ادَّعى أنه رسول ، حيث يكون آمناً بذلك ، ولكن لابدَّ أن يكون مع مدّعي الرسالة ـ كما سبق ـ ما يدلُّ على صدقه في

---

(١) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ص (٢٠٥) ، و « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (٣٢) .

(٢) انظر : « المدونة » للإمام مالك : ١١/٢ .

(٣) « اختلاف الفقهاء » ص (٣٢) ، « الأم » : ٢٠١/٤ ، « روضة الطالبين » : ٢٤٤/١٠ و ٢٨٠ ، « تكملة المجموع » : ٧٨/١٨ ، « الوجيز » : ١٩٦/٢ ، « الشرقاوي على التحرير » : ٤٥٤/٢ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٣/٤ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣٧) .

أنه رسول ، إما كتاب يصحبه ، أو شهادة أو قرينة ، فحينئذ يكون آمناً حتى يبلّغ رسالته ، ثمَّ يعود إلى مأمنه [1] .

ونختم هذه الفقرة بقول الشوكاني - رحمه الله - : « إن تأمين الرُّسل ثابت في الشريعة ثبوتاً معلوماً ، فقد كان رسول الله ﷺ يصل إليه الرُّسل من الكفار ، فلا يتعرض لهم أحد من أصحابه ، وكان ذلك طريقة مستمرة وسُنَّة ظاهرة . وهكذا كان الأمر عند غير أهل الإسلام من ملوك الكفر ؛ فإن النبي ﷺ كان يُراسلهم من غير تقدُّم أمان منهم لرسله ، فلا يتعرض لهم متعرض .

والحاصل : أنه لو قال قائل : إن تأمين الرسل قد اتفقت عليه الشرائع لم يكن ذلك بعيداً . وقد كان أيضاً معلوماً ذلك عند المشركين أهل الجاهلية عَبَدةِ الأوثان » [2] .

ثانياً :

يثبت الأمان للرسول ولو كان دخوله إلى دار الإسلام دون اتفاق سابق مع المسلمين . وهذا واضح من النصوص السابقة عن الإمام محمد وعن أبي يوسف ، فإن دخوله لم يكن بإذن سابق ، فقد وجد في دار الإسلام ثمَّ ادَّعى أنه رسول جاء لتبليغ رسالة ملكهم إلى الخليفة [3] .

---

(١) انظر : « المحرر في الفقه » : ١٨١/٢ ، « الإنصاف » : ٢٠٩/٤ ، « الشرح الكبير » : ٥٥٤/١٠ ـ ٥٥٥ ، « كشاف القناع » : ١٠٠/٣ ، « المبدع » : ٣٩٤/٣ ، « الفروع » : ٢٥٠/٥ ، « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » : ٦١٧/٤ .

(٢) « السَّيْل الجرّار » للشوكاني : ٥٦٠/٤ . وانظر : « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » للسياغي : ٦١٧/٤ ، « الروضة الندية شرح الدرر البهية » لصديق خان : ٥٠٨/٢ .

(٣) « السِّير الكبير » : ٢٩٦/١ و ١٧٨٩/٥ ، « المبسوط » : ٩٢/١٠ ، « الخراج » ص (٢٠٣) ، « البحر الرائق » : ١٠٩/٥ .

وكذلك قال بعض الشافعية وبعض الحنابلة : دخوله لسفارة أو لسماع القرآن : أمانٌ بلا عقد ، على الأصح في المذهب [1] .

وقال الحسن بن زياد ، وبعض الشافعية ، وبعض الحنابلة : إنه يشترط أن يكون قد دخل بأمان ، وباتفاق سابق قبل الدخول لتثبت له العصمة [2] .

ثالثاً :

يستفيد الرسول من الأمان ولو كانت طريقة أخذه والحصول عليه فيها شيء من الكذب أو المخادعة . وهذا ما يشير إليه قول الإمام محمد : فإن طلب الرُّسُل الأمان لأنفسهم على أهليهم وأموالهم على أن يمكّنونا من الحصن فأمّناهم على ذلك ، فإذا هم لا أهل لهم ولا مال ، فهم آمنون خاصةً دون مَنْ سواهم ، لأن إعطاء الأمان يكون للموجود دون المعدوم ، فإذا لم يوجد في الحصن شيء لهم من الأموال والأهلين ، فالأمان في أنفسهم صادف الموجودَ ، وفيما سوى ذلك صادف المعدوم ... [3] .

رابعاً :

كما يستفيد الأمان أيضاً ولو كان غرضه العبور من أرض دار الإسلام في طريقه إلى بلاد أخرى . وهذا ما نستفيده من قول الإمام محمد : لو أن حربياً استأمن

---

(1) انظر : « مغني المحتاج » : ٢٣٧/٤ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٢٣٤/١٨ ، « الإنصاف » : ٢٠٨/٤ ، « الفروع » لابن مفلح : ٦٢٧/٣ ، « السيل الجرار » : ٥٦/٤ .

(2) « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (٣٣) ، « المهذب » نفسه ، « شرح السنة » للبغوي : ٧١/١١ ، « كشاف القناع » : ١٠٠/٣ ، « الفروع » : ٢٥٠/٦ ـ ٢٥١ . وانظر : « القانون الدبلوماسي الإسلامي » ص (٧٤) وما بعدها .

(3) « السِّير الكبير » : ١٨١٥/٥ .

المسلمين لينفذ إلى دار حرب أخرى من دار الإسلام بأمان ليتجر فيها ، فإن كان استأمن المسلمين حين دخل أرض الإسلام و لم يذكر لهم دخول تلك الدار ، فإنه يبطل ما كان وجب عليه من العشور ، لأنه دخل داراً لا يجري فيها حكم المسلمين ، فصار كما لو دخل دار نفسه ثمَّ خرج .

ولو كان استأمن المسلمين لينفذ إلى تلك الدار ويرجع إليهم فآمنوه على ذلك ، فهذا أيضاً والأول سواء ، ويبطل عنه كل عُشْر وجب عليه .

وهكذا لو استأمن على أن ينفذ إلى تلك الدار ويكون آمناً فيها من المسلمين ، ثمَّ يخرج إلى دار الإسلام آمناً حتى يرجع إلى داره فآمنوه على ذلك ، فدخل إليهم بعدما وجب عليه العشور ثمَّ خرج ، لأنه لا يعشر لما مضى ، ويعشره المسلمون إذا خرج من تلك الدار إلى دار الإسلام ، لأن حكم المسلمين غير جارٍ في دار الحرب التي خرج المستأمن إليها [1] .

خامساً :

لا يجوز حبس الرسول أو السفير ومنعه من العودة إلى بلاده ، وحتى عندما يخاف إمام المسلمين أن يكون هذا السفير قد اطلع على شيء من أسرار المسلمين العسكرية عندما كان في عسكر المسلمين ، أو اطلع على عوراتهم ، فاحتبسه الإمام لدفع هذا الضرر ، لا يجوز أن يكون في ذلك أذىً أو عدوان عليه أو تعذيب له . وهذا ما نصَّ عليه الإمام محمد عندما قال : ولو أن رسول ملك أهل الحرب جاء إلى عسكر المسلمين فهو آمن حتى يبلّغ رسالته بمنزلة مستأمن جاء للتجارة . فإن أرادا الرجوع فخاف الأمير أن يكونا ـ الرسول والمستأمن ـ قد رأيا

---

(١) المصدر السابق : ٢١٥٦/٥ .

للمسلمين عورة فيدلأن عليها العدوّ ، فلا بأس بأن يحبسهما عنده حتى يأمن ذلك [1] ، لأن في حبسهما نظراً للمسلمين ودفعاً للفتنة عنهم . وإذا جاز حبس الداعر [2] لدفع فتنته وإن لم نتحقق من خيانته ، فلأن يجوز حَبْسُ هذين أَوْلى ... إلا أنه لا ينبغي له أن يقيِّدهما ولا أن يَغِلّهما لأن فيه تعذيباً لهما ، وهما في أمانٍ منه ، فلا يكون له أن يعذّبهما ما لم يتحقق منهما خيانة ... وعندئذ له أن يمنعهما من الرجوع ويجعل معهما حرساً يحرسونهما . وليس في هذا القدر تعذيب لهما ، فإن حضر قتال وشُغِل عنهما الحرس وخاف انفلاتهما فلا بأس أن يقيّدهما حتى يذهب الشغل ، لأن هذا موضع الضرر . فإذا ذهب ذلك الشغل حلّ قيودهما لأن الثابت بالضرورة يتقدَّر بقدرها [3] .

والذي يدل على منع حبس الرسول أو السفير حديث أبي رافع ــ وهو مولى رسول الله ﷺ ـ قال : بَعَثَتْني قريش إلى رسول الله ﷺ ـ فلما رأيت رسول الله ﷺ أُلْقِي في قلبي الإسلامُ . فقلت : يا رسول الله ، إني والله لا أرجع إليهم أبداً . فقال رسول الله ﷺ : « **إني لا أَخِيسُ بالعَهْد ، ولا أَحْبِسُ البُرُدَ ، ولكن ارجع ،**

(١) فسّر السَّرْخَسِيّ الحبس هنا بأنه المنع من الرجوع عند الخوف منهما وأن يجعل معهما حرساً يحرسونهما ، وليس المراد بالحبس الحبس في السجن لأن فيه تعذيباً لهما . وهذا أشبه ما يكون بالمراقبة والإقامة الجبرية .

(٢) الدَّاعر ، مأخوذ من الدَّعارة والدَّعَر وهو الفساد والفسق والخبث . فالداعر هو الخبيث المفسِد .

(٣) « السِّير الكبير » : ٢/٥١٥ ـ ٥١٧ . وانظر فيما سبق ص (٦٠٦) . وفي هذا دلالة لما يذهب إليه بعض الكاتبين من أن حبس السفير في هذه الحالة إنما هو بقصد حماية الأمن القومي لدولة الإسلام ، الأمر الذي يستنتج منه أن الدولة الإسلامية كانت تميل إلى تفضيل اعتبارات الأمن القومي على مقتضيات حصانة السفراء . وهذا شبيه بما يجري عليه العمل الدولي المعاصر ؛ إذ أن الدولة تتجه إلى اعتبارات الأمن القومي على مقتضيات الحصانات والامتيازات الدبلوماسية . انظر : « بعض الاتجاهات في القانون الدولي العام » د. الغنيمي ص (١٣٠) أشار إليه الدكتور فاوي الملاح في « سلطات الأمن والحصانات » ص (٧٢١) .

فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع . قال : فذهبت ثمَّ أتيت رسول الله ﷺ فأسلمتُ »(1) .

فالحديث نصٌّ في أن الرسول لا يُحبَس ولا يُمنع من العودة إلى بلاده عند انتهاء مهمته ، لأن الرسالة تقتضي أن يعود الرسول أو السفير إلى بلاده لإبلاغ دولته بجواب رسالته من المسلمين فيما أرسلوه فيه ، وحَبْسُه أو مَنْعُه من العودة يتنافى مع هذا فلذلك كان ممتنعاً (2) .

مسألتان : ومما يتصل بهذا مسألتان اثنتان نشير إليهما في هذه الفقرة :

المسألة الأولى : - إذا أسلم رسول الكفار إلى المسلمين فهل يؤمر بالعودة إلى بلاده ولا يحبس عند المسلمين كما في الحديث السابق ؟ أم أن ذلك خاص بتلك الواقعة في عهد النبي ﷺ ؟

وقع الخلاف في هذا ، فقد تقدم رأي الإمام محمد في نظير هذه المسألة عند الكلام على الرهائن في المعاهدات (3) . وقال أبو داود السجستاني عقب روايته لحديث أبي رافع السابق : « هذا كان في ذلك الزمان ، فأما اليوم فلا يصلح » (4) . والمراد بهذا الكلام : أن من جاء من الكفار إلى الإمام رسولاً فأسلم وأراد أن لا يرجع إلى الكفار : لا يردّه الإمام إليهم ، وأما أن رسول الله ﷺ لم يحبس أبا رافع فهو من

---

(1) تقدم تخريجه فيما سبق ص (٨١٢) تعليق (٥) . قال الطيبي في « شرح المشكاة » : والمراد بالعهد هاهنا : العادة الجارية المتعارفة بين الناس من أن الرسل لا يتعرض لهم بمكروه .

(2) انظر : « مشكل الآثار » : ٣٠٢/٦ ، « معالم السنن » : ٦٣/٤ ، « نيل الأوطار » : ٣٥/٨ ، « مرقاة المفاتيح » : ٢٢/٨ .

(3) انظر فيما سبق ص (٧٦٣) .

(4) « سنن أبي داود » : ٦٣/٤ مع « معالم السنن » .

المخصوص به ﷺ ، لأنه ﷺ كان على استيقان من عوده مسلماً ، وكان في توقفه ثمة من المفاسد مالا يخفى ، حيث يكون سبباً لاشتهار أن النبي ﷺ يحبس الرسل ـــ وإن لم يكن الحبس منه ـ ولو اشتهر ذلك لانسدَّ باب المراسلات، والمخاطبات التي توقف عليها أمر شيوع الإسلام . ولا يجوز مثل ذلك في مَنْ بعده ﷺ [1] .

وقال ابن القاسم من المالكية : إذا أرسل ملك الروم للخليفة رسلاً من الروم فأسلم بعضهم فقام عليهم أصحابهم وأرادوا ردَّهم معهم . فقال الإمام مالك : ذلك لهم ، أن يردُّوا معهم إلى بلادهم . واستدل بأن النبي ﷺ ردَّ أبا جندل للمشركين في صلح الحديبية ـ كما تقدم ـ واستدل أيضاً بحديث أبي رافع السابق . وبمثل هذا قال ابن قيم الجوزية من الحنابلة .

وذهب ابن حبيب من المالكية أيضاً : إلى أنه يقبل إسلامه ولا يردُّ إليهم حتى وإن شرطوا أن يردَّ . لأن حديث أبي جندل الذي احتج به ابن القاسم لا حجة فيه ، لأنه إنما ردّه إليهم بالشرط الذي كان بينه وبينهم أن يَرُدَّ إليهم من جاءه مسلماً من عندهم . وقد قيل : إن ذلك منسوخ بقوله تعالى : ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَآءٍ ﴾ [2] . فلذلك حتى لو شرطوا أن يردَّ إليهم فلا يقبل منهم هذا الشرط .

وقال في حديث أبي رافع : إنما ردّه رسول الله ﷺ لأنه لم يكن أسلم بَعْدُ ، وإنما حُبِّب إليه الإسلام فأحبّ المقام عند رسول الله ﷺ . قال : فهذا تأويل الحديث ، وإنما فيه : إن الرسول إذا رفض ما أُرسل فيه وأحبَّ المقام بلا إسلام لم يجز للإمام أن يمكّنه من ذلك .

---

(١) انظر : « بذل المجهود في حلّ أبي داود » : ١٢/٣٨٠ ، وراجع « نيل الأوطار » للشوكاني : ٨/٣٤ ـ ٣٥ ، « عون المعبود شرح سنن أبي داود » لأبي الطيب محمد شمس الحق : ٧/٤٣٨ ـ ٤٣٩ .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٥٨) .

فهذان قولان للمالكية ، والقول الثالث : أنه إن شرط ذلك يردّ إليهم وإن لم يشترطوا فلا يردّ [1] .

وفي **القانون الدولي الحديث** : من المسلّم به عموماً أنه إذا خرج رجل السلك الدبلوماسي عن قوانين الدولة الموفد إليها يجوز في حال الضرورة القصوى حجزه مؤقتاً لمنعه من مخالفة القوانين ومن تعريض سلامة أو صحة الشعب للخطر [2] . ويمكن اعتباره شخصًا غير مرغوب فيه ، وإبعاده عن البلاد .

المسألة الثانية : ـ أن الإمام محمدًا ـ رحمه الله ـ يفرّق بين الرسول أو السفير الحربي الكافر كفراً أصلياً وبين السفير الحربي الذي كان مسلماً ثمَّ ارتدَّ وقدم إلينا رسولاً أو بأمان ، فالأول يمكّن من الرجوع إلى بلاده ، والثاني لا يمكّن من الرجوع إلى دار الحرب . وفي هذا يقول :

« ألا ترى أن المرتدَّ لو دخل إلينا بأمان ، رسولاً أو غير رسول ، لم نَدَعْه يرجع إلى دار الحرب ، ولكن نعرض عليه الإسلام فإن أسلم وإلا قُتِل ، بمنزلة من استحق قتله قصاصاً إذا لَحِق بدار الحرب ثمَّ دخل إلينا بأمان .

فأما عَبَدة الأوثان من العرب فلم يكن لهم أصل الإسلام . ألا ترى أنه من دخل منهم إلينا بأمان رسولاً أو غير رسول مكنّاه من الرجوع إلى داره ، فقد كانوا يأتون رسول الله ﷺ بأمان فيؤمِّنهم ويفي لهم بالأمان ، فعرفنا أن قتلهم غير مستحقٍّ حدّاً ... » [3] .

---

(١) انظر : « البيان والتحصيل » لابن رشد : ٣/٤٥ ـ ٤٦ ، « زاد المعاد في هدي خير العباد » لابن القيم : ١٣٩/٣ .

(٢) « مبادئ القانون الدولي العام » د. محمد حافظ غانم ، ص (١٨٧) .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١٧٠٧/٥ .

وعرض المالكية هذه المسألة ، فقال العُتْبِيُّ القرطبي : وسألته - الإمام مالك - عن العدو يرسلون رجلاً إلى المسلمين للهدنة فإذا هو ممن نزع إليهم من المسلمين وارتدَّ في دارهم ، أيُسْتتاب أم يُرَدُّ إليهم ؟ قال : إن كان أُمِّن فليُردَّ إليهم وليُوَفَّ له بالعهد ، وإن كان جاء بغير أمان ولا عهد فيستتاب فإن تاب وإلاّ قُتِل ، حالُه حال المرتدِّ في دار الإسلام [1] .

قال ابن رشد : اختلف إذا أُمِّن الرجل على أنه حربي فانكشف على أنه مرتد ... فقيل : له الأمان ولا يستتاب وإن كان مرتداً ، وهو قول ابن القاسم وأحد قولَي أشهب .

وقيل : لا أمان له وإن اشترط أن لي الأمان وإن كنت مرتداً . وإلى هذا ذهب ابن حبيب في « الواضحة » وحكاه عن مطرّف وابن الماجشون وابن عبدالحكم وأصبغ وأشهب .

وقيل : لا أمان له إلا أن يشترط . روي ذلك عن ابن القاسم ، وهو دليل قول الأوزاعي وسحنون ومن يرى أن المحارب من المسلمين إذا امتنع فأُمِّن على أن ينزل أنَّ له الأمان .

وما ذهب إليه ابن حبيب أظهر الأقوال ، لأنه إن لم يشترط فلا يكون له الأمان ، إذ قد انكشف من حاله خلاف ما أُمِّن عليه ، وإن اشترط فالشرط إنما هو إبطال حدّ الله فيه إن كان مرتداً [2] .

---

(١) « المستخرجة من الأسمعة » المعروفة بـ « العتبية » لمحمد العتبي القرطبي : ٣/٣١ .

(٢) « البيان والتحصيل » لابن رشد : ٣/٣٢ .

سادساً :

تسري هذه الامتيازات على أهل السفير أو الرسول فيتمتعـون بالحماية الشخصية والأمان أثناء وجودهم في دار الإسلام ؛ وإن كان الأمـان للذرية فإنـه يشـمل الأولاد وأولادهم من البنين والبنات . وفي هذا يقول الإمام محمد :

فإن طلب الرسل الأمـان لأنفسـهم علـى أهليهـم وأموالهـم فأمّنـاهم علـى ذلـك ، فالأمان على الموجود منهم ... وإن أُومنوا على ذراريهم فيتنـاول ذلـك الأولادَ وأولادَ الأولاد ، وأولادُ البنـين وأولاد البنـات في ذلـك سـواء . ألا تـرى أن ا لله تعـالى سمَّـى عيسى ابن مريم - صلوات ا لله عليهما - من ذرية آدم عليه السلام ؟ [1] .

والنسلُ بمنزلة الذّريَّة . فأمـا اسـم الأولاد فيتنـاول البنـين والبنـات وأولادهـم عنـد الإمام محمد ، ويختص بأولاد الصُّلْـب عنـد أبـي حنيفـة قياسـاً ، وأمـا في الاستحسـان فيتناول الذكور والإناث ، لأن مبنى الأمان على التوسُّع [2] .

وكذلك في مذهب المالكية والشافعية والحنبلية : تتمتـع أسـرة الرسـول بالأمـان حتى يغادروا دار الإسلام ويبلغوا مأمنهم ، وأمـا مـن كـان منهـم في دار الحـرب فـلا يسري عليه الأمان إلا أن يشترطه لهم [3] ، إلا أن بعض الشافعية اشـترطوا لتمتـع أهـل الرسول بالأمان في دار الإسلام أن يكون ذلك مشروطاً لهم قبـل دخولـه دار الإسـلام

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٨١٥/٥ - ١٨١٦ بتصرف يسير .

(٢) المصدر نفسه ص (١٨١٦) .

(٣) انظر : « روضـة الطـالبين » : ٢٨٩/١٠ ، « المهـذب مـع المجمـوع » : ٢٣٤/١٨ ، « تحرير الأحكـام » ص (٢٣٦) ، « حاشية قليوبـي علـى المحلـي » : ٢٢٦/٤ ، « الكـافي » لابـن عبدالـبر : ٤٨١/١ ، « الفروع » : ٢٥٠/٦ ، « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص ٤٣٦ - ٤٣٧ .

إن كان الأمان ممنوحاً من غير الإمام أو نائبه ، أما إن كان ممنوحاً من أحدهما فلا يشترط لذلك تقدم شرط في هذا [(١)] .

وفي **القانون الدولي الحديث** ؛ لم تفطن الدول الغربية إلى أن الغدر بالرسل الذين يجرون بين الفريقين المتقاتلين بالصلح ، أو يحملون الرسائل بغية وقف القتال لمدة مؤقتة ، لنقل الجرحى والقتلى ، لم تفطن إلى أن هذا الغدر كبيرة إلا أخيراً في سنة (١٩٠٧) وسنة (١٩٤٩ م) في اتفاقية جنيف الخاصة بأسرى الحرب ، وفي اتفاقية فينا لعام (١٩٦١ م) الخاصة بالعلاقات والحصانات الدبلوماسية . والتاريخ شاهد صادق على ما كان يلقاه سفراء الرسول ﷺ من سوء معاملة وأذى من بعض الدول التي أوفدوا إليها ، كما يشهد على أن الصليبيين كانوا يقتلون رسل المسلمين . وكان صلاح الدين لا يعاملهم بالمثل استمساكاً بأوامر الدين الحنيف وبقواعد الشرف والفضيلة والمُثُل العليا . و هذا أصل ثابت في الإسلام منذ ظهر وقامت عليه الدولة الإسلامية في كل المراحل أثناء قوتها وضعفها ، وهو أصل ما تطرَّق إلى القانون الدولي الأوربي من قواعد التمثيل الدبلوماسي بل زاد المسلمون على القواعد التي كانت معروفة من قبلهم ، وسيأتي أمثلة كثيرة على هذا [(٢)] .

---

(١) انظر : « حاشية قليوبي » الموضع نفسه .

(٢) انظر : « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام » للمستشار علي عامر ، ص (٣٢٧ ـ ٣٢٨) ، « الشرع الدولي في الإسلام » د. نجيب أرمنازي ، ص (١٦٧ ـ ١٦٨) ، « مبادئ القانون الدولي العام » د. سرحان ، ص (٧٠٨ ـ ٧٠٩) « تطور الدبلوماسية عند العرب » د. الفتلاوي ، ص (٨١ ـ ٨٢) ، « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أبو الوفا ، ص (٥٩٦) وما بعدها ، « سلطات الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسية » د. فاوي الملاح ، ص (٦٨٧ ، ٦٩٠) .

الفرع الثاني

الامتيازات المالية

أولاً :

القاعدة العامة أن أموال السفراء والرسل مصونة كصيانة أموال المستأمنين ، بل يثبت ذلك لهم من باب أولى ، لأن الأمان ثبت لهم في أنفسهم بوصفهم رسلاً دون حاجة إلى عقد أمان جديد ـ كما سبق ـ وإذا ثبتت العصمة في النفس أصالة فإنها تثبت في المال تبعاً ؛ إذ النفس أصلٌ في التخلّق ، والمال يُبذل من أجل استبقاء النفس . ولذلك لا يجوز أخذ أموال السفراء ولا اغتنامها ولا الاعتداء عليها [1] .

فإذا اشتُرِط الأمان على الأموال نصّاً ، فعندئذ تتأكد صيانتها وحرمتها أيضاً بالشرط ، ولذلك قال الإمام محمد : « فإن طلب الرسُل الأمانَ لأنفسهم على أهليهم وأموالهم على أن يمكّنونا من الحصن فأمنّاهم على ذلك ، فإذا هم لا أهل لهم ولا مال ، فهم آمنون خاصةً دون مَنْ سواهم ، لأن إعطاء الأمان يكون للموجود ... وإن ادَّعوا أن جميع ما في الحصن من الأموال لهم وحلفوا على ذلك فالقول قولهم ، لأنه لا يمكن الوقوف على ذلك إلا من جهتهم » [2] .

وإذا كانت أموالهم مصونة فإن المسلم إذا أتلف للسفير شيئاً من ماله ضمنه له ، ويضمن قيمة خمره وخنزيره إذا أتلفهما ، لأنهما مال في حق الذمي يُنْتَفَعُ به ، مع

---

(١) انظر « بدائع الصنائع » : ٤٣١٦/٩ و ٤٣٢١ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٨١٥/٥ .

أنهما ليسا مالاً في حق المسلم [1] ، إلا أن يكون المتلِفُ لها إماماً لا يرى أنها تضمن ، أو أن يتلفها الإمام عقوبةً له لإظهار الخمر في بلاد المسلمين ، فلا ضمان عندئذ فيما صنع ، وهو من أحكام الاجتهاد [2] .

وكذلك ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الحربي إذا دخل دار الإسلام بأمان في رسالة ونحوها ثبت له الأمان في نفسه وماله الذي يحتاج إليه مدة أمانه ، ويكون حكمه حكم المهادَن وأهل الذمة فيما يجب له وعليه ، لأنه مثلهم في الأمان ، حتى إنه لو عاد إلى بلاده بطل الأمان في نفسه وبقي الأمان في ماله لاختصاص المبطل للأمان بالنفس ـ على الصحيح ـ . ولكن لا يجب إلا ضمان المال المتقوَّم في نظر الإسلام [3] ، فلا يضمن الخمر والخنزير لأنهما ليسا بمال متقوَّم عند الجمهور [4] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : /١٥٤١ ـ ١٥٤٣ ، « تبيين الحقائق » : ٢٣٥/٥ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٧٠/٤ ، « مجمع الضمانات » ص (١٣٠ ـ ١٣١) ، « اللباب في شرح الكتاب » : ١٩٥/٢ ـ ١٩٦ . وانظر : « الضمان في الفقه الإسلامي » للشيخ علي الخفيف ، ص (٤٨ ـ ٤٩) .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : نفسه ص (١٥٤٣ ـ ١٥٤٤) ، « فتاوى قاضي خان » بهامش « الفتاوى الهندية » : ٥٩١/٣ ، « مجمع الضمانات » ص (١٣١) .

(٣) المال المتقوَّم هو ما كان محرزاً بالفعل ومحلاً لانتفاع معتاد شرعاً حال السعة والاختيار . وغير المتقوم هو ما لم يكن مملوكاً لأحد ، أو كان مملوكاً ولكنه لا ينتفع به في حال السعة والاختيار . على خلاف بين الحنفية والجمهور . انظر : « الهداية » وشروحها : ١٨٦/٥ ، « بداية المجتهد » : ٨٢٤/٢ ، « الملكية ومدى تدخل الدولة في تقييدها » لكاتب هذا البحث ، الفقرتان رقم (١٠٠ و ١٠١) .

(٤) انظر : « روضة الطالبين » : ٢٨٠/١٠ و ٢٨٩ ـ ٢٩٠ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٢٣٤/١٨ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٣٨) ، « المغني » : ٤٢٩/١٠ ، أحكام أهل الملل » للخلال ص ٢٩٠ ـ ٢٩١ ، « الفروع » : ٢٥٠/٦ ، « الإنصاف » : ٢٠٨/٤ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٨٢/٢ . وراجع « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفاء ، ص (٣٥٣ ـ ٣٥٦) .

ونص بعض الفقهاء ـ كالشافعية ـ على أن الأمان لا يتعدى إلى ما خلّفه الكافر في دار الحرب من أهل ومال إلا إذا شرط له ذلك [1] .

ثانياً :

ويتمتع السفراء أو الرسل أيضاً بالإعفاء من العشور (الضرائب المالية) على ما معهم من الأموال والمتاع الذي يدخلون به إلى دار الإسلام دون قصد التجارة ، وإنما يقصد به الاستعمال في الأمور الشخصية ، أو يدخلون به لتبادل الهدايا مع الدولة الموفد إليها . ولذلك إذا دخل الحربيُّ دار الإسلام وقال : أنا رسول الملك بعثني إلى ملك العرب ، وهذا كتابه معي ، وما معي من الدوابِّ والمتاع فهديةٌ إليه ، فإنه يصدَّق ويُقْبل قوله إذا كان أمراً معروفاً ، ... ولا سبيل عليه ولا يُتَعَرَّض له ولا لما معه من المتاع والسلاح والرقيق والمال إلا أن يكون معه شيء له خاصة حمله للتجارة ، فإنه إذا مرَّ به على العاشر عشره . ولا يؤخذ من الرسول ولا من الذي أُعطي أماناً العُشْر إلا ما كان معهما من متاع التجارة . فأما غير ذلك من متاعهم فلا عشر فيه [2] .

ويقرر الإمام محمد قاعدة التعامل في ذلك ، فيقول : فإن كانوا لا يأخذون من تجارنا شيئاً لم نأخذ من تجارهم أيضاً شيئاً ، لأن الأخذ بطريق المجازاة . فإن شرطوا في أمان الرسل ألاّ يأخذ عاشر المسلمين منهم شيئاً : فإن كانوا يعاملون رسلنا بمثل هذا ، فينبغي للمسلمين أن يشترطوا لهم هذا ويوفّوا به ، لأن هذا شرط موافق لحكم الشرع فيجب الوفاء به . وإن كانوا يشترطون لرسلنا مثل هذا ثمَّ لا يَفُون به فينبغي لنا ألاّ

---

(١) « تحرير الأحكام » ص (٢٣٦) ، « روضة الطالبين » : ٢٨٩/١٠ ، « نهاية المحتاج » : ٨١/٨ ــ ٨٢ ، « مغني المحتاج » : ٢٣٨/٤ ، « شرح المحلي على المنهاج » مع حاشيتي قليوبي وعميرة : ٢٢٦/٤ .

(٢) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٣ ـ ٢٠٤) .

نقبل هذا الشرط لرسلهم ، فإن قبلناه فينبغي لنا أن نفي لهم بذلك ، لأنه لا رخصة في غدر الأمان ، وما يفعلونه برسلنا بعد الشرط غدرٌ منهم ، وبغدرهم لا يباح لنا أن نغدر بهم (١) . ويعفى كذلك من الجزية إن مكث سنة في دار الإسلام ما لم يشترط ذلك عليه (٢) .

وذهب جمهور الفقهاء أيضاً إلى إعفاء المستأمن من أي التزامات مالية أو ضرائب مقابل الأمان ودخوله دار الإسلام لأداء رسالة أو تجارة يحتاجها المسلمون ، لأن في ذلك مصلحة للمسلمين ، وفيه معاملة بالمثل .

وفي إحدى الروايتين عن الإمام أحمد : أنه يؤخذ منهم العُشْر مطلقاً ، سواء أخذوه منا إذا دخلنا إليهم أو لم يأخذوه . وهو قول الإمام مالك (٣) .

هذا ، وقد قال الأوزاعي والشافعي وبعض الحنابلة : لا يجوز أن يقيم المستأمن والرسول المشرك سنة في دار الإسلام بغير جزية ، لقول الله تعالى : ﴿ **حَتَّىٰ يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** ﴾ (٤) .

ونصَّ أكثر علماء الحنابلة على أن السفير أو الرسول يقيم في دار الإسلام مدة الأمان والهدنة دون جزية . قال أبو بكر الأثرم : وهذا ظاهر كلام الإمام أحمد ، لأنه

---

(١) « السِّير الكبير » : ٥/١٧٩٠ ـ ١٧٩١ ، وانظر أيضاً : « الحجة على أهل المدينة » للإمام محمد : ١/٥٥٠ وما بعدها .

(٢) « رد المحتار » مع « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٦٩ ، « فتح القدير » : ٤/٣٥١ ، « تبيين الحقائق » : ٣/٢٦٨ ، « البحر الرائق » : ٥/١٠٩ .

(٣) انظر : « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٨/٢١٩ ـ ٢٢٠ ، « مغني المحتاج » : ٤/٢٤٧ ، « المغني » : ١٠/٥٨٨ ـ ٥٨٩ ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٧٢) وما بعدها ، « أحكام أهل الذمة » : ١/١٦٩ ، « الإفصاح » : ٢/٢٩٧ ، « المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد » : ١/٣٥١ .

(٤) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

قيل له : قال الأوزاعي : لا يترك المشرك في دار الإسلام إلا أن يسلم أو يؤدي الجزية ، فقال أحمد : إذا أمَّنته فهو على ما أمَّنته . وظاهر هذا أنه خالف قول الأوزاعي . وشرط بعضهم أن لا تزيد مدة إقامته على عشر سنين .

ووجه القول الأول في إعفائه مطلقاً عن شرط المدة : أن هذا كافر أبيح له الإقامة في دار الإسلام من غير التزام جزية ، فلم تلزمه ، كالنساء والصبيان ، ولأن الرسول لو كان ممن لا يجوز أخذ الجزية منه يستوي في حقه السَّنَة فما دونها في أن الجزية لا تؤخذ منه في المدتين ، فإذا جازت له الإقامة في إحداهما جازت في الأخرى قياساً لها عليها . وقوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ ﴾ أي : يلتزمونها ، ولم يُرِدْ حقيقة الإعطاء ، وهذا مخصوص منها بالاتفاق ، فإنه يجوز له الإقامة من غير التزامٍ لها ، ولأن الآية تخصصت بما دون الحول ، فنقيس على المحلِّ المخصوص [1] .

وفي **القانون الدولي الحديث** لم تستقر الحصانة المالية أو الامتيازات السابقة إلا بعد اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية ، ووضعت على ذلك بعض القيود والاستثناءات ، وكانت الدول فيما سبق تجري على إعطاء المبعوثين إعفاءات مالية من مختلف الضرائب والرسوم التي تفرضها الدولة على مواطنيها أو على من يقيمون فيها ، وذلك على سبيل المجاملة وعلى أساس المعاملة بالمثل [2] .

---

(١) انظر : « المهذب » : ٢٢٠/١٨ ، « المغني » : ٤٢٨/١٠ ـــ ٤٢٩ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٧/٤ ، « المقنع » : ٥١٨/١ ، « الفروع » : ٢٤٩/٦ ومعه « تصحيح الفروع » ، « الشرح الكبير » : ٥٥٤/١٠ ، « الإنصاف » : ٢٠٦/٤ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٨٠/٢ ، « المحرر في الفقه » : ١٨١/٢ ، « كشاف القناع » : ١٠٠/٣ .

(٢) انظر : « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٢٧١ - ٢٧٤) ، « القانون الدولي العام » د. محمد حافظ غانم ، ص (١٩١ - ١٩٢) ، « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٦٢٥) .

ثالثاً :

وأساس منح السفراء والرسل هذه الامتيازات المالية بالإعفاء من الرسوم والضرائب إنما يقوم على قاعدة المجازاة (أو المعاملة بالمثل) التي أشار إليها الإمام محمد بقوله : « فإن شرطوا في أمان الرُّسل ألا يأخذ عاشر المسلمين منهم شيئاً ، فإن كانوا يعاملون رسلنا بمثل هذا فينبغي للمسلمين أن يشترطوا لهم هذا ويوفّوا به ... »[1] .

وقال في بيان ذلك : إنما ينبغي للعاشر أن ينظر إلى ما يأخذه أهل الحرب من تجار المسلمين ، فإن كانوا يأخذون الخُمْس أخذ منهم مثله ، وإن كانوا يأخذون العُشْرَ أخذ منهم العُشْر ، وإن كانوا يأخذون أقلَّ من العُشْر أخذ منهم ما يأخذون من تجار المسلمين ، وإن كانوا لا يأخذون منا شيئاً فنحن كذلك لا نأخذ منهم شيئاً .

وإن كانوا يأخذون من تجار المسلمين ، من المرأة والمكاتَب وغيرهم ، أخذ منهم ، وإن كانوا لا يأخذون من أحد منهم شيئاً فلا يؤخذ منهم .

وإن كانوا لا يأخذون من قليل المال من تجار المسلمين فكذلك لا يؤخذ منهم من القليل ، وإن كانوا يأخذون من قليل المال وكثيره أخذت كما يأخذون .

وإن كنا لا ندري كم يأخذون من تجار المسلمين ، أو كنا لا ندري هل يأخذون منهم أم لا ، فإننا نأخذ منهم العُشْرَ .

ودليل هذا : أن عمر بن الخطاب ﷺ سأل : كم يأخذ أهل الحرب من تجار المسلمين ؟ فقالوا : العُشْر ، فقال عمر : خذوا من تجارهم العُشْر .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٥/١٧٩٠ .

وروي عنه أيضاً أنه قال لعُشّاره : خذوا منهم ما يأخذون منّا ، فإن أعياكم ذلك فخذوا منهم العُشْرَ [1] .

وأشار بعض الفقهاء إلى أساس آخر هو المصلحة ؛ فذهب إلى أنه يخفف عن الحربيين فيما يؤخذ منهم ، أو يُعْفون إعفاء تاماً إذا رأى الإمام المصلحة في ذلك ، تشجيعاً لدخولهم بتجارة تشتدُّ حاجة المسلمين إليها [2] .

وفي العصر الحديث : تكاد الأحكام التي انتهى إليها وفاق فيينا تكون تقنيناً لما ذهب إليه الفقه الإسلامي منذ خمسة عشر قرناً في تأسيس الامتيازات المالية والإعفاءات على مبدأ المعاملة بالمثل كما أشرنا [3] .

رابعاً :

أما الأموال الخاصة بالرسول الحربي التي يدخل بها إلى دار الإسلام للتجارة : فإنها لا تتمتع بالإعفاء من الضرائب أو العشور إذا كانت تبلغ مائتي درهم ، ما لم يكن ذلك معاملة بالمثل . ولذلك قال الإمام محمد : الحربيُّ يمرُّ بأقل من مائتي درهم ، لا يؤخذ منه شيء ، فإن كانوا يأخذون من تجار المسلمين من أقل من مائتي درهم فيؤخذ منهم كما يأخذون [4] .

---

(١) انظر : « الأصل » للإمام محمد ، ص (١٨٢ ـ ١٨٣) ، « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧٩٠/٥ ـ ١٧٩١ ، ٢١٣٤ ـ ٢١٣٦ ، « الخراج » ص (١٤٣ ـ ١٤٦) .

(٢) انظر : « المهذب » للشيرازي ـ المرجع السابق ، « المغني » لابن قدامة : ٥٨٨/١٠ ، « أحكام أهل الذمة » : ١٦٧/١ ـ ١٦٨ ، « المنح الشافيات » : ٣٥٢/١ ، « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٣٦١) ، « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » ص (٣٤٠ ـ ٣٤١) .

(٣) انظر : « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ، ص (٦٢٥) .

(٤) انظر : « الأصل » ، ص (١٨٣) ، « شرح السِّير الكبير » : ٢١٣٦/٥ .

وهو أيضاً ما ذهب إليه أبو يوسف حيث قال عن الحربي يدخل رسولاً إلى بلاد المسلمين ومعه مال وسلاح ورقيق هدية لملك المسلمين : لا يتعرض له ولا لما معه من المتاع والرقيق والسلاح والمال إلا أن يكون معه شيء له خاصة حمله للتجارة ، فإذا مرَّ به على العاشر عشره .

ثمَّ قال : ولا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم ، ولا من الذي قد أعطي أماناً عُشْرٌ إلا ما كان معهما من متاع التجارة [1] .

وتجدر الإشارة هنا إلى ما تقدم آنفاً من أن الإمام محمداً يرى أن الحربيين إذا شرطوا في أمان الرسل ألاّ يأخذ عاشر المسلمين منهم شيئاً ، فإن كانوا يعاملون رسلنا بمثل هذا فينبغي للمسلمين أن يشترطوا ذلك لهم وأن يوفّوا به ، لأن هذا شرط موافق لحكم الشرع فيجب الوفاء به [2] .

وكذلك قال الحنابلة : إن جاء الحربي منتقلاً إلينا بأهله وماله لم نأخذ منه شيئاً إلا من تجارة معه . نصَّ على ذلك أحمد [3] .

وفي الوقت الحاضر تتجه الدول إلى منع المبعوث الدبلوماسي من مزاولة مهنة التجارة ، لأنها تتنافى وطبيعة العمل الذي يقوم به ، فإذا قام بممارسة نشاط

---

(١) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٤ ـ ٢٠٥) .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧٩٠/٥ ـ ١٧٩١ . وقارن بـ « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٣٦٤) تعليق (١) حيث يذهب إلى أنه يصعب قبول هذا الرأي لما فيه من خروج بوظيفة المبعوث عن الحدود المعروفة المستقرة ، إذ ليس من وظائفهم التجارة ، ولا يجوز أن نقنن مبدأ المعاملة بالمثل بهذا الخصوص .

(٣) انظر : « أحكام أهل الذمة » لابن القيم : ١٦٨/١ ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٦٢ ـ ٦٤) .

تجاري أو مهني بغرض الكسب الشخصي ، فمـن الطبيعـي ألاّ يتمتـع بالإعفـاءات السابق ذكرها [1] .

خامساً :

ومما يتصل بالجوانب المالية كذلك : أن رسول الحربيين إلى دار الإسلام عندما يريد الرجوع إلى دار الحرب فإنه **لا يترك يخرج منها ومعـه كُرَاع أو سـلاح** أو رقيـق قـد اشتراهم في دار الإسلام ، ولا بما يصنع منه السلاح ولا بشيء مما يكون قوة لهم علـى المسلمين إلا أن يكون ذلك مما أدخله معه بعينه فيجوز أن يخرج بـه ، ومـا عـدا ذلـك فإنه يجبر على بيعه في دار الإسلام ويرد إليه الثمن .

فإن كان دخل ومعه سلاح فاستبدل به سلاحاً أقلَّ منه أو أشرَّ فذلك جائز ، ولا بأس بـأن يترك يخرج بذلك . وإن كان أبدله بخيرٍ منه رُدَّ عليه سلاحه ورُدَّ ذلك على صاحبه الذي أبدله.

وأما إذا أراد أن يخرج معه بمتاع غير الكـراع والسـلاح أو مـا أشبه ذلـك ، كـأن يكون معه ثياب ومتاع وما أشبهه فإنه لا يمنع من ذلك [2] .

وقد أجمع الفقهاء على أن حربياً لو دخل دار الإسلام بأمان فاشترى بهائم أو ثيابـاً أنّ له الخروج بها معه إلى دار الحرب ، وليس للإمام منعه من ذلك [3] .

---

(١) انظر : « تطور الدبلوماسية عند العرب » د. سهيل الفتـلاوي ، ص (٧٥) ، « القـانون الدبلوماسـي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفـا ، ص (٣٦١ ــ ٣٦٢) ، « المدخـل إلى القـانون الـدولي » د. محمـد عزيـز شكري ، ص (٣٣٢) ، « القانون الدولي » د. حسني جابر ، ص (١٧٢) .

(٢) انظر : « الأصل » للإمام محمـد ، « كتـاب السِّير » ص (١٧٦ ــ ١٧٨) ، « السِّير الكبـير » مـع شـرح السَّرْخَسِيّ : ١٢٤٢/٤ - ١٢٤٣ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٤) ، « المبسـوط » : ٩١/١٠ ــ ٩٢ ، « فتح القدير » : ٣٥٢/٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ص (٥١) .

(٣) « اختلاف الفقهاء » ص (٥٠) .

ثمَّ اختلفوا في غير ذلك ؛ فقال الأوزاعي : إن دخل إلينا بالسلاح والكراع فإنه يرجع به إذا كان قد أُومن على ذلك ، ولا يخرج به إن كان اشتراه من دار الإسلام . **وقال الشافعي وأبو ثور** : لا يمنع من حمل الثياب والرقيق ، فأما الكراع والسلاح فلم يرخّص أحد في بيعهما له [1] .

وقال الإمام مالك : كل ما هو قوة على أهل الإسلام ، مما يتقوَّوْن به في حروبهم من كراع أو سلاح ، أو شيء مما يُعْلم أنه قوة في الحرب فإنهم لا يباعون ذلك [2] .

ومثل هذه الحدود يجب أن تراعيها الدول الآن ، وبخاصة بعد سوء استخدام المبعوثين للامتيازات المالية على الخصوص ، وقيامهم بالتجارة في أحايين كثيرة سراً [3] ؛ فقد يستغلون الميزة الخاصة بالإعفاء من الرسوم الجمركية في تهريب مواد قد تكشف أسرار الدولة الحربية ، مما يضرُّ بأمنها القومي [4] .

سادساً :

ولا ينبغي أن يبايع الرسول ولا الداخل معه بأمان بشيء من الخمر والخنزير ولا الربا وما أشبه ذلك ، لأن حكمه حكم الإسلام وأهله إذ أن المستأمنين في دار الإسلام بمنزلة الذميين في المعاملات ، ولا يحلّ أن يبايع في دار الإسلام ما حرَّم الله

---

(١) انظر : « اختلاف الفقهاء » ص (٥٠ و ٥١) ، وانظر : « السيل الجرار » للشوكاني : ٥٦١/٤ .

(٢) « المدونة » للإمام مالك : ٢٧٠/٤ .

(٣) « قواعد العلاقات الدولية » ص (٢٩٢) .

(٤) انظر : « السفارات الإسلامية إلى أوربا » د. إبراهيم العدوي ، ص (٥٠) ، « سلطات الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسية » د. فاوي الملاح ، ص (٧٢٢ - ٧٢٣) .

تعالى ، لأن دار الإسلام محل إجراء الأحكام الشرعية ، فلا يحل لمسلم أن يعقد مع المستأمن من العقود إلا ما يحل من العقود مع المسلمين [1] .

وهذا الحكم مسألة إجماعية ، فقد قال الطبري : وأجمع العلماء ، لا خلاف بينهم : أن حراماً على مسلمٍ أن يبايع مستأمناً بيعاً فاسداً ، وأنه يبطل ويفسخ من مبايعة المستأمن المسلم في دار الإسلام ما يفسخ من مبايعات المسلمين الفاسدة [2] .

سابعاً :

ولعله مما يتصل بالامتيازات المالية للسفراء والرسل ـ وإن لم يكن منها ـ ما جرت به السنة من **إكرام الوفود والرسل بالهدايا وقبول هداياهم أيضاً** . وقد تناول الإمام محمد بن الحسن هذا الجانب فقال :

لو أن أمير العسكر بعث رسولاً إلى ملكهم ـ ملك المشركين ـ في حاجة ، فأجازه الملك بجائزة ، وأخرجها الرسول إلى العسكر ، أو إلى دار الإسلام ، فذلك سالمٌ له خاصة ، لأن هذه الجائزة للرسول ما كانت لرغبة أو لرهبة ، بل للإنسانية والمروءة . ألا ترى أن رسول الله ﷺ كان يجيز الوفود والرسل الذين يأتونه [3] ، وأوصى أن يُفْعل ذلك بعده [4] . ولا يظن أحدٌ أن ذلك كله كان لرغبة أو رهبة .

---

(1) « شرح السِّير الكبير » : ٣٠٦/١ ، « الخراج » ، ص (٢٠٤) ، « المبسوط » : ٨٤/١٠ ، « الهداية » وشروحها : ٤٨٨/٨ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٦٩/٤ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٣٦/٢ ، وراجع فيما سبق ص (٦١٤) .

(2) « اختلاف الفقهاء » ص (٥٧) ، وانظر : « المقدمات الممهدات » : ١٥٩/٢ ، « الأم » : ١٨٣/٤ ، « المحلى » : ٣٠٩/٧ ، « الأشباه والنظائر » للسيوطي ص (٢٥٤) ، « أحكام أهل الذمة » : ٦٥/١ .

(3) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٢٤٣/٤ ـ ١٢٤٤ .

(4) جعل النبي ﷺ إكرام الوفد بالهدية حقاً له على الدولة التي تستقبله ، وهذا أمر لم تصل إليه العلاقات =

وكذلك إن كان الرسول أهدى إلى ملكهم بهدية فعوّضه بأضعاف ذلك أو باعهم متاعه بأضعاف قيمته ، فذلك كلُّه سالمٌ له ، بمنزلة من دخل دار الحرب بأمان وعامَلَهم فأخذ مالاً بطيب أنفسهم [1] .

وقال أيضاً : وإذا بعث ملك العدو إلى أمير الجند ـ وهذا ينطبق على الرسول ـ بهدية فلا بأس بأن يَقْبلها ويصير فيئاً للمسلمين . لأن النبي صلى الله عليه وسلّم كان يقبل هدية المشركين في الابتداء على ما روي أنه أهدى إلى أبي سفيان تمر عجوة واستهداه أَدَمَاً [2] . ثمَّ لما ظهر منهم مجاوزة الحدِّ في طلب العوض أبى قبول الهدية منهم بعد ذلك ، وقال : « **إنا لا نقبل زَبْدَ المشركين** » [3] . فبهذا تبين أن

=

المعاصرة والقانون الحديث الذي يعتبر ذلك من قبيل المعاملات غير الملزمة ، فقد أتى رسول هرقل إلى النبي ﷺ وهو في « تبوك » بكتاب هرقل ، فناوله رجلاً فقرأه فلما أن فرغ من قراءة كتابه قال : إن لك حقّاً ، إنك رسول ، ولو وجدنا عندنا جائزة جوّزناك بها ، إنّا سَفْر ، فقام رجل فقال : أنا أجوزه ، ففتح رحله فأتى بحلّة فوضعها في حجري . فقلت : من صاحب هذه الجائزة ؟ فقالوا : عثمان . فقال رسول الله ﷺ : من يُنْزِل هذا (يضيفه) ؟ فقال رجل من الأنصار : أنا . فذهب بي الأنصاري ، فكنت معه .

أخرجه الإمام أحمد : ٤٤١/٣ ـ ٤٤٢ ، وأبو عُبَيْد ص (٢٨٨) وابن زنجويه : ١٢٣/١ ـ ١٢٤ ، وقال ابن كثير في « البداية والنهاية » : ١٥/٥ ـ ١٦ : « إسناده لا بأس به » .

وانظر أمثلة أخرى لإجازة النبي ﷺ الوفود بالهدايا في « شرح السِّير الكبير » : ٤٨٥/٢ .

(١) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ أوصى بثلاثة ، قال : « **أخرجوا المشركين من جزيرة العرب ، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم** » . قال ابن عباس : وسكت عن الثالثة أو قالها فأُنسيتُها .

أخرجه البخاري في الجهاد : ١٧٠/٦ ، وفي الجزية والموادعة : ٢٧٠/٦ ـ ٢٧١ ، ومسلم في الوصية : ١٢٥٧/٣ ـ ١٢٥٨ .

(٢) أخرجه أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٢٩٠) . وانظر : « شرح السِّير الكبير » : ٩٧/١ ، « المبسوط » : ٩٢/١٠ ، « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ص (٧٦)، « التراتيب الإدارية » للكتاني : ١٩٨/١.

(٣) أخرجه الإمام أحمد بهذا اللفظ : ١٦٢/٤ عن عياض المجاشعي ، والطيالسي أيضاً برقم (١٠٨٣) ،
=

للأمير رأياً في قبول ذلـك ، ولأن في القبـول معنـى التـأليف ، وفي الـردّ إظهـار معنـى الغلظة والعداوة .

وإذا طمع في إسلامهم فهو مندوب إلى أن يؤلّفهم فيقبل الهدية ، ويُهْـدِي إليهـم ، عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام : « **تَهَادَوا تَحَابُّوا** » [1] .

=

والطّحاوي في « مشكل الآثـار » : ٣٩٩/٦ ، وأبـو عُبَيْـد في « الأمـوال » ، ص (٢٨٩) ، والبيهقـي : ٢١٦/٩ ، والطبري في « تهذيب الآثار » : ١٦٧/١ بهذا اللفـظ ، وأخرجـه أبـو داود في الإمـارة ، بـاب الإمام يقبل هدايا المشركين : ٢٥٨/٤ ، والترمذي في السِّير ، بـاب مـا جـاء في قبـول هدايـا المشـركين : ١٩٩/٥ بلفظ « **إني نهيت عن زَبْد المشركين** » . قال الترمذي : « هـذا حديـث حسـن صحيـح ، وابـن الجارود ، ص (٣٧٤) ، وعزاه ابـن حجـر في « المطـالب العاليـة » : ٢٢٤/٢ للحـارث بـن أبـي أسـامة أيضاً . ومعنى قوله : **إني نهيت عن زَبْد المشركين** ، يعني هداياهم . وقد روي عن النبي ﷺ أنه كان يقبل من المشركين هداياهم . وذُكِر في هذا الحديث الكراهية ، واحتمل أن يكون هذا بعدما كان يقبل منهم ثمَّ نهى عن هداياهم » .

وعلل الطّحاوي ذلك بتباين الفريقين من الكفار والمشركين واختلاف حالهما في الكفر فقبل مـن أهـل الكتـاب وردَّ هدية أهل الشـرك . وبمثلـه قـال الخطـابي في « معـالم السـنن » : ٢٥٨/٤ . وراجـع : « تحفـة الأحـوذي » : ١٩٧/٥ ـ ٢٠٠ ، « تفسير القرطبي » : ١٩٩/١٣ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٤٦٠/٣ .

وقال أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٢٩٠) : كان قبول الهدية في الهدنة التي بين رسـول الله ﷺ وأهـل مكة وكذلك قبوله هدية المقوقس وصاحب الإسكندرية ، وذلك قبل فتح مكة ، وأما مع المحاربة فلا تقبـل الهدية منهم .

(١) حديث حسن روي عن عـدد مـن الصحابـة مـن طـرق ، أخرجـه البخـاري في « الأدب المفـرد » ص (١٧٤) ، والنسـائي في « الكنـى » ، والطـبراني في « الأوسـط » : ١١٩/٨ ، وأبـو يعلـى في « المسند » : ٤٢٤/٥، والبيهقي في « السنن » : ١٦٩/٦ ، وفي « شـعب الإيمـان » : ٤٧٩/٦ ، والحـاكم في « علوم الحديث » ص (٨٠) ، وأبو الشيخ في « الأمثال في الحديث النبـوي » ص (٧٧) ، وأخرجـه الإمام مالك مرسلاً : ٩٠٨/٢ . قال ابن عبدالبر : هذا يتصل من وجوه شتى ، حِسَانٌ كلُّها .

وانظر : « نصب الراية » ١٢٠/٤ ـ ١٢١ ، « تلخيـص الحبـير » : ٦٩/٣ ـ ٧٠ ، « مجمـع الزوائـد » : ١٤٦/٤ ، « فيض القدير » للمناوي : ٢٧١/٣ ، « إرواء الغليل » للألباني : ٤٤/٦ ـ ٤٧ .

وإذا لم يطمع في إسلامهم فله أن يُظْهر معنى الغلظة والشـدَّة عليهـم بـردِّ الهديـة . فإن قَبِلها كان ذلك فيئاً للمسلمين ، لأنه ما أهـدى إليـه بعينـه أو لنفسـه بـل لِمَنَعَتِـه ، ومَنَعَتُه إنما تكون بالمسلمين ، فكان هذا بمنزلـة المـال المصـاب بقـوة المسـلمين . وهـذا بخلاف ما كان لرسول الله ﷺ من الهدية ، فإن قوَّته ومَنَعَتَه لم تكن بالمسلمين ، على مـا قال الله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾ (١) . فلهذا كانت الهدية له خاصة .

ثمَّ الذي حَمَل المشرك على الإهداء إليـه : خوفُـه منـه ، وطَلَـبُ الرفـق بـه وبـأهل مملكته ، وتمكُّنه من ذلك بعسكره ، فكانت الهدية بينه وبين أهل العسكر (٢) .

وفي الأمر بإجازة الوفود والرسل بالهدايا كما أمر النبي ﷺ عناية بهم وإكـرام يتفـق مع مكانتهم ويحقق مصلحةً ، لذلك قال العلمـاء : هـذا أمرٌ منـه ﷺ بإجـازة الوفـود وضيافتهم وإكرامهم تطييباً لنفوسهم ، وترغيباً لغيرهم مـن المؤلفـة قلوبهـم ونحوهـم ، وإعانة على سفرهم . قال القاضي عياض : قال العلماء سواء كان الوفـد مسـلمين أو كفاراً ، لأن الكافر إنما يَفِد غالباً فيما يتعلق بمصالحنا ومصالحهم (٣) .

وقد أجمل الوزير ابن هبيرة مذاهب العلماء في ذلك فقال : هدايا أمراء الجيوش ، هل يختصون بها أو تكون كهيئة مال الفيء ؟

قال مالك : تكـون غنيمـة فيهـا الخمـس . وهكـذا إن أهـدى إلى أمـير مـن أمـراء المسلمين ، لأن ذلك على وجه الخوف ، فإن أهدى العدو إلى رجل من المسلمين ليس بأمير ، فلا بأس بأخذها ، وتكون له دون أهل العسكر (وهو قول الأوزاعي ، ورواه محمد بن الحسن عن أبي حنيفة) .

---

(١) سورة المائدة ، الآية (٦٧) .

(٢) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤/١٢٣٧ ـ ١٢٤٠ .

وقال أبو يوسف : ما أهدى ملك الروم إلى أمير الجيش في دار الحرب فهو له خاصة ، وكذلك ما يعطي الرسولَ ، ولم يذكر عن أبي حنيفة خلافاً .

وقال الشافعي : إذا أهدى أحد إلى الوالي هدية ، فإن كانت لشيءٍ نال منه حقاً أو باطلاً فحرامٌ على الوالي أخذها ، لأنه يحرم عليه أن يأخذ على خلاص الحق جعلاً وقد ألزمه الله ذلك ، فحرام عليه أن يأخذ بالباطل ، والجُعْل على الباطل حرام . فإن أهدى إليه من غير هذين المعنيين أحدٌ من ولاته تفضلاً وشكراً فلا يَقْبل ، وإن قبلها كانت منه في الصدقات ، لا يسعه عندي غيره ، إلا أن يكافئه عليه بقدر ما يسعه . وإن كانت من رجل لا سلطان له وليس بالبلد الذي به سلطانه شكراً على إحسان كان منه فأحب أن يقبلها ويجعلها لأهل الولاية ، أو يدعها ولا يأخذ على الخير مكافأة ، فإن أخذها وتموّلها لم تحرم عليه .

وعن أحمد روايتان : إحداهما لا يختص بها من أُهديت إليه ، بل هي غنيمة فيها الخمس ، والأخرى يختص بها الإمام [1] .

وقال ابن حزم : وما وهب أهل الحرب للمسلم الرسول ، أو التاجر عندهم ، فهو حلال ، وهبة صحيحة ، ما لم يكن مال مسلم أو ذمي [2] .

=

(٣) انظر : « شرح النووي على صحيح مسلم » : ٩٤/١١ ، « إكمال إكمال المعلم » للأُبِّي : ٣٥٦/٤ .

(١) « الإفصاح عن معاني الصحاح » لابن هبيرة : ٢٨٨/٢ ـ ٢٨٩ ، وانظر : « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٩٨/٣ ـ ٤٩٩ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » لأبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن الدمشقي العثماني ، ص (٣٩٤) ، « الأم » : ٥٨/٢ ـ ٥٩ ، « الميزان الكبرى » للشعراني : ١٨٣/٢ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (٢٠٩ ـ ٢١١) ، « البيان والتحصيل » لابن رشد : ٥٩٣/٢ ـ ٥٩٥ ، « الخرشي على مختصر خليل » : ١٢٠/٣ ـ ١٢١ ، « جواهر العقود » للأسيوطي : ٤٨٦/١ ـ ٤٨٧ ، أقضية رسول الله ﷺ » لابن الطلاع ، ص (٢٧١ ـ ٢٧٨) .

(٢) انظر : « المحلى » لابن حزم : ٣٠٩/٧ .

الفرع الثالث

مدى خضوع الرسل للقضاء الإسلامي

يميز الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بين ما إذا كانت دعوى المعاملات المالية وغيرها كالدعاوى الجنائية تتعلق بواقعة وقعت في دار الحرب وما إذا كانت تتعلق بواقعة في دار الإسلام .

أولاً :

فإن كان موضوع الدعوى من المعاملات المالية والجنايات قد جرت في دار الحرب ثمَّ ترافع أصحابها إلى القاضي المسلم في دار الإسلام ، فإنه لا ينظر فيها ، ولا يسمع الدعوى ، ولا يقضي بينهم ، لأن القضاء فيها يستدعي الولاية ، ولا ولاية عليهم وهم في دار الحرب حيث لا تجري عليهم أحكام الإسلام .

وأما ما كان من تلك المعاملات المالية في دار الإسلام ، فإن المستأمن إذا دخل لسفارة أو غيرها ، فإنه يخضع فيها للقضاء ، ويحكم عليه القاضي المسلم إذا ترافع إليه في ذلك .

وأما القضايا الجنائية التي وقعت في دار الإسلام ، فإن السفير يخضع فيها لأحكام القضاء الإسلامي ، ويستوفى منه ما كان متعلقاً بحقوق العباد ، ويُدْرأ عنه الحدُّ إذا كان من حقوق الله تعالى . ولا يعني هذا أن يفلت من العقوبة ، بل إنه يوجع عقوبة إن دُرِئ عنه الحد أو سقط عنه ، ويضمن الدية في القتل العمد في ماله ، وتكون الدية على العاقلة في القتل الخطأ .

والأحكام في هذه المسألة تقدمت تفصيلاً في العلاقة بالمستأمنين ، وهي تنصبُّ عليهم أساساً ، ومن باب أولى تنطبق على السفير أو الرسول ، لأن شأنه أعظم ،

ولذلك لم يوقع عليه الإمام محمد وشيخه أبو حنيفة عقوبةَ القتل ـ كما تقدم ـ لأن الرسل لا تُقْتَل .

وحسبنا هنا الإشارة ـ مع هذا الذي تقدم ـ **إلى أن هناك ثلاثة مذاهب في خضوع السفير للقضاء الإسلامي والحكم عليه** :

(أولها) : أن تقام عليه الحدود كلها إذا رفعت إلى القاضي المسلم عدا حد الشرب . وهو مذهب الأوزاعي وأبي يوسف في قوله الثاني .

(والثاني) : لا تقام عليه الحدود ، إلا حدّ القذف ، وإن كان يضمن السرقة ويعاقب بما دون الحدّ . وهو مذهب أبي حنيفة . والقول الأول لأبي يوسف .

(والثالث) : مذهب الإمام محمد بن الحسن والشافعي في التفريق بين ما كان حقاً لله فلا يقام عليه ، وبين ما كان حقاً للعبد فيؤاخذ به . وأنه أيضاً لا توقع عليه عقوبة القتل [1] .

وفي هذا الصدد ذهب بعض الفقهاء والكاتبين المعاصرين إلى أن السفراء يتمتعون بالحصانة ولا يخضعون لقضاء الدولة التي تستقبلهم ، بينما ذهب آخرون إلى أنهم لا يتمتعون بهذه الميزة فهم يخضعون لقضاء الدولة التي تستقبلهم ، وتوقّع عليهم العقوبة المقررة شرعاً ، وقد يفرق بعضهم بين عقوبات الحدود وعقوبات التعزير فيعفيهم من هذه الأخيرة ، وإن كان هذا لا يعني أنه لا يتخذ أي إجراء ضد المبعوث الذي يرتكب الجريمة ، فإن على سلطات الدولة الإسلامية أن تتخذ من الأمور ما يكفل إرجاع الحق إلى نصابه [2] .

---

(١) انظر بالتفصيل فيما سبق ، ص (٦١٤ ـ ٦٢٣) والمراجع المشار إليها فيها .

(٢) انظر : بالتفصيل : « التشريع الجنائي الإسلامي » عبدالقادر عودة : ١/٢٨٠ ـ ٢٨٧ و ٣٢٤ ـ ٣٢٥ ، =

ثانياً :

ومما يتصل بخضوع الرسل للقضاء الإسلامي : أداء الشهادة (1) . فإذا كان رسول بلاد الكفار أو سفيرهم في دار الإسلام فهل تقبل شهادته إذا أدلى بها أم لا ؟

عرض الإمام محمد لهذا في « باب أمان الرسول » من كتابه « السِّير الكبير » فقال : « ولو جاء رسول أميرهم بكتابٍ مختوم إلى أمير العسكر : إني قد ناقضتُك العهد . فليس ينبغي للمسلمين أن يعجلوا حتى يعلموا حقيقة ذلك . وإن كان الذي جاء بالكتاب رجلان من أهل الحرب فشهدا أن هذا الكتاب كتاب الملك وخاتمه ، جازت شهادتهما على أهل الحرب ، لأن الرسولَين عندنا في أمان ، والقوم كذلك قبل أن يتمَّ النبذ ، وشهادة أهل الحرب على أمثالهم من أهل دارهم حجة تامة . وبعد تمام النَّبذ

=

« الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي » الجزء الأول « الجريمة » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (٣١١) وما بعدها ، « العلاقات الدولية في الإسلام » له أيضاً ، ص (٧٢ - ٧٣) ، « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » د. وهبة الزحيلي ، ص (٣٣٨ - ٣٤٠) ، وله أيضاً : « العلاقات الدولية في الإسلام » ، ص (١٥٥) ، « القانون والعلاقات الدولية » د. محمصاني ، ص (١٣٢ - ١٣٣) ، « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٦١٥ - ٦١٧) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٢٨٧ - ٢٨٨) ، « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٤٠٥ - ٤١٤) .

(1) الشهادة : الشين والهاء والدال ، أصل يدل على حضور وعلم وإعلام ، لا يخرج شيء من فروعه عن هذا . ومن ذلك : الشهادة ، يقال : شهد يشهد شهادة ، والمشهد : محضر الناس . والشاهد في اللغة عبارة عن الحاضر . والشهادة عند الحنفية : إخبارُ صدقٍ لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القاضي . وعرفها المالكية بأنها : قولٌ يوجب على الحاكم عند سماعه الحكم بمقتضاه . وعرفها الشافعية بأنها : إخبار عن شيء بلفظ خاص . وقال الحنابلة : الإخبار بما عَلِمه بلفظ خاص . وهذه التعريفات تؤدي معنى واحداً وإن اختلفت في بعض الجوانب . انظر بالتفصيل : « المبسوط » : ١٦/١١١ - ١١٢ ، « فتح القدير » : ٦/٢ ، « شرح حدود ابن عرفة » : ٢/٥٨٢ ، « حاشية قليوبي وعميرة » : ٤/٣١٨ ، « كشاف القناع » : ٦/٣٩٩ ، « معجم مقاييس اللغة » : ٣/٢٢١ ، « التعريفات » ص (١٠٩) ، « وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية » د. محمد مصطفى الزحيلي ، ص (١٠٠ - ١٠٦) .

بشهادتهم لا بأس بقتلهم واسترقاقهم ، إلا أن يكون اللذان شهدا بالكتاب ممن لا تجوز شهادتهما منهم ، أو من أهل الذمة أو المسلمين ، فحينئذ لا يحل للمسلمين أن يعجلوا بقتالهم ، لأن شهادة هؤلاء ليست بحجة في الأحكام » (١) .

وعلى ذلك : فإن الرسول غير مكلّف بأداء الشهادة أصلاً ، إلا إذا كانت هذه الشهادة متعلقة بالأمان الذي مُنِح له ، حيث جاء في « السِّير الكبير » : لابدَّ من شهادة رجلين إذا شهدا على أمان غيرهما إلا في حق الرسول خاصة إذا علم المسلمون أنه قد أخبرهم بالأمان ، لأن المسلمين ائتمنوه على الرسالة ، فإذا ظهر منه خيانة فذلك على المسلمين (٢) .

ومن هذا يظهر أن شهادة الحربيين صحيحة على أمثالهم ، وأن شهادة الذميين تقبل على الذميين ، وعند جمهور الفقهاء يُشترط أن يكون الشاهد مسلماً ، فلا تقبل شهادة الكافر مطلقاً عندهم .

وقال الحنابلة والظاهرية : تقبل شهادة الكافر في الوصية في السفر إذا لم يكن غيره (٣) .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٤٧٧/٢ ـ ٤٧٨ وراجع أيضاً ص (٤٦٦) وما بعدها فقد فصّل القول في حكم شهادة غير المسلمين على بعضهم عند اختلاف الدار وعند تباينها .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٤٨٠/٢ ، « تطور الدبلوماسية عند العرب » ، ص (١٣٩) ، وانظر : « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٤٤٩ ـ ٤٥١) .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » : ٢٠٤٥/٥ ، « بدائع الصنائع » : ٤٠٥٦/٩ ـ ٤٠٥٨ ، « تكملة حاشية ابن عابدين » : ٦٢/٧ ، « حاشية الدسوقي على الدردير » : ١٦٥/٤ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٤٦٢/١٨ ، « أحكام أهل الملل » ص (١٢٦ ـ ١٤٢) ، « مسائل الإمام أحمد » رواية ابنه عبدالله : ١٣٠٢/٣ ـ ١٣٠٤ ، « المغني » : ٥٢/١٢ ـ ٥٦ ، « المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد » : ٦٧٩/٢ ـ ٦٨٠ ، « المحلّى » : ٤٠٥/٩ ـ ٤١٢ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٨٩/٢ وما بعدها ، « وسائل الإثبات » لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي ، ص (١٢٨) وما بعدها .

وفي القانون الدولي لا يُكْـرَه الممثـل الدبلوماسـي علـى أداء الشـهادة أمـام محـاكم الدولة الموفد إليها ، وإنما يمكن طلبـه لتأديتهـا ، ولـه أن يتقـدم لذلـك إذا شـاء ، وقـد يتقدم لأدائها من تلقاء نفسه [1] .

الفرع الرابع

امتيازات تتعلق بالحقوق الشخصية والحقوق العامة

ومما يتمتع به الرسل والسفراء : حريتهم في ممارسة شعائرهم الدينية ، وحريتهـم في التنقل في الدولة الإسلامية .

أولاً :

حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية ؛ فقد كانت الوفود تفد على النبي ﷺ فيدعوهـا إلى الإسلام ولا يمنع أحداً من أعضائها من ممارسة عباداته ، ولا يعنّف أحـداً أو يلومـه إذا لم يؤمن . وحسبنا أن نشير إلى شاهدين اثنين يدلان على ذلك ، لـنرى بعدهـا مـا ينصُّ عليه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ .

أخرج ابن إسحاق قال : حدثني محمد بن جعفر بن الزبير قال : قدم وفـد نصـارى نجران على رسول الله ﷺ المدينة ، فدخلوا عليه مسجدَه حين صلّى العصـر ، عليهـم ثياب الحِبَرات [2] ، في جمال رجال بني الحارث بن كعـب . قـال : يقـول بعـض مـن رآهم من أصحاب النبي ﷺ يومئذ : ما رأينـا وَفْـداً مثلهـم ، وقـد حـانت صلاتُهـم ،

---

(١) انظر : « القانون الدولي العام » د. حنينة ، ص (٣٦٥) ، د. محمد عزيز شكري ، ص (٣٤٣) .

(٢) الحبرات جمع لكلمة حبرة ، وهي نوع من ثياب أهل اليمن .

فقاموا في مسجد رسول الله ﷺ يصلّون ، فقال رسول الله ﷺ : دَعُوهم ؛ فصلّوا إلى المشرق [1] .

وأخرج الإمام أحمد عن سعيد بن أبي راشد أن التَّنُوخِيَّ رسول هرقل إلى النبي ﷺ وافاه وهو في تبوك ، فجلس بين يديه وأعطاه كتاب هرقل ، فقال النبي ﷺ : ممن أنت ؟ قلت : أنا أحد تَنُوخ . قال : هل لك في الإسلام الحنيفية ملّة أبيك إبراهيم ؟ قلت : إني رسول قومٍ ، وعلى دين قوم ، لا أرجع عنه حتى أرجع إليهم . فضحك النبي ﷺ وقال : ﴿ إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ » [2] .

ولهذا نصَّ الإمام محمد ـ رحمه الله ـ على أن الذميَّ أو الحربيَّ المستأمن إذا استأجر بيتاً من مسلم فاتخذ فيه مصلّى لنفسه خاصة لم يمنع من ذلك ، لأن هذا من جملة السكنى ، وقد استحق ذلك بالإجارة . وإنما يمنع مما فيه صورةُ المعارضة للمسلمين في إظهار أعلام الدين ، وذلك بأن يبنيه كنيسة يجتمعون فيها لصلاتهم .

فإن أراد أن يجعل هذا البيت صومعة يتخلّى فيها كما يتخلّى أصحاب الصوامع مُنِع من ذلك في أمصار المسلمين ؛ لأن هذا شيء يشتهر ، فهو بمنزلة اتخاذ الكنيسة لجماعتهم [3] .

وهذا التفريق بين حرية المستأمن أو السفير في أداء عباداته وممارسة شعائره ، وبين الإعلان عن شعائره في دار الإسلام قال به جمهور الفقهاء ، وبعضهم فرّق كذلك بين

---

(١) أخرجه ابن إسحاق في « السيرة » : ٥٧٤/١ ، ومن طريقه : الطبري في « التفسير » : ١٥٢/٦ ، والبغوي أيضاً في « التفسير » : ٥/٢ . وعزاه السيوطي لابن المنذر . انظر : « الدر المنثور » : ١٤١/٢ ـ ١٤٢ .

(٢) أخرجه الإمام أحمد : ٤٤٢/٤ ، وتقدم تخريجه آنفاً ، ص (٦٠٥) تعليق (١) ، والآية في سورة القصص ، آية (٥٦) .

(٣) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيِّ : ١٥٣٨/٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٣٥/٩ ـ ٤٣٣٧ .

ما إذا كان في مصر من أمصار المسلمين ، وبين ما إذا كان ذلك في القرى أو البلاد البعيدة عنهم . ونصَّ فقهاء الشافعية على أن من دخل منهم لتجارة أو رسالة لم يمكّن من إظهار خمر ولا خنزير ، ولا يأذن له الإمام في حملهما إلى دار الإسلام [1] .

ومما يجدر ذكره في هذا المقام : أن المعاهَد والمستأمن في مركز أقوى من مركز الذمي فيما يتمتع به ـ والسفير من باب أولى ـ ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « إن المعاهَد له أن يُظْهِر في داره ما شاء من أمر دينه الذي لا يؤذينا ، والذميّ ليس له أن يُظْهِر في دار الإسلام شيئاً من دينه الباطل وإنْ لم يُؤْذِنَا .. » [2] .

ثانياً :

حق الرسل والسفراء في الإقامة في دار الإسلام للقيام بمهمتهم ، وحقّهم في التنقل داخل الأراضي الإسلامية : إذ لا يتم القيام بالوظيفة الموفدين من أجلها إلا إذا سمح لهم بالإقامة ، إلا أن الإمام محمدًا وفقهاء الحنفية حدَّدوا ذلك بمدة سنة ، ثمَّ بعد ذلك ينهي إليه الخليفة إنذاراً بالخروج ، فإن لم يفعل يصبح من أهل الذمة وتطبق عليه أحكامهم [3] .

وكذلك يتمتع الرسول بحق الذهاب والمجيء أو التنقل في داخل حدود الدولة الإسلامية كما يتمتع بذلك الذمي والمستأمن ، بل هو من باب أولى ، لأنه يتمتع بما لا

---

(1) انظر : « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٩٧/٣ ـ ٤٩٨ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٣٣) وما بعدها ، « الأم » : ١٢٧/٤ ـ ١٢٨ ، « مغني المحتاج » : ٢٥٧/٤ ـ ٢٥٨ ، « فتاوى الرملي » : ٥٨/٤ ـ ٦١ ، « روضة الطالبين » : ٣١١/١٠ ، « أحكام أهل الذمة » : ٧١٣/٢ وما بعدها ، « زاد المعاد » : ٦٣٨/٣ ، « كشاف القناع » : ١١٧/٣ وما بعدها .

(2) انظر : « اقتضاء الصراط المستقيم » لابن تيمية ص (١٥) ، « أحكام أهل الذمة » : ٨١٦/٢ لابن القيّم .

(3) انظر فيما سبق ص (٤٥٠ ـ ٤٥٢) .

يتمتع به المستأمن العادي الذي دخل لتجارة ونحوها كما يجوز لهم دخول المساجد ، لأن الرسول ﷺ لم يمنعهم من دخول المسجد النبوي لعرض الإسلام عليهم ونحو ذلك كما تقدم . وهذا واضح في كتابات الإمام محمد بن الحسن عن أمان الرسول ودخوله إلى أمير العسكر ومروره بمسالح المسلمين [1] ، وسواء كان دخوله من طريق البر أو البحر ـ كما تقدم آنفاً ـ

وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء إلا أن الحنبلية لم يحددوا الإقامة بسنةٍ ، بل يجوز عندهم عقد الأمان للرسول مدة مطلقة ، ومقيدة بمدة قصيرة وطويلة ، بخلاف الهدنة . وعند الشافعية لا تزيد المدة على أربعة أشهر . ولا يجوز دخولهم أرض الحرم ولو كان ذلك للعبور ، أما سائر أرض الحجاز فلا يمكّن من الإقامة فيها أكثر من ثلاثة أيام ، ولا يمكّنون من دخول المساجد إلا بإذنٍ عند الشافعي ، وقال مالك وأحمد ـ في رواية ـ يجوز مطلقًا [2] .

وفي هذا يقول الإمام الدّهلوي : « قال أهل العلم : لا يجوز لكافر أن يدخل الحرم بحال ، سواء كان ذميّاً أو لم يكن . وإذا جاء رسولٌ من دار الكفر إلى

---

(1) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٥١٥/٢ وما بعدها ، « تحفة الفقهاء » : ٥٩١/٣ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٨٨/٣ .

(2) انظر المذاهب بالتفصيل مع الأدلة في : « تحفة الفقهاء » : ٥٩١/٣ ، « الخرشي على خليل » : ١٤٤/٣ ، « الأم » : ١٢٤/٤ ـ ١٢٥ ، « مغني المحتاج » : ٢٤٧/٤ ، « روضة الطالبين » : ٣٠٨/١٠ ـ ٣٠٩ ، « تكملة المجموع » : ٣١١/١٨ ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٥١) ، « المغني » : ٤٢٨/١٠ ، « المبدع » : ٣٩٣/٣ ، « كشاف القناع » : ١٠١/٣ ، « الإنصاف » : ٢٣٩/٤ ـ ٢٤١ ، « أحكام أهل الذمة » : ١٧٥/١ وما بعدها ، « شرح النووي على مسلم » : ٣٩٣/١١ ـ ٣٩٤ ، « شرح الأُبّي على مسلم » : ٣٥٥/٤ ـ ٣٥٦ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٨٨/٣ ـ ٩٠ ، « تفسير البغوي » : ٣٢/٤ ، « تفسير القرطبي » : ١٠٤/٨ ، « المسائل التي انفرد بها الإمام الشافعي » ، ص (١٩٦) .

الإمام وهو في الحرم فلا يأذن في دخوله ، بل يخرج الإمام إليه ، أو يبعث من يسمع رسالته .

ثمَّ يعلّق على ذلك قائلاً : قد صحَّ في غير حديث أن النبي ﷺ أدخل الكفار في مسجده ؛ من ذلك ربط ثُمَامةَ بنِ أُثَالٍ بسارية من سواري المسجد [(١)] . فقال الشافعي : لا يدخلن المسجد إلا بإذن مسلم . وقال آخرون : يجوز له الدخول ولو بغير إذن . وتأويل الآية على قولهم ـ أي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا ﴾ ـ أنهم أُخيفوا بالجزية .

أقول ـ الدِّهلوي ـ لا ريب أن مواطن العبادة المعدَّة للمسلمين ينبغي تنزيهها من أدران المشركين ، فهم الذين لا يتطهرون من جنابة ولا يغتسلون من نجاسة ، فإن كان تلويثهم لمساجد المسلمين بالنجاسات أو استهزاؤهم بالعبادة مظنوناً فذلك مفسدة ، وكلٌّ مفسدة ممنوعةٌ ما لم يعارضها مَظِنَّة إسلامِ مَنْ دخل منهم المسجد ، لما يسمعه ويراه من المسلمين ، فإن تلك المفسدة مغتفرة بجنب هذه المصلحة التي لا يقدر قدرها ، وأما إذا كان تلويثهم المسجد غير مظنون فلا وجه للمنع ، ولا سيّما قد تقرر أنه ﷺ كان يُنْزِل كثيراً من وفود المشركين في مسجده الشريف ، وهو أفضل من غيره من المساجد غير المسجد الحرام » [(٢)] .

---

(١) انظر حديث ثمامة في « صحيح البخاري » كتاب المغازي ، باب وفد بني حنيفة وحديث ثمامة : ٨٧/٨ ، و « صحيح مسلم » كتاب الجهاد والسِّير ، باب ربط الأسير وحبسه وجواز المنِّ عليه : ١٣٨٦/٣ ـ ١٣٨٧ .

(٢) « المسوَّى من أحاديث الموطأ » للإمام الدِّهلوي : ٣٥٣/٢ وما بعدها . وانظر له أيضاً : « حجة الله البالغة » : ٨٠٣/٢ ، وراجع : « الروضة الندية شرح الدرر البهية » : لصدِّيق خان : ٥١٣/٢ ـ ٥١٤ .

المطلب الثالث

آثار الاعتداء على امتيازات الرسل

إذا كانت القاعدة تقرر أن الرسل والسفراء دائماً في أمان ، سواء في السلم أو الحرب ، حتى يؤدوا الرسالة ويقوموا بمهمتهم على الوجه الأكمل ، فإنه قد يُتَوَقَّع أحياناً اعتداء على الرسول من قِبَل أعداء المسلمين الذين أُوفد إليهم الرسول ، أو قد يقع الاعتداء عليه فعلاً بحبسه أو التهديد بقتله ، وعندئذٍ يكون للدولة الموفِدة أن تتخذ من المواقف ما يعيد الأمر إلى نصابه في تأديب أصحاب العدوان وقتالهم لتخليص السفير وإنقاذه من الأعداء . وقد يقع الاعتداء من بعض المسلمين على رسول الأعداء خطأً . وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذين الافتراضين بالبحث .

أولاً :

فالافتراض الأول تناوله الإمام محمد من خلال حديثه عن الرهائن في الموادعة ، وعليه فرّع السَّرْخَسِيّ مسألة السفراء حيث جاء قولهما : « ... ألا ترى أن الإمام لو احتاج إلى أن يرسل إليهم رسولاً في مُهِمٍّ للمسلمين فيه منفعة ، فأبى المسلمون أن يدخل إليهم رسولاً ، فإن للإمام أن يجبره على ذلك ، إلا أن يكون أكبر الرأي منه إنْ بعث إليهم رسولاً قتلوه ، فحينئذٍ لا ينبغي له أن يبعث من المسلمين أحداً ولا يُكْرِهَه على ذلك ... » [1] .

ثمَّ قال الإمام السَّرْخَسِيّ : « ... وكذلك إن أرسل إليهم رسلاً لحاجة برضاء

---

(١) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٧٥٨/٥ . وانظر ما يدل على ذلك في خبر بيعة الرضوان بعد قليل .

الرسل أو بغير رضاهم فحبسوهم وقالوا للمسلمين : إن قاتلتمونا قتلنا رسلكم ، فلا بأس بقتالهم . وهذا لأنه ليس في شيء من ذلك إخفارٌ من الإمام لقومٍ من المسلمين ، إنما فيه مظلمة يظلم المشركون بها المسلمين ، وللخوف من ذلك لا يتعذر على المسلمين القتال معهم » (١) .

وهذا الذي ذهب إليه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ يستدل عليه بما وقع في عهد النبي ﷺ حيث كانت غزوة مُؤْتَةَ (٢) في السنة الثامنة للهجرة ، رداً على الاعتداء على رسول النبي ﷺ إلى ملك بُصْرى (٣) . قال ابن سعد : « بعث رسول الله ﷺ الحارثَ ابن عُمَيْر الأَزْديّ أحد بني لهبٍ إلى ملك بصرى بكتاب ، فلما نزل مؤتة عرض له شُرَحْبِيْل بن عمرو الغسَّاني فقتله و لم يُقْتَل لرسول الله ﷺ رسولٌ غيره ، فاشتدَّ ذلك عليه وندب الناس فأسرعوا وعسكروا بالجُرْف ، وهم ثلاثة آلاف ... وأوصاهم رسول الله ﷺ أن يأتوا مقتل الحارث بن عُمَير وأن يَدْعوا مَنْ هناك إلى الإسلام فإن أجابوا وإلا استعانوا عليهم بالله وقاتلوهم . وخرج رسول الله ﷺ مشيّعاً لهم حتى بلغ ثَنِيَّة الوَداع فوقف وودَّعهم ... » (٤) .

---

(١) المرجع نفسه ، ص (١٧٥٩ ـ ١٧٦٠) . وانظر : « القانون الدبلوماسي الإسلامي » ، ص (٤٧٢) وما بعدها ، « قواعد العلاقات الدولية » ، ص (٢٨٥ ـ ٢٨٦) ، « مبادئ القانون الدولي الإسلامي » د. الجنزوري ، ص (٥٢٣) .

(٢) مؤتة ـ بضم الميم بعدها همزة ـ قرية من قرى البلقاء بالشام دون دمشق ، وهي تقع الآن في الأردن . انظر : « معجم البلدان » : ٢١٩/٥ .

(٣) بُصْرَى ـ بضم الباء والألف المقصورة ـ بلدة بالشام من أعمال دمشق وهي قصبة حوران . انظر : « معجم البلدان » : ٤٤١/٢ .

(٤) انظر هذه الغزوة بالتفصيل في : « طبقات ابن سعد » : ١٢٨/٢ ـ ١٣٠ ، « سيرة ابن هشام » : ٣٨٣/٣، « المغازي » للواقدي : ٧٥٥/٢ ـ ٧٦٩ ، « إمتاع الأسماع » : ٣٤٤/١ ـ ٣٥٢ ، « البداية والنهاية » : ٣٤٤/٤ ـ ٣٥٢ ، وانظر : « صحيح البخاري » : ٥١٠/٧ ـ ٥١٦ .

وكذلك كان سبب بيعة الرضوان عام صلح الحديبية أن رسول الله ﷺ دعا خِرَاشَ ابن أميَّة الخُزَاعِيّ حين نزل الحديبية ، فبعثه إلى قريش بمكة وحمله على جمل له ليبلّغ أشرافهم عنه ما جاء له ، فعقروا به جمل رسول الله ﷺ وأرادوا قتْله ، فمنعته الأحابيش [1] فخلّوا سبيله حتى أتى رسولَ الله ﷺ ، فدعا رسولُ الله ﷺ عمر بن الخطاب ليبعثه إلى مكة فقال : يا رسول الله إني أخاف قريشاً على نفسي ، وليس بمكة من بني عديٍّ بن كعب أحد يمنعني ، وقد عرفتْ قريش عداوتي إياها ، ولكن أدلُّك على رجلٍ هو أعزّ بها مني : عثمان بن عفان . فدعا رسول الله ﷺ عثمان فبعثه إلى أبي سفيان وأشراف قريش يخبرهم أنه لم يأتِ لحربٍ ، وإنما جاء زائراً لهذا البيت معظّماً لحرمته ، فخرج عثمان إلى مكة فلقيه أَبَان بنُ سعيد بن العاص حين دخل مكة ، أو قبل أن يدخلها ، فحمله على دابته وأجاره حتى بلّغ رسالة رسول الله ﷺ . فقال عظماء قريش لعثمان حين فرغ من رسالة رسول الله ﷺ : إن شئتَ أن تطوف بالبيت فطُفْ به ، فقال : ما كنت لأفعل حتى يطوف به رسول الله ﷺ ، فاحتبسته قريش عندها ، فبلغ رسولَ الله ﷺ والمسلمين أن عثمان قد قتل ، فقال رسول الله ﷺ : « **لا نبرح حتى نناجز القوم** » ، ودعا الناس إلى البيعة فكانت بيعة الرضوان تحت الشجرة ، بايعوا النبي ﷺ على الموت . وقال بعضهم : بل بايعوه على ما استطاعوا ، أو على ألاّ يفرّوا [2] .

---

(١) الأحابيش جمع أُحْبوشة وهي الجماعة من الناس . وأحابيش قريش : جماعة من قريش وكنانة وخزاعة اجتمعوا عند حُبْشيّ ، وهو جبل بأسفل مكة وتحالفوا . انظر : « المعجم الوسيط » : ١٥٢/١ .

(٢) انظر : « سيرة ابن هشام » : ٣١٤/٢ ـ ٣١٥ ، و « طبقات ابن سعد » : ٩٦/٢ ـ ٩٧ ، « الاكتفاء في مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء » : ٢٣٨/٢ ، « إمتاع الأسماع » : ٢٨٩/١ ـ ٢٩١ ، « تفسير البغوي » : ٣٠٤/٧ ـ ٣٠٥ ، « تفسير الطبري » : ٨٦/٢٦ ، « مرويات غزوة الحديبية » للشيخ حافظ عبدالله الحكمي ، ص (١٣٣) وما بعدها .

ثانياً :

وفي الافتراض الثاني ، وهو وقوع أذى من بعض المسلمين على رسول الكفار ، تناول الإمام محمد هذه المسألة من خلال مسائل وأبواب الأمان والمعاهدات . فلو أن سرية من سرايا المسلمين صالحوا أهل حصن من الكفار ، فجاء أهل سرية ثانية فقاتلوهم وظفروا بهم ، ثمَّ علموا بعد ذلك بالأمان : فعليهم ردُّ ما أخذوا وضمان ما استهلكوا من أموالهم . ودياتُ مَنْ قتلوا منهم تكون على عواقلهم [1] ، لأنه ظهر أن القوم كانوا مستأمنين وأن نفوسهم وأموالهم كانت معصومة متقومة ، فكلُّ من قتل منهم رجلاً فإنما قتله خطأً فتجب الدية على عاقلته .

واستدل الإمام محمد على ذلك بأنه بلغه أن رجلين من المشركين جاءا إلى رسول الله ﷺ مستأمنين فأجازهما بحلّتين [2] ، ثمَّ خرجا من عنده فلقيهما قوم من المسلمين فقتلوهما . ثمَّ أتوا رسول الله ﷺ فأخبروه ، فعرفهما وعرف الحلّتين ، فَوَدَاهُما بدية حُرَّيْن مسلِمَيْن [3] .

---

(١) العواقل : جمع لكلمة « عاقلة » . والعاقلة في اللغة : جمع عاقل ، وهم الذين يَغْرمون الدية . وإنما سميت الدية عقلاً لأن الإبل التي كانت تدفع دية كانت تُعْقَل بفناء وليّ المقتول ، أو لأنها تعقل الدماء وتمسكها عن السفك . والعاقلة عند الحنفية هم : أهل الديوان لمن هو منهم ، وقبيلته التي تحميه ممن ليس منهم . وعند أكثر الفقهاء العاقلة هي : العَصَبات من أهل العشيرة .

انظر : « المصباح المنير » : ٤٢٢/٢ ـ ٤٢٣ ، « التعريفات » للجرجاني ، ص (١٨٨) ، « تهذيب الأسماء واللغات » : القسم الثاني جـ٢ ص (٣٣ ـ ٣٤) ، « معجم المصطلحات » د. نزيه حماد ، ص (١٩١) .

(٢) أي أعطاهما حلّتين جائزة وهدية . والحُلّة ـ بضم الحاء ـ لا تكون إلا ثوبين من جنس واحد . انظر : « المصباح المنير » : ١٤٨/١ .

(٣) « السِّير الكبير » : ٤٨٥/٢ . قال السَّرْخَسِيّ تعليقاً على هذه الحادثة : هكذا ذكر محمد الحديث ، وفي كتب المغازي أن الرجلين كانا من بني عامر ، قتلهما عمرو بن أمية الضَّمْري حين انصرف من بئر معونة ، وقد فعل بنو عامر بأصحابه ما فعلوا . انظر : « شرح السِّير الكبير » : الموضع السابق نفسه .

=

المبحث الخامس

انتهاء السفارة وامتيازات السفراء

ألمحنا فيما سبق إلى أن السفارة يترتب عليها آثار تتعلق بامتيازات السفراء ، وأن هذه الامتيازات إنما منحت لهم ليتمكنوا من أداء وظيفتهم وقد استقر العرف على ذلك . وكما أن هذه الامتيازات تبدأ مع بدء السفارة فإنها كذلك تنتهي بانتهائها . ولذلك نعقد هذا المبحث لبيان انتهاء مهمة السفير أو الرسول وما يترتب على ذلك من آثار مع الإلماع إلى أحكام وقواعد التعامل مع الرسول عند انتهاء وظيفته . وذلك في مطلبين اثنين .

المطلب الأول

السفارة المؤقتة والدائمة

أولاً : السفارة المؤقتة :

لم يكن عمل السفراء والرسل فيما سبق تمثيلاً دائماً ، بل كان الرسول يقوم بوظيفته ثمَّ يعود إلى بلاده ، وتنتهي مهمته عندئذ . وبذلك كانت السفارة مؤقتة ، إذ أنّ طبيعة العلاقات بين الدول وصعوبة المواصلات لم تكن تسمح بالتمثيل الدائم ،

=

وراجع القصة وتخريجها في : « صحيح البخاري » : ٣٢٩/٧ ـ ٣٣٤ مع « فتح الباري » ، « المغازي » للواقدي : ٣٤٦/١ وما بعدها ، « سيرة ابن هشام » : ١٨٣/١ ـ ٢٠٣ ، « طبقات ابن سعد » : ٥١/٢ وما بعدها ، « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ١٧٠/١ وما بعدها .

كما أن الحاجة لم تكن تدعو إلى أكثر من هذه السفارات المؤقتة ، التي تسمى حالياً السفارة الطائرة . ولذلك كان التمثيل السياسي أو السفارة في الدولة الإسلامية مؤقتاً ينتهي بانتهاء مهمة الرسول .

والأصل في ذلك ـ عند الإمام محمد وعلماء الحنفية ـ أن الحربيّ إذا دخل دار الإسلام بأمان فإنه لا يمكّن من الإقامة الدائمة فيها إلا بالجزية أو الاسترقاق ، لأنه يصير بالإقامة الدائمة عوناً للأعداء ، وقد يتجسس على المسلمين . وفي هذا ضرر كبير بهم ، ولذلك لا يمكّن إلا من الإقامة اليسيرة تحقيقاً لمصلحته ولمصلحة المسلمين .

وفي هذا يقول الإمام الجصَّاص : « قال أصحابنا : لا ينبغي للإمام أن يترك الحربيّ في دار الإسلام مقيماً بغير عذر ولا سببٍ يوجب إقامته » [1] .

كما أنَّ إقامة المسلمين في بلاد الكفار لا تجوز ما لم يكن هناك سبب يدعو للإقامة ، كأداء رسالة أو للدعوة إلى الله ، أو الجهاد أو التجارة المشروعة ونحو ذلك مما فيه مصلحة للمسلمين راجحة ، وهذه كلها إنما تكون بإقامة مؤقتة للحاجة أو للضرورة التي تقدَّر بقدرها ، وبشرط أن يكون قادراً على إظهار شعائر دينه ودعوته .

وقد حذّر النبي ﷺ من الإقامة بين الكفار لما يترتب على ذلك من آثار ، فقال : « **أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أَظْهُرِ المشركين** » [2] .

---

(١) « أحكام القرآن » للجصاص : ٨٤/٣ .

(٢) روي هذا الحديث مرسلاً وموصولاً بألفاظ ، فأخرجه أبو داود في الجهاد ، باب على ما يقاتل المشركون ؟ : ٤٣٦/٣ ، والترمذي في السِّير ، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين : ٢٢٩/٥ ، والنسائي في القسامة ، باب القود : ٣٦/٨ ، والطبراني في « الكبير » : ٣٤٣/٢ ، والحاكم في « المستدرك » : ١٤١/٢ ، والبيهقي : ١٣١/٨ و ١٤٢/٩ ، وابن أبي شيبة : ٣٤٦/١٢ ، وابن حزم في « المحلّى » : ٣٤٩/٧ ، والمرسل أصح كما قال البخاري والترمذي وله شواهد كثيرة . انظر بالتفصيل :

قال ابن حزم : « من دخل إليهم لغير جهاد أو رسالة من الأمير ، فإقامة ساعةٍ إقامةٌ » [1] . أي هي إقامة منهي عنها ، كما في الحديث السابق ، مهما كانت هذه الإقامة قصيرة ما لم تكن لسبب مشروع كالذي أشار إليه [2] .

ثانياً : السفارة الدائمة :

ذهب بعض الحنابلة إلى أنه يجوز عقد الأمان للرسول والمستأمن مطلقاً دون تقييد بمدة ، ويجوز مقيّداً بمدة ، سواء كانت المدة طويلة أو قصيرة ، بخلاف الهدنة التي لا تجوز إلا مؤقتة ، لأن في جوازها مطلقاً تركاً للجهاد [3] .

وهذا يعطي الدولة الإسلامية حق منح الدول الأخرى تمثيلاً دائماً كما هو

=

« تخريج أحاديث الكشاف » للزيلعي : ١/٤٠١ ـ ٤٠٣ ، « إرواء الغليل » للألباني : ٥/٣٠ ـ ٣٣ ، « شرح السنة » للبغوي بتعليق الأرناؤوط : ١٠/٢٤٤ ـ ٢٤٥ ، « جامع الأصول » لابن الأثير : ٤/٤٤٥ ـ ٤٤٦ .

(١) انظر : « المحلّى » لابن حزم : ٧/٣٤٩ .

(٢) راجع حكم الإقامة في دار الكفر في « أحكام القرآن » للجصاص : ٢/٢٤٣ ـ ٢٤٤ ، ولابن العربي : ١/٤٨٤ وما بعدها ، « المقدمات الممهدات » لابن رشد : ٢/١٥١ ـ ١٥٤ ، « المعيار المعرب » للونشريسي : ٢/١٢١ ـ ١٣٣ ، « فتاوى الرملي » : ٤/٥٣ ـ ٥٤ ، « المغني » لابن قدامة : ١٠/٥٠٥ ـ ٥٠٧ ، « الفروع » لابن مفلح : ٦/١٩٧ ـ ١٩٨ « مغني المحتاج » للخطيب الشربيني : ٤/٢٣٩ ، « منهاج أهل الحق والاتّباع » للشيخ ابن سحمان ، ص (٨٠ ـ ٨٣) ، « الدفاع عن أهل السنة والاتباع » للشيخ حمد بن عتيق ، ص (١٠١) وما بعدها ، « الفتاوى السعدية » للشيخ عبدالرحمن السعدي ص (٩٣) وما بعدها ، « الولاء والبراء » د. محمد سعيد القحطاني ، ص (٢٧٠) وما بعدها ، « حكم الاستعانة بغير المسلمين » د. عبدالله الطريقي ص (٧٨ ـ ٧٩) ، « دراسات فقهية » د. نزيه حماد ، ص (١٦٩) وما بعدها ، من خلال بحث الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ١/٦٨٧ ـ ٦٩٢ .

(٣) انظر : « المغني » : ١٠/٤٢٨ ، « المبدع » : ٣/٣٩٣ ، « المحرر في الفقه » : ٢/١٨١ ، « كشاف القناع » : ٣/١٠٠ .

الحال في العصر الحاضر ، وهو ما يميل إليه المعاصرون من الباحثين لما فيه من تحقيق للمصلحة ، ويدعم هذا فكرة تجدُّدِ الأمان المعطى للممثل السياسي بطريق صريح أو ضمني حتى تنتهي مهمته بحسب الحاجة ، لأنه لا يحتاج إلى تأمين خاص كما عرفنا سابقاً [١] .

ثالثاً : انتهاء الامتيازات :

إذا انتهت مهمة الرسول فإن صفته التي أعطته الأمان تنتهي بذلك ، وعندئذٍ لا يتمتع بالامتيازات ، ولكنه يبلّغ مأمنه دون اعتداء عليه .

ويدل على هذا أن عبدا الله بن مسعود ﷺ استند على ذلك في قتل ابن النوَّاحة - رسول مسيلمة سابقاً - بعد أن ظفر به وهو ليس رسولاً ؛ فعن حارثة بن مُضَرِّب أنه أتى عبدَا الله بن مسعود فقال : ما بيني وبين أحد من العرب حِنة [٢] ، وإني مررت بمسجد لبني حنيفة ، فإذا هم يؤمنون بمسيلمة . فأرسل إليهم عبدُا الله ، فجيء بهم ، فاستتابهم غير ابن النوَّاحة ، قال له : سمعت رسول ا الله ﷺ يقول : « **لولا أنك رسول لضربت عنقك** » ، وأنت اليوم لست برسولٍ . فأمر قَرَظَةَ بن كعب فضرب عنقه في السوق . ثمَّ قال : من أراد أن ينظر إلى ابن النوَّاحة قتيلاً في السوق [٣] .

---

(١) انظر : « آثار الحرب » ص (٣٣١ و ٣٣٥) ، « العلاقات الدولية في الإسلام » د. الزحيلي ، ص (١٥٣) ، « قانون السلام في الإسلام » د. الغنيمي ص (٦٢٨) ، « حكم الاستعانة بغير المسلمين » د. عبدا الله الطريقي ، ص (٣١٠ - ٣١١) .

(٢) حِنّة - بكسر الحاء المهملة على وزن عِدَّة : الحقد والغضب . ويقال : إنما هي الإِحْنة ، بكسر الهمزة وسكون الحاء .

(٣) تقدم تخريجه فيما سبق ص (٨٤٠) ، تعليق (٢) .

وأخرج الطَّحاويُّ عن ابن مُعَيْزٍ السَّعديّ [1] ، قال : خرجت أُسَقِّد [2] فرساً لي بالشجر ، فمررت على مسجد من مساجد بني حنيفة فسمعتهم يشهدون أن مسيلمة رسول الله ، فرجعت إلى عبدالله بن مسعود ﷺ فذكرت له أمرهم ، فبعث الشُّرَط فأخذوهم وجيء بهم إليه ، فتابوا ورجعوا عما قالوا ، وقالوا : لا نعود . فخلَّى سبيلهم ، وقدَّم رجلاً منهم يقال له عبدالله بن النوَّاحة فضرب عنقه ، فقال الناس : أخذتَ قوماً في أمرٍ واحد ، فخلَّيت سبيل بعضهم وقتلتَ بعضهم ! فقال : كنت عند رسول الله ﷺ جالساً فجاء ابن النوَّاحة ورجل معه يقال له ابن وثال بن حجر ، وافدَيْن من عند مسيلمة . فقال لهما رسول الله ﷺ : « **أتشهدان أني رسول الله** » ؟ فقالا : أتشهد أنت أن مسيلمة رسول الله ؟ فقال : « **آمنت بالله وبرسوله ، لو كنت قاتلاً وفداً لقتلتكما** » فلذلك قتلت هذا [3] .

قال الإمام الخطّابي : « ويشبه أن يكون مذهب ابن مسعود في قتله من غير استتابة : أنه رأى قول النبي ﷺ : « **لولا أنك رسول لضربت عنقك** » حكماً منه بقتله لولا علة الرسالة . فلما ظفر به وقد ارتفعت العلة أمضاه فيه ولم يستأنف له حكم سائر المرتدين » [4] .

---

(١) في الأصل : معير . والتصحيح من « أسد الغابة » لابن الأثير : ٣٤٦/٦ ، و « كشف الأستار عن رجال معاني الآثار » ، ص (١٣٨) ، وهو عبدالله بن معيز ، أدرك النبي ﷺ ولم يره . روى عنه أبو وائل ، يروي عن عبدالله بن مسعود .

(٢) في « معاني الآثار » : أستبق . والتصحيح من « مشكل الآثار » وغيره . ومعنى « أُسَقِّد فرساً » أي : أُضمِّره .

(٣) انظر تخريجه فيما سبق ص (٨٤١) تعليق (٢) .

(٤) انظر : « معالم السنن » للخطابي : ٦٥/٤ بهامش « مختصر سنن أبي داود » للمنذري .

المطلب الثاني

قواعد معاملة السفير عند انتهاء مهمته

أشار الإمام محمد بن الحسن إلى جملة من الأحكام والقواعد التي تعامل بها الدولة الإسلامية سفير الدولة الأجنبية عند انتهاء مهمته، وبعضها يتعلق بالسفير المسلم. وفيما يلي إيجاز لأهم هذه القواعد:

أولاً: النفقة على السفير عند عودته:

إذا أراد سفير أهل الكفر العودة إلى بلاده، وكان إمام المسلمين قد خاف منه أن يكون رأى عورة للمسلمين أو اطّلع على أسرارهم الحربية، فله أن يؤخّر عودته إلى أن يأمن مما كان خاف منه. فإن وصل الإمام إلى مأمنه في دار الإسلام ثمَّ أمر الرسول بالانصراف فسأله أن يعطيه مالاً يتجهز به إلى بلاده، فإنه ينبغي له أن يعطيه من النفقة ما يبلغه إلى المكان الذي كان قد أكرهه على مغادرته.

وتكون هذه النفقة من بيت مال المسلمين، لأن هذا الإجراء إنما كان لمصلحة المسلمين والنظر لهم، فلذلك تكون النفقة من بيت مالهم [1].

ثانياً: حماية الرسول وإبلاغه مأمنه:

إذا أراد الإمام تخلية رسول الكفار الذي كان قد تمَّ حجزه مؤقتاً احتياطاً للمصلحة - كما سبق آنفاً - بعد أن أصبح المسلمون في أمن مما كانوا يخافون منه، وكان الرسول في موضع يخاف فيه، فينبغي لإمام المسلمين أن ينظر له ويراعي مصلحته

---

(١) انظر: « شرح السِّير الكبير »: ٢/٥١٧ - ٥١٨.

الأمنية ، ولا يخلّي سبيله إلا في موضع لا يخاف عليه فيه ، لأنه تحت ولايته وفي أمانه ، وهو مأمور بدفع الظلم عنه . فكما ينظر لمصلحة المسلمين بما يزيل الخوف عنهم ، فكذلك ينظر لمصلحة الرسول .

وهذا يشبه ما لو كان إمام المسلمين قد حمل الرسول معه في البحر ، فلما انتهى إلى جزيرة أَمِنَ فيها ، فإنه لا يجوز أن يتركه في تلك الجزيرة ، ولكن يحمله إلى موضع لا يخاف عليه فيه ثمَّ يعطيه ما يكفيه لجهازه وسفره . فكذلك يفعل في تخلية سبيله في مكان يأمن فيه » [١] .

وقال عن المستأمن ـ وهذا ينطبق على الرسول من باب أولى ـ الذي يطلب الأمان على شرط أن يعرضوا عليه الإسلام لمدة يراها حتى ينظر لنفسه ، وانقضت المدة ولم يسلم،أنه يبلغ أدنى مأمن له من أرض الحرب [٢] .

وإن كان لا يأمن عليه من اللصوص ـ أو غيرهم ـ فينبغي له أن يرسل معه حرساً ليبلغه إلى مأمنه ، لأن ذلك على الإمام . ولكنه ربما لا يقدر على مباشرته بنفسه ، فيستعين عليه بقوم من المسلمين .

فإن كان لا يبلغ مأمنه حتى يبلغ موضعاً يخاف فيه الذين أُرسلوا معه ، فإنه ينبغي أن يرسل معه إلى أبعد موضع يأمن فيه أهل الإسلام ، ثمَّ يخلّي سبيله ، ليس عليه غير ذلك ، لأن فيما وراء ذلك تعريض المسلمين للهلاك . وذلك لا يحلّ له لدفع الخوف عن المشركين .

ثمَّ إن أجبر المسلمين على أن يذهبوا معه إلى الموضع الذي يخافون فيه فقُتِلوا كان

---

(١) المرجع نفسه ، ص (٥١٩)

(٢) نفسه ، ص (٥١٤) .

هو السّاعي في دمهم . وإن تركه ليذهب وحده فأُصيب لم يكن هو ساعياً في دمه . فكان هذا أهون الأمرين . والله أعلم [1] .

وكذلك نصَّ الشافعية على أن المعتبر في إبلاغ الكافر المأمن ـ عند نبذ العهد إليه أو طرده مثلاً ـ أن يمنعه الإمام ويحميه من المسلمين ومن أهل عهدهم ، ويلحقه بدار الحرب . إلا أن منهم من قال : يلحقه بأول دار الكفر ، فلا يلزم إلحاقه ببلده الذي يسكنه فوق ذلك ، إلا أن يكون بين أول بلاد الكفر وبلده الذي يسكنه بلد للمسلمين يحتاج إلى المرور عليه . وقال بعضهم : بل يلزمه أن يلحقه بمسكنه ولا يكتفي بإلحاقه ببلاد الكفر . وإن كان له مسكنان ؛ فالإمام مخيَّر في إبلاغه أيّاً منهما [2] .

ثالثاً : منح السفير مهلة للمغادرة :

يمنح الرسول عند انتهاء مهمته في الدولة الإسلامية مهلة للمغادرة دون أن تسقط عنه الامتيازات التي كان يتمتع بها بوصفه رسولاً لدولته . وهذه قاعدة عامة في التعامل مع المستأمنين العاديين ، وتنطبق من باب أولى على الرسل والسفراء وفي هذا يقول الإمام محمد بن الحسن : « وإذا أطال المستأمن المُقَام في دارنا يتقدم إليه الإمام في الخروج ، ويوقّت له في ذلك وقتاً ، ولا يرهقه على وجه يؤدي إلى الإضرار به » [3] ؛ لأنه ناظر من الجانبين ، فكما يمنعه من إطالة المقام بغير خراجٍ ، نظراً منه للمسلمين ،

---

(١) المرجع نفسه ، ص (٥١٩ ـ ٥٢٠) .

(٢) انظر : « روضة الطالبين » للنووي : ٣٣٨/١٠ ـ ٣٣٩ ، « مغني المحتاج » : ٢٥٩/٤ ، « حاشية القليوبي على المحلي » : ٢٣٧/٤ ، « الأم » : ١١١/٤ و ١٢٥ ، « أحكام القرآن » للشافعي : ٦٤/٢ ـ ٦٥ « مختصر المُزَنِيّ » : ١٩٩/٥ ، « قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي وفي الشريعة الإسلامية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٢٩٦) ، « القانون الدبلوماسي الإسلامي » د. أحمد أبو الوفا ، ص (٥٢٤ ـ ٥٢٦) .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٨٦٧/٥ .

لم يرهقه في التوقيت بتقصير المدة نظراً منه للمستأمن ، خصوصاً إذا كان له معاملات يحتاج في اقتضائها إلى مدة مديدة [1] .

وفي هذا ما يدل على تفوُّق الإمام محمد على كل علماء القانون الدولي وعلى ما يجري العمل عليه بين الدول من إعطاء المبعوث مهلة قصيرة لمغادرة البلاد عند انتهاء عمله أو عند طلب المغادرة ، مما قد يوقعه في الحرج والضيق .

رابعاً : التثبت من قيام الرسول بوظيفته :

ونظراً لما يترتب على عمل الرسول وقيامه بوظيفته من آثار في العلاقات بين المسلمين وغيرهم سلماً وحرباً ، فإن الإمام محمداً يشير إلى أن أمير المسلمين أو أمير عسكرهم إذا بعث رسولاً إلى غير المسلمين لإبلاغهم بالأمان أو بإنهاء معاهدة بينهم ، فإنه لا يترتب الأثر على هذه الرسالة إلا بعد التأكد والتثبت من القيام بمهمة الإبلاغ والإنذار ولذلك يقول الإمام محمد :

« لو أن الأمير أرسل إلى الكفار من يخبرهم أنه آمنهم ، ثمَّ رجع إليه فأخبره أنه قد أتاهم برسالته فهم آمنون . وإن كانوا لا يعلمون أن الرسول قد بلّغهم فلا يجوز للمسلمين أن يغيروا عليهم حتى ينبذوا إليهم . ولو كان الرسول والأمير آمنوهم ثمَّ بعثوا رجلاً ينبذ إليهم ويخبرهم أنهم قد نقضوا العهد ، فرجع الرسول وذكر أنه قد أخبرهم بذلك : فليس ينبغي للمسلمين أن يغيروا عليهم حتى يعلموا ذلك ، فإن أغار عليهم المسلمون قبل التثبت ، فقالوا : لم يبلغنا ما جاء به رسولكم ، فالقول قولهم ، لأنهم أنكروا نبذ الأمان ، وفيه تمسّكٌ بالأصل المعلوم » [2] .

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٨٦٧/٥ و ٢٢٤٦ ، « الجامع الصغير » ص (٢٦٣) ، « فتح القدير » : ٣٥٢/٤ ، « الدر المختار » للحصكفي : ١٦٨/٤ .

(٢) « السِّير الكبير » : ٤٧٥/٢ ـ ٤٧٦ .

وكذلك ينطبق هذا على ما لو جاء الرسول من الكفار إلى المسلمين بنقض المعاهدة مثلاً ، قال الإمام محمد :

« ولو جاء رسول أميرهم بكتاب مختومٍ إلى أمير عسكر المسلمين : إني قد ناقضتك العهد ، فليس ينبغي للمسلمين أن يعجلوا حتى يعلموا حقيقة ذلك . وإن كان الذي جاء بالكتاب رجلان من أهل الحرب فشهدا أن هذا الكتاب كتابُ الملك وخاتمه ، جازت شهادتهما على أهل الحرب . إلا أن يكون اللذان شهدا بالكتاب ممن لا تجوز شهادتهما منهم ، أو من أهل الذمة ، أو من المسلمين ، فحينئذ لا يحلّ للمسلمين أن يعجلوا بقتالهم ، لأن شهادة هؤلاء ليست بحجة في الأحكام ، ونَبْذُ الأمان لا يثبت بمثل هذه الشهادة » [1] .

والذي ننتهي إليه بعد هذه الدراسة لنظام السفارة في الإسلام من خلال آراء الإمام محمد بن الحسن وآراء غيره من الفقهاء : أن هذا النظام نظام مبدع خلّاق ، وكان للإمام محمد فضل السبق في تجلية كثير من أحكامه التي لم يستقرّ العمل عليها إلا في فترات متأخرة من هذا القرن بعد مؤتمر فينا عن العلاقات الدبلوماسية عام ١٩٦١ م ، كما أنه انفرد ببحث مسائل وقواعد لم يتطرق إليها القانون الحديث ، أو لم يلتفت إليها ويُوْلِها الأهمية .

وبهذا نغلق الباب الأول عن العلاقات الدولية وقت السلم ، لنفتح الباب الثاني عن العلاقات الدولية وقت الحرب ، والله الموفق .

---

(١) المرجع السابق : ص (٤٧٧ ـ ٤٧٨) . وانظر : « القانون الدبلوماسي الإسلامي » ص (٢٣١ ـ ٢٣٣)

الباب الثاني

أثر الإمام محمد بن الحسن في العلاقات الدولية

وقت الحرب

وفيه تمهيد ، وأربعة فصول

الفصل الأول : تعريف الجهاد ومشروعيته .

الفصل الثاني : قواعد السياسية الحربية .

الفصل الثالث : القواعد العليا في القتال (قواعد القانون الدولي الإنساني) .

الفصل الرابع : آثار الحرب .

تمهيد :

ألمعنا فيما سبق إلى أن « علم السِّير » ، الذي أرسى الإمامُ محمد بن الحسن أصولَه وقواعده منذ ثلاثة عشر قرناً ، يتناول بصورة رئيسية علاقةَ المسلمين بغيرهم وسيرتَهم معهم في حال السلم والحرب . وأن هذا العلم إنما سمِّي بذلك لأن معظم موضوعه هو السَّيْر إلى العدو والقصد إليه بالجهاد والقتال .

وهذا يعني أن الموضوع الرئيس في هذا العلم هو الجهاد ؛ والحرب جزء من الجهاد ، أولاها الإمام محمد عناية كبرى تظهر في كتابيه « السِّير الصغير » و « السِّير الكبير » وهما خاصّان بهذا الموضوع كما هو واضح من عنوانيهما . وعقد كتاباً لهذا في « الموطأ » ، وفي « الجامع الصغير » ، كما اعتنى بهذا في كتابه « الأصل » فعقد لذلك أبواباً ترجم لها بعنوان « أبواب السِّيَرَ في أرض الحرب » ، وتناول بالبحث الأحكام الخاصة بتنظيم الجهاد وآدابه ، وكيفية البدء فيه ، وما يترتب عليه من آثار ، كما تناول القواعد العامة والخاصة في القتال ، وعرض لكثير من المسائل التي قد يعتبرها بعضهم من القضايا التي اهتم بها القانون الدولي المعاصر بعد مراحل من التطور كقانون النزاعات المسلحة . مما يدل على علوّ كعبه ـ رحمه الله ـ في هذا الشأن مع ما يتميز به من الأصالة والعمق في البحث .

وسنتناول في هذا الباب أثر الإمام محمد بن الحسن في العلاقات الدولية وقت الحرب في أربعة فصول :



الفصل الأول

تعريف الجهاد ومشروعيته

وفيــــه مبحثان :

المبـحث الأول : تعريف الجهاد .

المبحث الثاني : مشروعية الجهاد وطبيعته .

تعريف الجهاد ومشروعيته

تمهيد :

ويتناول هذا الفصل نبذة موجزة عن الجهاد ومعناه وما يتصل به من ألفاظ ومصطلحات ، مع إيجاز لمراحل مشروعيته وحكمه وصفته ، من خلال كتابات الإمام محمد بن الحسن ، بما نجده ضرورياً للبحث قبل الدخول في بيان سائر أحكام العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم وقت الحرب . وجدير بالذكر هنا أن الإيجاز رائدنا ومنهجنا ، إذ يمكن أن يتسع القول في هذا لأكثر مما ألمحنا إليه . ولكن بحثنا ليس خاصاً بموضوع الجهاد حتى نفيض فيه بأكثر مما عرضنا له [1] .

وسنتناول هذه الجوانب التي ألمعنا إليها آنفاً في مبحثين اثنين :

المبحث الأول

تعريف الجهاد

إن كلمة الجهاد مصطلح إسلامي أو حقيقة شرعية ذات معنى محدَّد ، يستعملها الفقهاء ، كما يستعملون غيرها من الكلمات التي تؤدي معناها أو جزءاً منه ، كالقتال والحرب والغزو ... ونبحث هذه المصطلحات في مطلبين اثنين أحدهما نخصصه للجهاد ، والثاني لسائر الكلمات الأخرى .

---

(١) وللتفصيل تراجع رسالة الدكتور محمد خير هيكل عن « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » وهي موسوعة فريدة في الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية والسياسة الشرعية ، ومن أهم المراجع المعاصرة في الموضوع . انظر كلمة الدكتور محمد الزحيلي في مقدمة الرسالة ، طبع دار البيارق ، بيروت ، ١٤١٤هـ .

المطلب الأول

تعريف الجهاد

تكررت كلمة الجهاد ومشتقاتها في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف ، وجاءت بصيغة الاسم والفعل ، وبصيغة الخطاب ، وبصيغة الأمر للواحد والجماعة ، وبصيغة الخبر وغير ذلك من الصِّيغ . وسنعرض لمعناها في اللغة ثمَّ في الاصطلاح الشرعي العام في القرآن والسنة ، ثمَّ نبين معناها في الاصطلاح الفقهي .

أولاً : الجهاد في اللغة :

أصل مادة اشتقاق هذه الكلمة هي حروف الجيم والهاء والدال ، و (**الجَهْد**) ، أصله المشقة . ثمَّ يحمل عليه ما يقاربه من المعاني . يقال : جَهَدْت نفسي وأجهدتُها ، إذا حمَّلتها فوق طاقتها . وأجهدْت الدّابَّة ، إذا حملت عليها في السَّير فوق طاقتها .

وقيل : هو المبالغة والغاية . تقول : جَهَد الرجل في كذا ، أي جدَّ فيه و بالغ . قال الله تعالى : ﴿ **وَأَقْسَمُواْ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ** ﴾ [1] . أي : حلفوا واجتهدوا في الحَلِف أن يأتوا على أبلغ ما في نفوسهم .

و (**الجُهْد**) ـ بالضم ـ الوُسْع والطاقة . قال الله تعالى : ﴿ **وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ** ﴾ [2] .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية (١٠٩) ، وسورة النحل ، الآية (٣٨) ، وسورة النور ، الآية (٥٣) ، و سورة فاطر ، الآية (٤٢) .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٧٩) . وقرأ الأعرج بالفتح « جَهْدهم » انظر : « تفسير البغوي » : ٧٩/٤ .

وجَهَدَه : حمَّله فوق طاقته . ومنه قول عمر : « ورجل يجهد أن يحمل سلاحه من الضعف » أي يجهد نفسه ويكلّفها مشقة في حمل السلاح .

وقيل : هما لغتان في الوسع والطاقة ... فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير .

وقيل بالضم والفتح في كلٍّ منهما . وقيل بالضم لغة قريش وأهل الحجاز ، وبالفتح لغة غيرهم .

ومادة « جهد » حيث وجدت فيها معنى المبالغة .

والاجتهاد : أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمُّل المشقة . يقال : جَهَدْت رأيي وأجهدته : أتعبتُه في الفكر .

وجاهد في الحرب ، واجتهد جهاداً ومجاهدة : جدَّ وبالغ وبذل وسعه وطاقته ليبلغ مجهوده ويصل إلى غايته .

وجاهد العدوَّ مجاهدةً وجهاداً : قاتله ، وجاهد في سبيل الله .

فالجهاد والمجاهدة مصدران لقولك : جاهدتُ العدوَّ ، إذا قابلتَه في تحمُّل الجَهْد ، أو بذل كلٌّ واحدٍ منكما جُهْده . أي طاقته ، في دفع صاحبه . ثمَّ غلب استعماله في الشرع على قتال الكفار خاصة [1] . وهو في اللغة ـ كما لاحظنا ـ أعمُّ من هذا المعنى الفقهي الذي سنوضحه تالياً .

---

(1) انظر بالتفصيل : « الصِّحاح » : ٤٦٠/٢ ، « لسان العرب » : ١٣٣/٣ ـ ١٣٥ ، « النهاية في غريب الحديث » : ٣١٩/١ ، « معاني القرآن » للفراء : ٤٤٧/١ ، « تفسير البغوي » : ٧٩/٤ ، « مفردات غريب القرآن » ص (١٠١) ، « معجم مقاييس اللغة » : ٤٨٦/١ ـ ٤٨٧ ، « الكليّات » : ١٧٥/٢ ، « المُغْرِب في ترتيب المعرب » : ١٧٠/١ ـ ١٧١ ، « أنيس الفقهاء » ص (١٨١) ، « طلبة الطلبة » ص (١٦٥) « المصباح المنير » : ١١٢/١ ، « النظم المستعذب » : ٢٦٨/٢ ، « المطلع على أبواب المقنع » ص (٢٠٩) ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ص (٢٦٠) ، « الدر النقي شرح ألفاظ مختصر الخرقي » : ٧٦٥/٣ ، « المعجم الوسيط » : ١٤٢/١ .

ثانياً : الجهاد في الاصطلاح الشرعي العام :

جاءت كلمة « الجهاد » في القرآن الكريم والسنة النبوية بمعانٍ ومستويات مختلفة ، نشير إليها في فقرتين اثنتين :

أ ـ معاني الجهاد في القرآن والسنة : وردت كلمة الجهاد في الكتاب والسنة بأربعة معانٍ تدل على أربعة أنواع هي :

١ً ـ الجهاد بالنفس ، وهو جهاد الكفار بالخروج للقتال ومباشرته بالنفس ، ومن ذلك بيان ما افترض الله من الجهاد ، وذكر الثواب الجزيل لمن قام به ، والعقاب لمن قعد عنه ، ومنه أيضاً التحريض والأمر ، ومنه الإخبار بعورات العدو وما يعلمه من مكايد الحرب وسداد الرأي وإرشاد المسلمين إلى الأَوْلى والأصلح في أمر الحروب ، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة تعزّ على الحصر .

٢ً ـ الجهاد بالكلمة أو القول : وهو يشمل مجاهدة الكفار والمنافقين بالحجة والبرهان والبيان ، كما قال الله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ ﴾ [١] ، وقال : ﴿ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَاداً كَبِيراً ﴾ [٢] . أي جاهدهم بهذا القرآن وهو القول البليغ لإقامة الحجة عليهم . كما يشمل أيضاً حضَّ الناس على الجهاد وترغيبهم فيه وبيان فضائله لهم .

ويشمل أيضاً كلَّ كلمةِ حقٍّ يقولها الإنسان أمام سلطان لا يحب أن يسمع لكلمات الحق ، بل يعارضها معارضة شديدة تحمله على السطوة والأذى لصاحب هذه الكلمة ـ فقد قال رسول الله ﷺ : « **أفضل الجهاد كلمة حقٍّ عند سلطان جائر** » [٣] .

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٧٣) ، والتحريم ، الآية (٩) .

(٢) سورة الفرقان ، الآية (٥٢) .

(٣) روي عن عدد من الصحابة من طرق بألفاظ متقاربة ، فأخرجه أبو داود في الملاحم ، باب الأمر والنهي : =

٣ ـ **الجهاد بالعمل** ، وذلك ببذل الجهد في عمل الخير ليكون نفعه عائداً على صاحبه بالاستقامة والصلاح . كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ (٢) .

٤ ـ **الجهاد بالمال** ، ويكون على وجهين : أحدهما إنفاق المال في إعداد الكراع والسلاح والآلة والزاد وما جرى مجراه مما يحتاج إليه لنفسه . والثاني إنفاق المال على غيره ممن يجاهد ، ومعونته بالزاد والعُدَّة ونحوها . قال الله تعالى : ﴿ وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ (٣) .

وقد جمع النبي ﷺ أنواع الجهاد : بالنفس والمال واللسان في سياقٍ واحد فقال : « **جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم** » (٤) .

=

١٩١/٦ ، والترمذي في الفتن ، باب ما جاء في أفضل الجهاد : ٣٩٥/٦ ، والنسائي في البيعة ، باب فضل من تكلم بالحق : ١٦١/٧ ، وابن ماجة في الفتن ، باب الأمر بالمعروف : ١٣٢٩/٢ ، والطبراني في « الكبير » : ٣٣٨/٨ ، والحاكم : ٥٠٦/٤ ، والبغوي في « التفسير » : ٢٣٩/١ ، والإمام أحمد : ١٩/٣ و ٢٥١/٥ ـ ٢٥٦ ، والحميدي : ٣٣٢/٢ ، وأبو محمد البخاري عن أبي حنيفة عن علقمة عن ابن بريدة عن أبيه « جامع المسانيد » : ٢٩٦/٢ . وانظر : « سلسلة الأحاديث الصحيحة » : ٨٠٦/١ ـ ٨٠٩ ، « صحيح الجامع الصغير وزيادته » : ٢٨٤/١ .

(١) سورة العنكبوت ، الآية (٦) .

(٢) سورة العنكبوت ، الآية (٦٩) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٤١) .

(٤) أخرجه أبو داود في الجهاد : ٣٦٦/٣ ، والنسائي في الجهاد : ٧/٦ ، وصححه ابن حبان ص (٣٩٠) من « موارد الظمآن » ، والحاكم : ٨١/٢ ووافقه الذَّهَبِيّ . والدارمي في الجهاد : ٢١٣/٢ ، والإمام أحمد : ١٢٤/٣ ، والبيهقي : في « السنن » : ٢٠/٩ ، والبغوي في « شرح السنة » : ٣٧٨/١٢ . وانظر : « فيض القدير » للمناوي : ٣٤٤/٣ ، « المرقاة شرح المشكاة » : ٢٨٩/٧ .

وفسَّر النبي ﷺ الجهاد لمن سأله عنه ـ كما في حديث عمرو بن عَبَسَة رضي الله عنه ـ فقال : « **أن تقاتل الكفّار إذا لقيتَهم** » [(١)] .

ومن هذه النصوص يظهر جلياً أن الجهاد في الشرع ذو مفهوم عام يشمل القتال وأنواعاً أخرى من البذل [(٢)] .

وغني عن البيان هنا أن أحاديث الجهاد في السنة النبوية أخذت دائرة أوسع ، وخصّها العلماء بمؤلفات وكتب استقصوا فيها أحكامه ، كما أن كتب الحديث « كالصِّحاح » و « السنن » لا تخلو من أبواب « الجهاد والسِّير والمغازي » . وحسبنا هنا هذه الإشارة الموجزة إذ أن التفصيل في ذلك يخرج بنا عن موضوع البحث .

ب ـ مستويات الجهاد في القرآن والسنة :

وفي القرآن الكريم والسنة النبوية وردت كلمة « الجهاد » تدل على مستويات

---

(١) قطعة من حديث أخرجه الإمام أحمد في « المسند » : ١١٤/٤ ، وعبدالرزاق في « المصنف » : ١٢٧/١١ في روايته لكتاب « الجامع » لمعمر بن راشد ، ومحمد بن نصر في « تعظيم قدر الصلاة » : ٤٠١/١ ـ ٤٠٢ ، والبيهقي في « الشعب » : ١/ذ٤٨٣ ، قال الهيثمي في « المجمع » : ٥٩/١ : « رواه أحمد والطبراني في « الكبير » ورجاله ثقات » . وقال المنذري في « الترغيب والترهيب » : ١٦٥/٢ : « رواه أحمد بإسناد صحيح ، ورواته محتجٌّ بهم في الصحيح ، والطبراني وغيره ، ورواه البيهقي عن أبي قلابة عن رجل من أهل الشام عن أبيه » .

(٢) انظر بالتفصيل : « أحكام القرآن » للجصاص : ١١٨/٣ ، « تفسير القرطبي » : ٩٩/١٢ ، « تفسير المنار » : ٣٦٠/١ وما بعدها ، « الوجوه والنظائر » للدامغاني : ٢٣٢/١ ـ ٢٣٣ ، « زاد المعاد » لابن القيم : ٦/٣ وما بعدها ، « فتح الباري » : ٢/٦ ، « المقدمات الممهدات » لابن رشد : ٣٤١/١ ـ ٣٤٢ ، « شرح السيوطي على سنن النسائي » : ٧/٦ ، « المرقاة شرح المشكاة » : ٢٨٨/٧ ـ ٢٨٩ ، « الجهاد طريق النصر » للشيخ عبدالله غوشة ، ص (١٠ ـ ١١) ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » عثمان ضميرية ، ص (١٠٦ ـ ١٠٩) ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ٤٠/١ وما بعدها .

ثلاثة : هي مجاهدة النفس ، ومجاهدة الشيطان ، ومجاهدة العدو الظاهر . وتدخل ثلاثتها في قوله تعالى : ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ﴾ [1] .

١ً ـ **أما جهاد النفس** ، فيكون ببذل الجهد في حمل النفس على تعلُّم الهدى ودين الحق والعمل به والدعوة إليه ، والصبر عن السوء والشر إذا مالت إليه النفس ، قال رسول الله ﷺ : « **المجاهد من جاهد نفسه في الله** » وفي لفظ : « **في سبيل الله** » [2].

٢ً ـ **وجهاد الشيطان** باستفراغ الوسع في مخالفته ودفع وساوسه وما يزيّنه من شبهات وشهوات وما يسلكه من مسالك ووسائل توقع الإنسان في شراكه . قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً ﴾ [3] . وفي هذا تنبيه على أنه ينبغي استفراغ الجهد في محاربته .

٣ً ـ **وجهاد العدوّ الظاهر** هو بذل الجهد في مقاتلة الأعداء من الكفار . كما في قوله تعالى : ﴿ لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاً وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً ﴾ [4] . والآيات والأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى .

---

(١) سورة الحج ، الآية (٧٨) .

(٢) قطعة من حديث أخرجه الترمذي في فضائل الجهاد : ٢٥٠/٥ وقال : « حديث حسن صحيح » وصححه ابن حبان برقم (٢٥) من « موارد الظمآن » ، والحاكم : ١١/١ ووافقه الذّهبيّ ، وأخرجه الإمام أحمد : ٢٠/٦ – ٢١ ، والطبراني في « الكبير » ٣٠٩/١٨ ، والبغوي في « شرح السنة » : ٣٥٣/١٠ ، وابن المبارك في « الجهاد » ص (١٦٢) ، وأخرج أبو داود أصل هذا الحديث في الجهاد : ٣٦٤/٣ دون هذه القطعة . قال الهيثمي في « المجمع » : ٢٦٨/٣ : « رواه البزار والطبراني ورجال البزار ثقات » . وجوَّد ابن تيمية إسناده ، وصححه الألباني . انظر : « الإيمان لابن تيمية » ص (٣) مع تعليق الألباني ، « سلسلة الأحاديث الصحيحة » : ٨١/٢ - ٨٢ .

(٣) سورة فاطر ، الآية (٦) .

(٤) سورة النساء ، الآية (٩٥) .

ثالثاً : الجهاد في اصطلاح الفقهاء :

عرَّف الحنفية الجهاد بأنه : الدعاءُ إلى الدين الحق ، والقتالُ مع من امتنع و لم يقبله ، إما بالنفس أو بالمال [1] .

وعرَّفه العلامة الكاساني فقال : بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله عزَّ وجلَّ بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك ، أو المبالغة في ذلك [2] .

وفصَّل ابن الكمال في التعريف فقال : الجهاد هو بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرةً أو معاونةً بمالٍ ، أو رأي ، أو تكثير سواد أو غير ذلك [3] .

وعرَّفه المالكية بأنه : قتالُ مسلمٍ كافراً غيرَ ذي عهدٍ لإعلاء كلمة الله ، أو حضورُه له ، أو دخولُ أرضه له [4] .

وقال أبو الوليد بن رشدٍ : معنى الجهاد في سبيل الله : المبالغة في إتعاب النفس في ذات الله وإعلاء كلمته التي جعلها الله طريقاً إلى الجنة وسبيلاً إليها [5] .

وعرَّفه الشافعية بأنه : بذل الجهد في قتال الكفار [6] . أو قتال الكفار لنصرة

---

(١) انظر : « تحفة الفقهاء » : ٤٩٩/٣ ، « العناية على الهداية » : ٢٧٩/٤ ، « البحر الرائق » : ٧٦/٥ ، « رسائل ابن نجيم » ص (٣١٩) « حاشية ابن عابدين على الدر المختار » : ١٢١/٤ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٢/٢ ، « اللباب شرح الكتاب » : ١١٤/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٨٨/٢ .

(٢) « بدائع الصنائع » : ٤٢٩٩/٩ . وعنه أخذ العَيْنِيّ في « عمدة القاري » : ٧٨/١٤ ، والمولى عبدالحكيم في « حاشية الدرر » : ١٧٢/١ .

(٣) نقله في « الدر المختار » : ١٢١/٤ .

(٤) « حدود ابن عرفة » مع شرح الرصّاع : ٢٢٠/١ . وعنه أخذ الدردير في « الشرح الصغير » : ٩/٣ والخرشي في « شرح مختصر خليل » : ١٠٧/٣ ـ ١٠٨ . وانظر : « شرح الزرقاني على الموطأ » : ٢/٣ .

(٥) « المقدمات الممهدات » لابن رشد : ٣٤١/١ . وانظر : « مواهب الجليل من أدلة خليل » للشنقيطي : ٢٩٣/٢ .

(٦) انظر : « فتح الباري » لابن حجر : ٣/٦ . ونقله عنه الشوكاني في « نيل الأوطار » : ٢٣٦/٧ .

الإسلام [١] . ولذلك ترجم له الشيرازي في « التنبيه » بـ « قتال المشركين » [٢] . وعبَّر بعضهم بـ « السِّير » وبعضهم جمع بينهما فقال « الجهاد والسِّير » [٣] .

وعرَّفه الحنابلة بأنه : قتال الكفار خاصة . أي : بخلاف المسلمين من البغاة وقطاع الطريق وغيرهم ، فبينه وبين القتال عموم مطلق [٤] .

وقد نصَّ الفقهاء في غالبية كتبهم على أن الجهاد يطلق أيضاً ـ كما جاء في المعنى الشرعي العام ـ على مجاهدة النفس والشيطان والفسَّاق والمنافقين . **ولكنه عند الإطلاق ينصرف إلى قتال الكفار لإعلاء كلمة الله** [٥] . ولهذا قال العلامة أبو الوليد ابن رشد : « كلُّ من أتعب نفسه في ذات الله فقد جاهد في سبيله ، إلا أن الجهاد في سبيل الله إذا أُطلق فلا يقع بإطلاقه إلا على مجاهدة الكفار بالسيف حتى يدخلوا في الإسلام أو يُعْطُوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون » [٦] .

---

(١) انظر : « إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري » للقسطلاني : ٣١/٥ ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٣٨/٢ .

(٢) انظر : « التنبيه » للشيرازي ، ص (١٣٤) .

(٣) انظر : « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٣٧/٢ ، « شرح السنة » للبغوي : ٣٤٥/١٠ ، « مواهب الصَّمد في حل ألفاظ الزُّبد » للفشني : ٦٢٠/٢ ، « الغاية القصوى » للبيضاوي : ٩٤٣/٢ ، « نهاية المحتاج » للرملي : ٤٥/٨ ، « مغني المحتاج » : ٢٠٨/٤ .

(٤) انظر : « المبدع » : ٣٠٧/٣ ، « كشاف القناع » : ٢٨/٣ ، « شرح منتهى الإرادات » : ٩١/٢ ، « مطالب أولي النهى » : ٤٩٧/٢ ، « المطلع على أبواب المقنع » ص (٢٠٩) ، « الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي » : ٧٦٥/٣ .

(٥) انظر المراجع الفقهية السابقة ، « إرشاد الساري » للقسطلاني : ٣١/٥ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » للمناوي ، ص (٢٦٠) .

(٦) انظر : « المقدمات الممهدات » لابن رشد : ٣٤٢/١ ، وانظر : « مواهب الجليل » للشنقيطي : ٢٩٣/٢ ، وقال ابن الأزرق الأندلسي في « بدائع السلك » : ٥٧٣/٢ : « جهاد مَنْ عدا الكفار ـ من باغٍ ومرتدٍّ ولصٍّ ـ جهادٌ معتبر ، فقد روى أشهب أنه من أفضل الجهاد وأعظمه أجراً . وقال ابن عبدالسلام : « لا شك في أنه جهاد ، وإنما لا مزية له » .

=

وبهذا يتحدد الجهاد بقتال الكفار والمرتدين دون أنواع أخرى من القتال المشروع . وهذا ما أوسعه الإمام محمد بن الحسن بحثاً في كتبه : « السِّير الكبير » و « السِّير الصغير » و « الأصل » . وأما سائر ما تكلّم عنه من طريقة معاملة الذميين والمستأمنين وقتال البغاة والمحاربين فهو يدخل في موضوع علم « السِّير » أو القانون الدولي الإسلامي كما سلف في الباب الأول من هذا البحث [1] .

هذا ، والجهاد لفظ إسلامي لم يُعْرف أنه ورد في أيّ نص جاهلي ، لا بمعنى الحرب ، ولا بمعنى القتال ، ولا بغيرهما . والذي ينبغي التنبيه عليه وتوجيه الأنظار إليه : أن « الجهاد » لا يضاف إلى أي لفظ آخر ، في الاستعمال الاصطلاحي ، فليس هناك جهاد مقدس ، وإنما هناك جهاد ، فضلاً عن أن يكون هناك جهاد غير مقدس . فالجهاد لفظ ديني خالص ، لا يستعمل إلا إذا كانت الشروط الواردة في الشريعة الغراء قد استوفيت حتى تكون الحرب مشروعة ، فعندئذ تكون الحرب جهاداً ...

كذلك لا يقال « جهاد مشروع » . فليس عندنا جهاد مشروع وغير مشروع ، وإنما عندنا جهاد ليس غير ، وإذا لم تستجمع الحرب الشروط الشرعية ، فليست جهاداً في سبيل الله [2] .

=

ثمَّ قال : « وصرَّح ابن أبي ناجي أنه المشهور . وقال ابن عبدالسلام نقلاً عن ابن شعبان : جهاد المحاربين أفضل من جهاد الكفار ، لأنه واقع فساد بين المسلمين ، مودٍّ إلى ضعفهم ، وتغيير كثير من أحكامهم ، والبداية بإزالته أولى من الاشتغال بدفع أذىً منفصل عنهم » . وراجع أيضاً : « شرح حدود ابن عرفة » للرصَّاع : ٢٢٣/١ ، « القوانين الفقهية » لابن جزيء ، ص (١٥٢) . وراجع « أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية » د. علي العلياني ، ص (١١٧) وما بعدها ، « من أحل نظرية في القانون الدولي الإسلامي » أدمون رباط ، ص (٣١) من الترجمة العربية .

(١) راجع تفصيلاً لأنواع القتال في الإسلام وما يصدق عليه تعريف الجهاد في كتاب « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ٥١/١ وما بعدها .

(٢) انظر : « الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام » للأستاذ ظافر القاسمي ، ص (٨٦ - ٨٧) .

المطلب الثاني

المصطلحات ذات الصلة بالجهاد

ونعرض في هذا المطلب لأهم المصطلحات الأخرى ذات الصلة بالجهاد ، التي يستعملها الإمام محمد وغيره من العلماء ـ رحمهم الله ـ بمعنى الجهاد ، أو بمعنىً يتصل به ، كأن يكون جزءاً منه أو من مقتضياته وتوابعه . مثل : القتال ، والحرب ، والرباط ، والغزو .

أولاً : القتال :

القاف والتاء واللام أصل صحيح يدلّ على إذلال وإماتة . يقال : قَتَله قَتْلاً وتَقْتَالاً . وقاتله مقاتَلةً وقِتالاً . والقِتْلة ـ بالكسر ـ الحال أو الهيئة التي يُقْتل عليها ، يقال : قتله قِتْلة سَوْء . والقَتْلة ـ بالفتح ـ المرة الواحدة . والقتلى : جمع قتيل ، على وزن فعيل بمعنى مفعول للمفرد المذكر والمؤنث .

ويقال : قتل الشيءَ خُبْراً أو علماً ، أي : عَلِمه وتحقّقه . قال تعالى : ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً ﴾ [1] . أي لم يحيطوا به علماً . والمقاتِلة ـ بالكسر والفتح ـ المقاتلون الذين يأخذون في القتال ، لأن الفعل واقع من كل واحد . وعليه فهو فاعل ومفعول في حالة واحدة ، كما تقول مهادِن ومهادَن .

وأما الذين يصلحون للقتال و لم يشرعوا فيه فبالكسر لا غير ـ مقاتِلة ـ لأن الفعل لم يقع عليهم فلم يكونوا مفعولين ، فلم يجز الفتح .

---

(١) سورة النساء ، الآية (١٥٧) .

والمقاتَلَة ـ بالفتح ـ أيضاً : المحارَبَة وتحرّي القتل . والاقتتال كالمقاتَلة . ويقال : استقتل الرجلُ : أسلم نفسه للقتل ووطّنها و لم يبالِ بالموت .

قال الراغب الأصفهاني : أصل القتل إزالة الروح عن الجسد كالموت ، لكن إن اعتبر بفعل المتولّي لذلك يقال : قَتْلٌ ، وإذا اعتبر بفَوْتِ الحياة يقال : موت . قال الله تعالى : ﴿ أَفَإِنْ مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ﴾ (1) .

والقَتْل : الدعاء عليهم . وهو من الله تعالى إيجاد ذلك ، ومنه قوله تعالى : ﴿ قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ ﴾ (2) . وقيل معنى الآية : لُعِن الخرّاصون وطُرِدوا .

وقيل ؛ القِتْلُ العدوُّ ، وأصله المقاتِل .

وجاءت كلمة القتل ومشتقاتها في القرآن الكريم وتكررت أكثر من مائة مرة ، بعضها بمعنى الوأْد ، وبعضها بمعنى شغل الأولاد بما يصدّهم عن العلم وتحرّي ما يقتضي الحياة الأبدية ، وبعضها بمعنى العمليات القتالية أو الحربية ولكن في بضع آيات كريمة ، فلم تستخدم كثيراً في هذا المعنى ، و لم تأخذ صفة المصطلح العام المشتهر كما هو الحال في مصطلح « الجهاد » (3) .

---

(1) سورة آل عمران ، الآية (١٤٤) .

(2) سورة الذاريات ، الآية (١٠) .

(3) انظر هذه المعاني في « الصّحاح » : ٥/١٧٩٧ ـ ١٧٩٨ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ٣/٥٦٠ ، « لسان العرب » : ١١/٥٤٧ ـ ٥٥٢ ، « مفردات القرآن » ص (٣٩٣) ، « بصائر ذوي التمييز » ٤/٢٣٨ ـ ٢٣٩ ، « المُغْرِب » : ٢/١٥٨ ، « معجم مقاييس اللغة » : ٥/٥٦ ـ ٥٧ ، « النظم المستعذب » : ٢/٢٤٠ ، « المصباح المنير » : ٢/٤٩٠ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ص (٥٧٤) .

انظر : « منهج الإسلام في الحرب والسلام » ص (١٠٤) ، « الجهاد والحقوق الدولية العامة » ص (٩١ ـ ٩٣) .

ثانياً : الحرب :

الحاء والراء والباء أصول ثلاثة : أحدها السَّلْب ، والآخر بعض المجالس ، والثالث دُوَيِّبَة . والأول من هذه الأصول هو موضوع البحث الأساس في هذه الفقرة . فالحَرْب نقيض السِّلم . ولفظها مؤنث لأنها بمعنى المحاربة وأصلها الصفة كأنها مقاتَلَةٌ حَرْبٌ ، وقد تذكَّر ذهاباً إلى أنها بمعنى القتال ، وجمعها حروب .

وهي مشتقة من الحَرَب وهو السَّلْب أو نهب مال الإنسان وتركه لا شيء له . يقال : حربتُه مالَه ، وقد حُرِب ماله حرباً ، فهو حَرِبٌ وحَرِيْب ومحروب ، إذا أُخذ ماله كله وسُلِب . ثمَّ قد يسمى كل سَلَب حرباً .

والحرب : المقاتلة والمنازلة ، والتباعد والبغضاء . ويقال : قُتل حال الحرب ، أي حال القتال .

وقد حاربه محاربةً وحِراباً ، وتحارَبوا واحتَرَبُوا وحاربوا ، كلّها بمعنى واحد .

ورجل مِحْراب وحَرْب : محارب لعدوّه ، أو قائم بأمر الحرب مباشر لها .

والتَّحريب : التحريش وإثارة الحرب . يقال : حرَّبت فلاناً تحريباً . إذا حرَّشته تحريشاً بإنسان فأُولع به وبعداوته . وحرّبته ـ أيضاً ـ أغضبته وحملتُه على الغضب .

وقول أبي حنيفة : « كانت مكة إذْ ذاك حرباً » أي دار حرب .

ودار الحرب : بلاد المشركين الذين لا صلح بينهم وبين المسلمين .

وقال الحرالّي في تعريف الحرب : دفعٌ بشدَّةٍ عن اتّساع المدافع بما يطلب منه الخروج فلا يسمح به ، ويدافع عنه بأشدِّ مستطاعٍ .

ومن الأصل الثاني لمادة « حرب » : المحراب ، ويجمع على محاريب . وهو صدر

المجلس أو هو أشرف المجالس ، حيث يجلس الملوك والسادات والعظماء . ومنه محراب المصلّى . وهو أرفع مكان في المسجد أو صدره . وهو عند العامة : الذي يقيمه الناس اليوم مقام الإمام في المسجد (1) .

وجاءت كلمة « الحرب » في القرآن الكريم في ستة مواضع بصيغة الفعل والمصدر ، بمعنيين اثنين :

(أحدهما) الكفر والضلالة أو العذاب بالنار ، كما في قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ (2) . يعني بالحرب الكفر . وفي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَآءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ (3) ، يعني بالمحاربة الكفر با لله ورسوله . وفي قوله تعالى : ﴿ وَإِرْصَاداً لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ (4) . أي : كفر با لله ورسوله (5) .

---

(1) انظر هذه المعاني بالتفصيل في : « الصّحاح » : ١٠٨/١ - ١٠٩ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ٦١٠/١ - ٦١١ ، « لسان العرب » : ٣٠٢/١ - ٣٠٨ ، « معجم مقاييس اللغة » : ٤٨/٢ - ٤٩ ، « المُغْرِب » : ١٩٠/١ - ١٩١ ، « الكليّات » : ١٨٧/٢ و ٣٠٣/٤ ، « المصباح المنير » : ١٢٧/١ ، « المطلع على أبواب المقنع » ص (٢٢٦) ، « المفردات في غريب القرآن » ص (١١٢) ، « بصائر ذوي التمييز » : ٤٤٤/٢ . « النهاية في غريب الحديث والأثر » : ٣٥٧/١ - ٣٥٨ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ، ص (٢٧٢) .

(2) سورة البقرة ، الآيتان (٢٧٨ - ٢٧٩) .

(3) سورة المائدة ، الآية (٣٣) .

(4) سورة التوبة ، الآية (١٠٧) .

(5) انظر هذه المعاني في « الأشباه والنظائر » لمقاتل بن سليمان ، ص (٣٢٨) ، « الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله » للدامغاني : ٢٤٦/١ ، « روح المعاني » للآلوسي : ٥٣/٣ ، « تفسير البغوي » : ٣٤٥/١ ، « بصائر ذوي التمييز » : ٤٤٤/٢ ، « محاسن التأويل » للقاسمي : ٣٢٦١/٨ ، « تفسير المنار » : ١٠٢/٣ .

(والمعنى الثاني) للحرب في القرآن الكريم هو القتال ، وجاءت بهذا المعنى ثلاث مرات فقط ؛ في قوله تعالى : ﴿ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ ﴾ [1] . وقوله تعالى : ﴿ كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَاراً لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ﴾ [2] ، وقوله : ﴿ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [3] .

ثالثاً : الرِّباط :

الراء والباء والطاء أصل واحد يدلّ على شدٍّ وثبات . ومن ذلك : ربطت الشيء أَرْبِطه ربْطاً ؛ والذي يُشَدّ به رباط .

ومن الباب أيضاً : الرِّباط . وهو اسم من رابَطَ مرابطةً — من باب قاتل — وهو ملازمة ثغر العدوِّ ، كأنهم قد رُبِطوا هناك فثبتوا به ولازموه . وأصله أن يربط كلٌّ واحد من الفريقين خيله . ثمَّ صار لزوم الثَّغر رباطاً . وربما سمِّيت الخيل أنفسها رباطاً .

يقال : ارتبطت الفرس للرِّباط . ويقال إن الرِّباط من الخيل الخَمْسُ من الدوابِّ فما فوقها . فهو اسم للمربوطات إلا أنه لا يستعمل إلا في الخيل .

وقد جاء الرِّباط في القرآن الكريم وفي السنة النبوية بهذه المعاني ، فقال الله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَاتَّقُواْ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [4] . فقد جاء في تفسيرها : اصبروا على دينكم وصابروا عدوّكم . أي : أقيموا على جهاده بالحرب .

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٥٧) .

(٢) سورة المائدة ، الآية (٦٤) .

(٣) سورة محمد ، الآية (٤) .

(٤) سورة آل عمران ، الآية (٢٠٠) .

وقال تعالى : ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ ﴾ [1] .
جمع ربيط بمعنى مربوط . وهو ما يرتبط ويحبس للجهاد عليه في سبيل الله تعالى [2] .

وقال ﷺ : « **إسباغ الوضوء على المكاره ، وكثرة الخُطا إلى المساجد ، وانتظار الصلاة بعد الصلاة ، فذلكم الرُّباط** » [3] . أي ان المواظبة على الطهارة والصلاة والعبادة كالجهاد في سبيل الله لأن الرباط في الأصل : الإقامة على جهاد العدوّ بالحرب وإعدادها ، فشبَّه به ما ذكر من الأفعال الصالحة والعبادة .

وعرّف ابن عَرَفَةَ الرُّباط بأنه : المقام حيث يُخْشى العدوُّ بأرض الإسلام لدفعه [4].

وقال الباجي هو : أن يترك الرجل وطنه ويلزم ثغراً من الثغور المخوفة لمعنى الحفظ وتكثير السَّواد .

وأما من كان وطنه الثغر ، فليست إقامته رباطاً ـ فيما رواه ابن حبيب عن مالك ـ ووجه ذلك : أن يحبس نفسه ويقيم لهذا الوجه خاصة ، فإن أقام لغير ذلك فإنه بمنزلة تصرفاته ، فلم يربط نفسه لمدافعة العدو . وليس كذلك رباط الخيل ؛ فإن جمهور الناس يستغني عن اتخاذها [5] .

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٦٠) .

(٢) انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ٤٧٨/٢ ، « لسان العرب » : ٣٠٢/٧ ـ ٣٠٣ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ٢٨٩/٢ ، « الكليّات » : ٣٩٤/٢ ، « المُغْرِب » : ٣١٦/١ ، « المصباح المنير » : ٢١٥/١ ، « النهاية في غريب الحديث » : ١٨٥/٢ ـ ١٨٦ ، « مفردات القرآن » ص (١٨٥ ـ ١٨٦) ، « بصائر ذوي التمييز » : ٣١/٣ ، « الروض النضير » للسياغي : ٦٢٤/٤ ، « تفسير ابن كثير » : ٤٤٥/١ ، « شرح حدود ابن عرفة » : ٢٢٣/١ .

(٣) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة في الطهارة ، باب فضل الوضوء : ٢١٩/١ .

(٤) انظر : « حدود ابن عرفة » بشرح الرصَّاع : ٢٢٣/١ و ٢٢٤ .

(٥) انظر : « المنتقى شرح الموطأ » للباجي : ١٦١/٣ ـ ١٦٢ .

وقال ابن رشد : إن من اختار المقام والاستيطان بالثغر وموضع الخوف للرباط خاصة ، وأنه لولا ذلك لأمكنه المقام بغير ذلك من البلدان : له حكم الرباط [١] .

وافتتح الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ كتابه « السِّير الكبير » بباب عن « فضيلة الرباط » أوسع فيه القول في فضل الرباط والمرابطين وعلاقة ذلك بالجهاد .

وروى بإسناده عن مكحول أن سلمان الفارسيَّ مرَّ بشُرَحْبيل بن السِّمْط ، وهو مرابط قلعةٍ بأرض فارس فقال : ألا أحدِّثك بحديث سمعتُه من رسول الله ﷺ يكون لك عوناً على منزلك هذا ؟ قال : بلى . قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « **لَرِباط يوم خيرٌ من صيام شهر وقيامه . ومن مات وهو مرابط أُجير من فتنة القبر ونُمّي له عمله كأحسن ما كان يعمل إلى يوم القيامة** » [٢] .

قال السَّرْخَسِيّ تعليقاً على الحديث : « والمرابطة المذكورة في الحديث عبارة عن المقام في ثغر العدو لإعزاز الدين ، ودفع شر المشركين عن المسلمين .

وأصل الكلمة من ربط الخيل . قال الله تعالى : ﴿ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ ﴾ [٣] . فالمسلم يربط خيله حيث يسكن من الثغر لِيُرْهِب العدوَّ به ، وكذلك يفعل عدوُّه . ولهذا سمِّي مرابطة ، لأن ما كان على وزن المفاعلة يجري بين اثنين غالباً » [٤] .

---

(١) انظر : « المقدمات الممهدات » : ١/٣٦٤ ـ ٣٦٥ ، « البيان والتحصيل » : ٢/٥٢١ ـ ٥٢٢ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١/٦ . وأخرجه الحاكم : ٢/٨٠ بهذا اللفظ وصححه ، والطحاوي في « مشكل الآثار » : ٦/٨٤ ، وعبدالرزاق : ٥/٢٨٢ ، وأبو نعيم في « الحلية » : ٥/١٩٠ . وأخرجه مسلم بنحوه في الإمارة ، باب فضل الرباط : ٣/١٥٢٠ . وراجع التعليق على « مشكل الآثار » في الموضع السابق ، « مجمع الزوائد » : ٥/٢٩٠ .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (٦٠) .

(٤) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١/٧ . وانظر الفصل بكامله من ص (٦ ـ ٣٧) ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٢١ .

وقال الكمال بن الهمام : « ومن توابع الجهادِ : الرباطُ . وهو الإقامة في مكان يُتَوقَّع هجومُ العدوّ فيه لقصدِ دفعهِ لله تعالى . والأحاديث في فضله كثيرة ... » [1] .

ثمَّ قال : « واختلف المشايخ في المحل الذي يتحقق فيه الرباط ؛ فإنه لا يتحقق في كل مكان . ففي « النوازل » : أن يكون في موضع لا يكون وراءه إسلام ، لأن ما دونه لو كان رباطاً فكلُّ المسلمين في بلادهم مرابطون .

وقال بعضهم : إذا أغار العدو على موضع مرةً ، يكون ذلك الموضع رباطاً إلى أربعين سنة ، وإذا أغاروا مرتين يكون رباطاً إلى مائة وعشرين سنة ، وإذا أغاروا ثلاث مرات يكون رباطاً إلى يوم القيامة . قال في : « الفتاوى الكبرى » : والمختار هو الأول .

واعلم أن ما ذكر من كون محل الرباط ما وراء المسلمين ذكر في حديث عن معاذ بن أنس عنه عليه الصلاة والسلام : « **مَنْ حرس مِنْ وراء المسلمين في سبيل الله متطوّعاً لا يأخذه سلطان ، لم يَرَ النار بعينيه إلا تحلّة القسم ، فإن الله سبحانه لا شريك له يقول : ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا ﴾** » [2] . وليس يستلزم كون ذلك باعتبار المكان ؛ فقد وردت أحاديث كثيرة ليس فيها سوى الحراسة في سبيل الله » [3] .

---

(١) « فتح القدير » لابن الهمام : ٢٧٨/٤ . وقد جمع الحافظ ابن كثير ـ رحمه الله ـ جملة مفيدة من الأحاديث والروايات بأسانيدها في فضل الرباط في « التفسير » : ٤٤٥/١ ـ ٤٤٨ ، وكذلك المتقي الهندي في « كنز العمال » : ٣٢٣/٢ ـ ٣٣١ .

(٢) أخرجه الإمام أحمد : ٣٤٧/٣ ، وأبو يعلى : ١٧٩/٢ . وعزاه الهيثمي للطبراني في « الكبير » وزاد المتقي الهندي عزوه للبخاري في « تاريخه » .

قال الهيثمي : « وفي أحد إسنادَي أحمد : ابن لهيعة وهو أحسن حالاً من رشدين » ، وقال المنذري : « لا بأس بإسناده في المتابعات » . وقال ابن الهمام : « وفيه لين محتمل في المتابعات » . انظر : « مجمع الزوائد » : ٢٨٧/٥ ، « الترغيب والترهيب » للمنذري : ٢٤٨/٢ ، « كنز العمال » للمتقي الهندي : ٣٢٤/٤ .

(٣) « فتح القدير » : ٢٧٨/٤ . وانظر : « الدر المختار » مع « حاشية ابن عابدين » : ١٢١/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٣/٢ ، « البحر الرائق » : ٧٧/٥ .

رابعاً : الغزو :

الغَزْو ـ بفتح الغين وسكون المعجمة ـ أصل معناه : طلب الشيء . يقال : ما مغزاك من هذا الأمر . أي ما مطلبك ؟ ويقال : غَزَوْت العدوَّ أغزوه غَزْواً . أي قصدته للقتال ، والفاعل غازٍ ، ويجمع على غُزَاة وغَزِيّ وغُزًّى وغُزَّاء . والغازي هو الطالب لذلك الشيء . وسمي غازياً لطلبه العدوَّ . وإنما يكون غزو العدو في بلاده .

يقال : أَغْزَيْتُه ، أي بعثته للغزو . والمَغْزَى والمَغْزَاة : المقصد والموضع الذي يقصده الغازي ، ويجمع على المغازي . والمَغْزِيّ : المقصود بالغزو .

والغزوةُ والغَزاة والمَغْزاة والغزوات والمغازي بمعنىً واحد ، وهو قصد العدو للقتال .

وفي اصطلاح أهل السِّير : هو الجيش القاصد لقتال الكفار الذي كان فيه النبي ﷺ . فإن لم يكن فيه سمي : سرية [1] .

وقد جاءت هذه الكلمة بصيغة الجمع « غُزًّى » مرة واحدة في القرآن الكريم ﴿ إِذَا ضَرَبُواْ فِي الأَرْضِ أَوْ كَانُواْ غُزًّى ﴾ [2] . وتكررت في الحديث بأكثر من صيغة بمعنى القتال والجهاد .

---

(1) انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ٤/٤٢٣ ، « الصّحاح » : ٦/٢٤٤٦ ، « لسان العرب » : ١٥/١٢٣ ـ ١٢٥ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ٣/٣٩١ ، ٣٩٢ ، « المُغْرِب » : ٢/١٠٢ ، « طلبة الطلبة » ص (١٦٥) ، « النظم المستعذب » : ٢/٢٦٨ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » ٣/١٠٩٩ ، « المصباح المنير » : ٢/٤٤٧ ، « المفردات في غريب القرآن » ص (٣٦٠) ، « النهاية في غريب الحديث » : ٣/٣٦١ ، « لغات التنبيه » ص (١٣٤) .

(2) سورة آل عمران ، الآية (١٥٦) .

قال الكمال بن الهمام : « الغزو : قصد العدوِّ للقتال . وخصَّ في عرف الشرع بقتال الكفار » [1] .

ولذلك نجد الإمام محمداً وبعض الفقهاء يجعلون كلمة الغزو مرادفة للجهاد ، وفي غير كتب الفقه تسمي « المغازي » [2] .

الموازنة بين هذه المصطلحات :

وبعد هذا العرض السريع لهذه المصطلحات التي جاءت في كتابات الإمام محمد بن الحسن وغيره من الفقهاء ـ رحمهم الله ـ نُلْمِع إلماعة موجزة إلى أن الكلمة التي شاع استعمالها أكثر من غيرها وغدت مصطلحاً فنياً شاملاً دقيقاً يدل على موضوعه أساساً هي كلمة « الجهاد » . بينما استعملت الكلمات الأخرى : الحرب ، والقتال ، والغزو في مواضع قليلة بمعنى الجهاد القتالي للأعداء دون أن تحمل في طياتها أيّ معنىً من معاني الظلم والعدوان والسعي وراء المنافع المادية والدوافع الشخصية والمطامع والشرور والأهواء التي تدفع للقتال ، مما تحمله كلمة الحرب عند غير المسلمين .

ولهذا فالإسلام يستبدل بتلك الألفاظ لفظاً آخر هو « الجهاد » . وفي هذا يقول العلامة أبو الأعلى المودودي رحمه الله :

« والإسلام يتجنب الكلمات الشائعة في دعوته وبيان منهجه العملي بل يؤثر لذلك لغة من المصطلحات خاصة ، لئلا يقع الالتباس بين دعوته وما إليها من الأفكار والتصورات ، وبين الأفكار والتصورات الشائعة الرائجة ، « فالجهاد » أيضاً من

---

(1) « فتح القدير شرح الهداية » لابن الهمام : ٢٧٧/٤ .

(2) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٤٤٨/٤ ، « فتح القدير » لابن الهمام : ٢٧٧/٤ وما بعدها ، « البيان والتحصيل » لابن رشد المالكي : ٥٢١/٢ ، « الكافي في فقه أهل المدينة » لابن عبدالبر : ٣٩٨/١ .

الكلمات التي اصطلح عليها الإسلام لأداء مهمته وتبيين تفاصيل دعوته ، فأنت ترى أن الإسلام قد تجنب لفظة « الحرب » وغيرها من الكلمات التي تؤدي معنى القتال في اللغة العربية ، واستبدل بها كلمة (Struggle) في اللغة الإنكليزية ، غير أن لفظة الجهاد أبلغ منها تأثيراً وأكثر منها إحاطة بالمعنى المقصود ، فما الذي أفضى بالإسلام إلى أن يختار هذه الكلمة الجديدة صارفاً وجهه عن الكلمات القديمة الرائجة ؟

الذي أراه وأجزم به : أنه ليس لذلك إلا سبب واحد وهو أن لفظة الحرب (War) كانت ولا تزال تطلق على القتال الذي يشبُّ لهيبه وتستعر ناره بين الرجال والأحزاب والشعوب لمآرب شخصية وأغراض ذاتية . والغايات التي ترمي إليها أمثال هذه الحروب لا تعدو أن تكون مجرد أغراض شخصية أو اجتماعية ، لا تكون فيها رائحة لفكرة أو انتصار لمبدأ ، وبما أن القتال المشروع في الإسلام ، ليس من قبيل هذه الحروب ، لم يكن له بُدٌّ من ترك هذه اللفظة « الحرب » البتة ، فإن الإسلام لا ينظر إلى مصلحة أمة دون أمة ، ولا يقصد إلى النهوض بشعب دون شعب ، وكذلك لا يهمه في قليل ولا كثير أن تملك الأرض ، وتستولي عليها هذه المملكة أو تلك ، وإنما تهمه سعادة البشر وفلاحهم ... وتحقيقاً لهذه الغاية السامية يريد الإسلام أن يستخدم جميع القوى والوسائل التي يمكن استخدامها لإحداث انقلاب عالمي شامل ، ويبذل الجهد المستطاع للوصول إلى هذه الغاية العظمى ، ويسمي هذا الكفاح المستمر ، واستنفاد القوى البالغ واستخدام شتى الوسائل المستطاعة : « الجهادَ » ، فالجهاد كلمة جامعة تشمل جميع أنواع السعي وبذل الجهد . وإذا عرفت هذا فلا تعجب إذا قلت : إن تغيير وجهات أنظار الناس وتبديل ميولهم ونزعاتهم وإحداث انقلاب عقلي وفكري بواسطة مرهفات الأقلام : من أنواع الجهاد ، كما أن القضاء على نظم الحياة العتيقة الجائرة بحد السيف ، وتأسيسَ نظام جديد على قواعد العدل والنصفة ، أيضاً

من أصناف الجهاد ، وكذلك بذل الأموال وتحمل المشاق ومكابدة الشدائد أيضاً فصول وأبواب مهمة من كتاب « الجهاد العظيم » [1] .

وبعد هذا البيان للمصطلحات الثلاث نجد أن الأفضل هو استعمال كلمة « الجهاد في سبيل الله » ولكننا استعملنا كلمة الحرب في المعنى نفسه دون أن نحملها المعاني التي قد تظهر لبعضهم من المطامع والشرور والأهواء التي تدفع للقتال ، مما تحمله كلمة الحرب عند غير المسلمين .

وفي القانون الدولي التقليدي يمكن تعريف الحرب من الناحية القانونية بأنها : صراع مسلّح بين الدول لتحقيق غرض سياسي ، أو للدفاع عن المصالح الوطنية [2] .

وما أسهل ادعاء بعض الدول أنها تدافع عن مصالحها ، وما أسهل أن تختلق لذلك الأسباب الواهية ، يحدوها حب السيطرة وبسط النفوذ والاستعلاء . ولذلك قال بعض القانونيين : لا يزال تعريف الحرب مائعاً يحوطه الغموض .

ومن جهة أخرى يفرق القانونيون بين الغزو والاحتلال الحربي والفتح والاستيلاء .

فالغزو : عبارة عن إغارة جيوش دولة على إقليم العدو . أو هو مجرد دخول قوات الدولة المحاربة في إقليم دولة العدو .

---

(١) رسالة « الجهاد » لأبي الأعلى المودودي ، ضمن ثلاث رسائل للبنا وسيد قطب ، مقتطفات من ص (١٣ - ١٦) .

(٢) انظر بالتفصيل : « القانون الدولي العام » د. عبدالعزيز سرحان ، ص (٥٣٠ ــ ٥٣٢) ، د. محمد حافظ غانم ، ص (٦٥٨ ــ ٦٦٠) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٦١٥) ، د. حسني جابر ، ص (٢٩٣) ، الشافعي بشير ، ص (٤٣٩) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٦٩٤ - ٦٩٦) .

والاحتلال الحربي : هو الغزو مضافاً إليه وضع الإقليم المغزو تحت السيطرة الفعلية للقوات المغيرة .

وأما الاستيلاء : فهو إدخال الدولة في حيازتها المادية إقليماً غير مملوك لدولة أخرى بنية فرض سيادتها عليه .

والفتح : هو إخضاع إقليم تابع للعدو إخضاعاً تاماً وضمّه إلى إقليم الدولة التي أخضعته صراحة أو ضمناً [1] . فهو يكون بين دولتين من العائلة الدولية وهي الدولة الأوربية المسيحية والدول المتمدنة التي قبلت بعد ذلك في العائلة الدولية ، ويقتضي احتلال الدولة وضم إقليمها ، ولكن ميثاق الأمم المتحدة على أن الفتح لا يترتب عليه أي أثر [2] .

وبالمقارنة بما سلف من تعريف الجهاد في الإسلام وتعريف الحرب والقتال ... الخ يمكن أن يقال : إن التباين واقع بين ما ذهب إليه الفقهاء المسلمون وبين ما ذهب إليه القانونيون في معاني تلك المصطلحات . فمثلاً : ما ذهب إليه علماء القانون الدولي في معنى الفتح لا نظير له في العلاقات الإسلامية ، لأن بلاد المسلمين في حكم البلد الواحد ـ كما تقدّم ـ هي دار الإسلام . ولا يجوز أن تكون الحرب بين إقليمين مسلمين .

أما الاستيلاء : فيمكن مقارنته بالأحكام الإسلامية ، فإن ملكية الحربيين ليست معصومة في الإسلام ، والأراضي الموات ـ التي لا يقوم أحد على استصلاحها أو استغلالها ـ يجوز تملكها لمن يحييها طبقاً للأحكام الشرعية [3] .

---

(١) انظر : « القانون الدولي العام » د. محمود سامي جنينة ، ص (٦٥٢ ــ ٦٥٣) ، « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٣٩٩) .

(٢) المرجع السابق نفسه .

(٣) انظر : « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٣٩٩ ـ ٤٠٠) .

المبحث الثاني

مشروعية الجهاد وغايته

ونتناول في هذا المبحث التطور التاريخي للمراحل التي شرع فيها الجهاد ، ثمَّ بيان حكم الجهاد ، وغايته ، وطبيعته أو وصفه ، في أربعة مطالب .

المطلب الأول

مراحل تشريع الجهاد

انتهينا فيما سلف إلى أن الجهاد يطلق بمعنيين ، أحدهما معنى عام يشمل كل ما يبذله المسلم من جهد لمجاهدة النفس والشيطان والأعداء ، والآخر خاص بالجهاد للأعداء قتالاً لهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية . ولما كان تشريع الجهاد بأنواعه ومستوياته قد جاء تحقيقاً للحكمة الربانية في مواجهة الواقع الذي عاصره النبي ﷺ وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم ، بأحكام مرحلية تواجه كل مرحلة بما تتطلبها وبما يتفق مع قدرة المسلمين وعلاقتهم مع الأعداء ، فقد نزل الأمر بالجهاد مرتباً متدرجاً وفق خطوات الإعداد التربوي لهذه الأمة التي حمَّلها الله تعالى مسؤولية إبلاغ هذا الدين للعالمين .

ويمكن أن نجمل هذه المراحل التي مرَّ بها الجهاد بما ألمع إليه الإمام السَّرْخَسِيّ في « شرح السِّير الكبير » وفي « شرح السِّير الصغير » ، فكان أساساً لمن كتب في مراحل تشريع الجهاد من بعده :

١ً - بدأ الوحي يتنزل على رسول الله ﷺ منذ أن فاجأه جبريل عليه السلام بقوله تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ [1] . ولم يأمره إذ ذاك بتبليغ الرسالة والدعوة . ثمَّ أمره الله سبحانه وتعالى بتبليغ الرسالة وإنذار قومه بقوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ، قُمْ فَأَنذِرْ ﴾ [2] ، فبدأ بدعوة أهل بيته ، ثمَّ بدعوة عشيرته الأقربين وقومه بالحسنى والموعظة ، وأمره مع ذلك بالصفح والإعراض عن المشركين . فقال تعالى : ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [3] . وقال : ﴿ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴾ [4] .

٢ً - ثمَّ في مرحلة تالية أمره الله تعالى بالدعاء إلى الدين بالوعظ والمجادلة بالأحسن فقال تعالى : ﴿ وَلاَ تُجَادِلُواْ أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [5] ، وقال : ﴿ ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [6] .

وفي هاتين المرحلتين المتصلتين في مكة المكرمة لم يكن هناك أمر بجهاد قتالي دفعاً أو هجوماً . ولذلك قال الإمام الجصّاص : « لم تختلف الأمة أن القتال كان محظوراً قبل الهجرة » [7] .

---

(١) سورة العلق ، الآية (١) .

(٢) سورة المدثر ، الآية (١ و ٢) .

(٣) سورة الحجر ، الآية (٩٤) .

(٤) سورة الحجر ، الآية (٨٥) .

(٥) سورة العنكبوت ، الآية (٤٦) .

(٦) سورة النحل ، الآية (١٢٥) .

(٧) « أحكام القرآن » للجصاص : ٢٥٧/٣ .

ويدل على هذا قوله تعالى : ﴿ **فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ** ﴾ [1] . وقوله : ﴿ **فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ** ﴾ [2] . وقوله : ﴿ **وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الجَاهِلُونَ قَالُواْ سَلاَماً** ﴾ [3] .

ولكن كَبُر على المشركين ما يدعوهم إليه . فناصبوه العداء ، وتفنّنوا في صنوف الإيذاء والبلاء ، يصبّونهما على المؤمنين ، حتى وصل بهم الأمر أن يتآمروا على النبي ﷺ لتصفيته جسدياً . كل هذا والقرآن يتنزل على رسول الله ﷺ يأمره بالصبر والصفح والكفِّ ، ولم يأذن له بقتال : ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّواْ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ** ﴾ [4] . ولما قال عبدالرحمن بن عوف وأصحاب له : يا رسول الله كنّا في عزة ونحن مشركون فلما آمنّا صرنا أذلاء ! فقال عليه الصلاة والسلام : « **إني أُمرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم** » [5] .

وقد كانت نفوس بعض المسلمين تتشوف إلى الإذن بالجهاد ليميلوا على المشركين مَيْلة واحدة وليدفعوا عن أنفسهم العدوان الواقع عليهم . فقد قال العباس بن عبادة بن نَضْلة ليلة بيعة العقبة : « والله الذي بعثك بالحق إن شئتَ لنميلنَّ على أهل منىً غداً بأسيافنا ؟ فقال رسول الله ﷺ : « **لم نؤمر بذلك ، ولكن ارجعوا إلى رحالكم** » [6] .

---

(١) سورة المائدة ، الآية (١٣) .

(٢) سورة النحل ، الآية (٨٢) .

(٣) سورة الفرقان ، الآية (٦٣) .

(٤) سورة النساء ، الآية (٧٧) .

(٥) أخرجه النسائي في أول كتاب الجهاد : ٣/٦ ، وصححه الحاكم على شرط البخاري ووافقه الذّهبيّ : ٦٦/٢ و ٣٠٧ ، ورواه البيهقي في « السنن » : ١١/٩ .

(٦) أخرجه الإمام أحمد في « المسند » : ٤٦٢/٣ ، وابن إسحاق في « السيرة » : ٤٤٨/١ ، وابن سعد في « الطبقات » : ٢٢٣/١ ، والطبري في « تاريخه » : ٣٦٤/٢ .

=

٣ - ثمَّ أذن الله تعالى لنبيه ﷺ بالهجرة إلى المدينة ، وبدأ بتأسيس المجتمع الإسلامي الجديد في المدينة ، وبدأ عهدٌ للإسلام جديد . ومع هذا لم يشرع الجهاد القتالي في أول العهد بالمدينة ، وإنما كان هناك أيضاً أمرٌ بالكفِّ والصبر الجميل ، مما زاد في عناد المشركين وزاد في كيدهم وعدوانهم وتآمرهم . وعند ذلك أذن الله تعالى للمسلمين بالقتال دفعاً ، فقال سبحانه وتعالى : ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ . الَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا اللَّهُ ﴾ (١) . فكانت هذه الآية الكريمة أول آية نزلت في الجهاد - كما قال غير واحد من العلماء - فيها إذن بالقتال لدفع العدوان وردِّه عن المؤمنين ، لم يكن فيها وجوب ولا أمر .

٤ - ثمَّ فرض القتال على المسلمين بعد ذلك - إذا كانت البداية من الكفار ، فأوجب الله تعالى قتال من قاتلهم دون من لم يقاتلهم . فقال الله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (٢) . والاعتداء المنهي عنه في الآية هو قتل النساء والذراري ممن لا يقاتلون - كما قال ابن جرير وغيره من السلف - .

فلم يؤمروا بقتال من طلب مسالمتهم ولا مَنْ هادنهم قال تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ (٣) .

=

قال الهيثمي في « المجمع » : ٦/٤٥ : « رواه أحمد والطبراني ، ورجال أحمد رجال الصحيح غير ابن إسحاق وقد صرّح بالسماع » .

وانظر : « فقه السيرة » للغزالي ، ص (١٦١) بتخريج الألباني ، « زاد المعاد » : ٣/٤٨ بتعليق الشيخ الأرناؤوط .

(١) سورة الحج ، الآية (٣٩) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٩٠) .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (٦١) .

٥ً - ثمَّ أمر الله تعالى المسلمين بالقتال في بعض الأزمنة والأمكنة دون غيرها، فأمر بالقتال بشرط انسلاخ الأشهر الحُرُم، كما قال تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (١).

ونهى عن القتال عند المسجد الحرام فقال: ﴿ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَآءُ الْكَافِرِينَ ﴾ (٢).

٦ً - ثمَّ أُمروا بالقتال مطلقاً للمشركين كافة، إذ هم يقاتلونهم كافة. فقال الله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (٣).

وقال: ﴿ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ﴾ (٤).

وقال تعالى: ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (٥).

فكانت هذه المرحلة الأخيرة التي استقر عليها أمر الجهاد، إذ أن سورة التوبة - وفيها آية السيف أو الجزية - من أواخر القرآن الكريم نزولاً (٦).

---

(١) سورة التوبة، الآية (٥).

(٢) سورة البقرة، الآية (١٩١).

(٣) سورة البقرة، الآية (٢٤٤).

(٤) سورة التوبة، الآية (٣٦).

(٥) سورة التوبة، الآية (٢٩).

(٦) انظر: « شرح السِّير الكبير » للسرخسي: ١/١٨٨ - ١٨٩، و« المبسوط »: ١٠/٢ و ٣، « العناية على الهداية »: ٤/٢٨٢، « أحكام القرآن » للجصاص: ١/٢٥٦ - ٢٥٨، وله أيضاً: « مختصر اختلاف العلماء » ٣/٤٢٥ - ٤٢٦، « حاشية ابن عابدين »: ٤/١٢٣. وراجع هذه المعاني نفسها بالتفصيل عند أئمة المذاهب في « المقدمات الممهدات » لابن رشد: ١/٣٤٢ - ٣٤٧، « أحكام القرآن » لابن العربي: ١/١٠٢، وله أيضاً: « القبس شرح الموطأ »: ٢/٥٧٩، « تفسير القرطبي »: ٣/٣٨، « حاشية =

قال الإمام أبو جعفر الطَّحاوي : « فأمر بقتال المخالفين لدين الإسلام كافة ، حتى لا يكون دين إلا دين الله تعالى الذي تعبَّد به عباده »[1] .

وهذا هو الذي خلص إليه أيضاً العلامة المحقق ابن قيِّم الجوزية - رحمه الله - حيث قال بعد أن تتبع السياق التاريخي لهديه ﷺ مع الكفار والمنافقين من حين بُعِث إلى حين لقي الله عزَّ وجلَّ : « فاستقرَّ أمر الكفار معه بعد نزول براءة على ثلاثة أقسام : محاربين له ، وأهلِ عهد ، وأهل ذمة .

ثمَّ آلتْ حال أهل العهد والصلح إلى الإسلام ، فصاروا معه قسمين : محاربين وأهل ذمة . والمحاربون له خائفون منه .

فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام : مسلمٌ مؤمن به ، ومسالمٌ له آمِنٌ - أهل ذمة - وخائف محارب »[2] .

وفيما تقدم عرضنا رأي الإمام محمد في العلاقات مع المسالمين الذميين والمستأمنين والمعاهدين ، وسنعرض رأيه - فيما يأتي - في علاقة المسلمين بالمحاربين . والله الموفق .

= الصاوي على الشرح الصغير » : ٩/٣ ، « أحكام القرآن » : ٧/٢ ـ ١٥ ، « الأم » : ٨٣/٤ ـ ٨٤ كلاهما للشافعي ، « العزيز شرح الوجيز » للرافعي : ٣٤١/١١ ، « روضة الطالبين » : ٢٠٤/١٠ وما بعدها ، « مغني المحتاج » : ٢٠٨/٤ - ٢٠٩ ، « نهاية المحتاج » : ٤٥/٨ ، « سنن البيهقي » : ٧/٩ ـ ١١ ، وله أيضاً : « شعب الإيمان » : ١٣١/٨ وما بعدها ، و « شعب الإيمان » للحليمي : ٤٦١/٢ ـ ٤٦٢ ، « زاد المعاد » لابن القيم : ٧١/٣ - ٧٢ و ١٥٨ وما بعدها ، « السياسة الشرعية » لابن تيمية ، ص (١٠٢ - ١٠٣) ، وله أيضاً : « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » : ٦٥/١ وما بعدها ، « البحر الزخار » لابن المرتضى : ٣٩٣/٦ ، « الحاوي للفتاوى » للسيوطي : ٣٧٩/١ - ٣٨١ . وراجع : « في ظلال القرآن » : ١٨٥/١ - ١٨٦ و ٧١٤/٢ - ٧١٥ ، و ١٤٣٩/٣ وما بعدها ، « القتال في الإسلام » لأحمد نار ، ص (١٨ ـ ٢٠) ، « أهمية الجهاد في نشر الدعوة » د. العلياني ، ص (١٣٦) وما بعدها ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » عثمان جمعة ، ص (١١٠) وما بعدها ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد هيكل : ٣٧١/١ وما بعدها ، « أدب الحرب والسلم » د. أحمد العمري ، ص (١٢٣) وما بعدها .

(١) « اختلاف العلماء » للإمام الطَّحاوي ، اختصار الجصَّاص : ٤٢٦/٣ .

(٢) انظر : « زاد المعاد في هدي خير العباد » لابن قيم الجوزية : ١٦٠/٣ .

المطلب الثاني

حكم الجهاد

ذهب الإمام محمد بن الحسن إلى أن الجهاد واجب على المسلمين إلا أنهم في سعة من ذلك حتى يُحتاج إليهم [(١)] .

واستدل على أصل الوجوب أو الفرضية بآيات وأحاديث كثيرة . فمن الآيات الكريمة ؛ قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾ [(٢)] .

وقوله تعالى : ﴿ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾ [(٣)] .

وقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّه لِلّهِ ﴾ [(٤)] .

وقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾ [(٥)] .

وقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾ [(٦)] .

وقوله تعالى : ﴿ انْفِرُواْ خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ﴾ [(٧)] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٨٧/١ ، « الجامع الصغير » ، ص (٤٣٩) ، « شرح الجامع الصغير » للعتّابي ، ورقة (٢٦٣) ، « المبسوط » : ٣/١٠ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (١٢) .

(٤) سورة الأنفال ، الآية (٣٩) .

(٥) سورة البقرة ، الآية (٢١٦) .

(٦) سورة التوبة ، الآية (٣٦) .

(٧) سورة التوبة ، الآية (٤١) .

وقال عليه الصلاة والسلام : « **أمرت أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة . فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقِّ الإسلام وحسابهم على الله** » [(١)] .

وقال : « **الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة** » [(٢)] أي : فريضة نافذة لا يتصور نسخها .

والأمر المطلق في هذه الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة يقتضي اللزوم . فاقتضى هذا أن الجهاد فريضة مُحْكَمَة يكفر جاحدها ، ثبتت فرضيتها بالكتاب والسنة والإجماع [(٣)] .

وقد أجمع علماء المسلمين وفقهاء الأمة الإسلامية ـ منذ العصور الأولى ـ على هذه

---

(١) أخرجه البخاري في الإيمان ، باب « فإن تابوا وأقاموا الصلاة ... » : ١/٧٥ ، ومسلم في الإيمان ، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله : ١/٥٣ .

(٢) تقدم تخريجه فيما سبق ص (٢٨٧) ، تعليق (١) .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١/١٨٨ ، « المبسوط » : ١٠/٣ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ٤/١٨٣ ، « الهداية وشروحها وحواشيها » : ٤/٢٧٨ ـ ٢٨٠ ، « تبيين الحقائق » : ٣/٢٤١ ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٢٣ ـ ١٢٤ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/١١٤ ـ ١١٥ .

ومن العجيب أن بعض المعاصرين يلقي الكلام على عواهنه بحجة التفرقة بين الجهاد والحرب فيقول : « لا شبهة أن الحرب في الشريعة محرَّمة تحريماً قطعياً لا ريب فيه بين جميع الفقهاء والمذاهب . بل إنني أذهب مخلصاً إلى القول بأن الشريعة الإسلامية لا تعرف الحرب العدوانية ، وإنما تعرف الجهاد ، وهو مشروع إذا توافرت أسبابه وحالاته » . انظر : « النظرية العامة للنزاعات الدولية المسلحة » تأليف السيد أبو عطية ، ص (٢٤ ـ ٢٥) طبع مؤسسة الثقافة الجامعية .

وهذا الكلام فيه خلط كبير ، فأما أن الحرب محرمة تحريماً قطعياً لا ريب فيه عند جميع الفقهاء ، فهذا افتراء على جميع الفقهاء ـ رحمهم الله ـ . وأما أن الحرب العدوانية لا تعرفها الشريعة فهذا صحيح في حدود أن الشريعة ليس فيها عدوان قطعاً ، والجهاد ليس عدواناً أو ابتداء بالعدوان ـ كما يظن بعضهم ـ . وأما قوله : إنما تعرف الجهاد إذا توفرت أسبابه . فإن الجهاد لا يكون إلا مشروعاً ، فليس هناك جهاد غير مشروع كما أسلفنا في مبحث سابق .

الفرضية . ولكن وقع الخلاف بينهم ـ بعد ذلك ـ في نوع هذا الفرض وكيفيته ، هل هو فرض عين أو فرض كفاية [1] ؟

والأمر فيه لا يخلو من أحد وجهين : إما أن يكون النفير عاماً [2] ، وإما أن لا يكون ، لأن الكفار مستقرون ببلادهم لم يبدؤونا بالقتال ، ولذلك نبحث حكم الجهاد في هاتين الحالتين :

أولاً : أن لا يكون النفير عاماً :

١ً ـ ذهب جمهور الفقهاء ؛ أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن ومالك والشافعي وأحمد وسائر الفقهاء إلى أن الجهاد فرض كفاية إن لم يكن النفير عاماً ، إذا قام به بعض المكلفين ممن يتأدى بهم الفرض ، وتحصل بهم الكفاية ، سقط الوجوب

---

(١) الفرض في اللغة يستعمل بمعنى التقدير والبيان ، وبمعنى القطع ، كما يستعمل في معانٍ أخرى . وفي اصطلاح فقهاء الحنفية : هو ما ثبت وجوبه بدليل قطعي لا شبهة فيه ، أو هو فعل يستحق الذمَّ تاركُه مطلقاً من غير عذر . وقال غيرهم : هو المطلوب طلباً جازماً ، ويرادفه عندهم الواجب .

والفرض نوعان : فرض عين وفرض كفاية ، والأول هو ما يطلب فعله من كل فرد من المكلفين بعينه ، والثاني ما يطلب فعله من مجموع المكلفين دون نظر بالذات إلى فاعله .

انظر بالتفصيل : « التعريفات » ص (٢١٣) ، « ميزان الأصول » ص ((٢٥ و ٢٨ ـ ٣٤) ، « كشف الأسرار » : ٣٠٠/٢ ، « أصول السَّرْخَسِيّ » : ١١٠/١ ، « شرح الكوكب المنير » : ٣٥٠/١ وما بعدها ، « الفروق » للقرافي : ١١٧/١ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » : ١١٢٥/٣ ـ ١١٢٦ ، « التوقيف على مهمات التعاريف » ص (٥٥٣ ـ ٥٥٤) .

(٢) معنى النفير أن يخبر أهل مدينة أن العدو قد جاء يريد أنفسكم أو ذراريكم أو أموالكم . فهو التحريض على الجهاد .

والنفير العام : أن يحتاج إلى جميع المسلمين ، فلا يحصل المقصود ـ وهو إعزاز الدين ـ إلا بالجميع . انظر : « السِّير الكبير » : ١١٢/١ و ١٩٩ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٤/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٨٨/٢ .

عن الباقين وكانوا في سعة من تركه ، لأن المطلوب حصوله في نفسه من مجموع المكلفين . وإن لم يقم به أحد من المكلفين بقي الخطاب موجهاً إلى الجميع للقيام به ، وعندئذ يأثم كل قادرٍ إن لم يجاهد . فالخطاب بالفرضية في ابتدائه موجَّه إلى الجميع من القادرين على القيام به كفرض العين ، أو إلى مجموعهم ثمَّ يختلفان في أن فرض الكفاية يسقط بفعل بعض الناس له ، وفرض العين لا يسقط عن أحد بفعل غيره [(1)] .

وفي هذا يقول السَّرْخَسِيّ : « إنَّ فرضية القتال لمقصود إعزاز الدين وقهر المشركين . فإذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين ... إذ لو افترض على كل مسلم بعينه ـ وهو فرض غير موقَّت بوقت ـ لم يتفرغ أحد لشغل آخر من كسب أو تَعلّم ، وبدون سائر الأشغال لا يتم أمر الجهاد أيضاً . فلهذا كان على الكفاية ، حتى لو اجتمعوا على تركه اشتركوا في المأثم ، وإذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين .

---

(١) من طبيعة الفرض الكفائي أنه لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة في وقت واحد وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد دون بقية الواجبات ، كأن تنفر الأمة كلها عن بكرة أبيها مثلاً للجهاد ، فمن يبقى إذن للقيام ببقية الأعمال الضرورية لحياتها ؟

من أجل هذا فكَّر علماء الشريعة في فكرة الاكتفاء والنيابة فيما يتعلق بالتصدي لتنفيذ هذه الفروض . ومن هنا جاءت تسميتها بأنها « كفائية » أي يكفي بأن يقوم بعض الأمة بأدائها . وهي لا تقل أهمية عن الفروض العَيْنِيّة من حيث نظرة الدين إليها ، ولا تختلف عنها في طبيعتها من حيث أن كلاً منها مقصود للشارع ومتحتم حصوله ، إلا أن فرض العين تتكرر مصلحته بتكرره ، وفرض الكفاية لا تتكرر مصلحته بتكرره ، ولا يقصد به عين من يتولاه ويقوم به .

انظر : « حاشية ابن عابدين » : ١٢٣/٤ ، « الفروق » للقرافي : ١١٦/١ ـــ ١١٧ ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ٣٣/٣ ، « العزيز شرح الوجيز » للرافعي : ٣٥٤/١١ ـــ ٣٥٥ ، « الغياثي » للجويني ، ص (٣٥٨ ـ ٣٥٩) « شرح الكوكب المنير » : ٣٧٣/١ ـ ٣٧٦ مع مراجع التحقيق بحاشيته ، « النظريات السياسية الإسلامية » د. محمد ضياء الدين الريس ، ص (١٧٨ ـ ١٧٩) .

وفي مثل هذا يجب على الإمام النظر للمسلمين ، لأنه منصوبٌ لذلك نائبٌ عن جماعتهم ، فعليه أن لا يعطّل الثغور ،ولا يَدَع الدعاء إلى الدين ، وحثّ المسلمين على الجهاد ، وإذا ندب الناس إلى ذلك فعليهم ألاّ يعصوه بالامتناع من الخروج ، ولا ينبغي أن يَدَع المشركين بغير دعوة إلى الإسلام أو إعطاء جزية إذا تمكن من ذلك ، لأن التكليف بحسب الوُسْع . وإن كانوا قوماً لا تقبل منهم الجزية كعبدة الأوثان من العرب والمرتدين فإنه يدعوهم إلى الإسلام فإن أبوا فالقتل »[1] .

والدليل على أنه فرض كفاية : من القرآن الكريم ومن السنة النبوية ومن المعقول أيضاً .

أ ـ فمن القرآن الكريم : قوله تعالى : ﴿ لاَّ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى ﴾[2] .

فلو كان الجهاد فرضاً على كلِّ أحد في نفسه لما كان القاعدون موعودين بالحسنى ، بل كانوا يكونون مذمومين مستحقين للعقاب بتركه[3] ، لأن القعود عن القيام بالفرض يكون حراماً[4] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١٨٨/١ ـ ١٨٩ و ١٩٢ . وانظر : « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٤/٤ ـ ١٨٥ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤١/٣ .

(٢) سورة النساء ، الآية (٩٥) .

(٣) « أحكام القرآن » للجصاص : ١١٦/٣ . وانظر : « تفسير القرطبي » : ٣٤١/٥ ـ ٣٤٤ ، « زاد المسير » لابن الجوزي : ١٧٣/٢ ـ ١٧٥ ، « روح المعاني » للآلوسي : ١٢١/٥ ـ ١٢٣ ، « شرح الأُبي على صحيح مسلم » : ٢٤٠/٥ .

(٤) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٠/٩ .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (1) .

فالآية تدل على أن الجهاد ليس على الأعيان وأنه فرض كفاية ، إذْ لو نفَرَ الكلُّ لضاع مَنْ وراءهم من العيال ، فليخرج فريق منهم للجهاد ، ولْيَقُم فريق يتفقهون في الدين ويحفظون الحريم ، حتى إذا عاد النافرون أعلمهم المقيمون ما تعلَّموه من أحكام الشرع وما تجدَّد نزوله على النبي ﷺ (2) .

ب ـ ومن السنة النبوية :

كان رسول الله ﷺ يبعث البعوث والسرايا للجهاد ويقيم هو وسائر أصحابه ، وكان ﷺ تارةً يخرج وتارةً يبعث غيره حتى قال : « **وددت أن لا تخرج سرية أو جيش إلا وأنا معهم ، ولكن لا أجد ما أحملهم ولا تطيب أنفسهم بالتخلُّف عني ، ولَوددْتُ أن أُقاتل في سبيل الله حتى أُقتل ثمَّ أحيَا ثمَّ أُقتل** » (3) .

وعن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ بعث بعثاً إلى بني لَحيَان من هُذَيْل ، فقال : « **لِيَنْبَعِثْ من كلِّ رجلين أحدُهما ، والأجرُ بينهما** » (4) .

ولو كان الجهاد فرض عين في هذه الحال لكان لا يتوهم منه ﷺ القعود عنه بحال ، ولا أذن لغيره بالتخلف عنه بحال (5) .

---

(1) سورة التوبة ، الآية (١٢٢) .

(2) « تفسير القرطبي » : ٢٣٩/٨ . وانظر : « تفسير البغوي » : ١١١/٤ ، « أسباب النزول » للواحدي ، ص (٣٠٤) .

(3) أخرجه الإمام أحمد : ٤٢٤/٤ ، وبنحوه أخرجه الإمام محمد بن الحسن في روايته « للموطأ » : ٨٨/٢ ، وأخرجه الشيخان بلفظ آخر . انظر : « صحيح البخاري » : ١٦/٦ ، و « صحيح مسلم » : ١٤٩٥/٣ ـ ١٤٩٦ .

(4) أخرجه مسلم في الإمارة ، باب فضل إعانة الغازي : ١٥٠٧/٣ .

(5) « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٠/٩ .

جـ ـ ومن المعقول :

أن المراد من الجهاد والمقصود به هو دفع شرِّ الكفار وكسر شوكتهم ، وإعلاء كلمة الدين وإعزاز الإسلام والمسلمين ، وأن يأمن المسلمون ويتمكنوا من القيام بمصالح دينهم ودنياهم ، فهو مقصود في نفسه لا باعتبار الفاعل ، فلو جعل فرضاً في كل وقت على كل واحدٍ عاد على موضوعه ومقصوده بالنقض والإبطال ، إذ لو اشتغل الكلّ بالجهاد لم يتفرغوا للقيام بمصالح دينهم ودنياهم ، وانقطعت مادة الجهاد ووسيلته من الكراع والسلاح والأقوات والتجارة ، فيؤدي ذلك إلى تعطيل الجهاد وتركه للعجز عن القيام به (1) ، ولهذا ينبغي أن يتولى البعض الجهاد ، والبعض التجارة والزراعة والصناعة التي تقوم بها المصالح ، فكان فرض كفاية (2) .

وجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أن الإمام مالكاً رحمه الله يقول : الجهاد

---

(1) يقول الكمال ابن الهمام في « فتح القدير » : ٢٨٠/٤ : « ولا يخفى أن لزوم ما ذكر إنما يثبت إذا لزم من كونه فرض عين أن يخرج الكلُّ من الأمصار دفعة واحدة . وليس ذلك لازماً ، بل يكون كالحج على الكل ولا يخرج الكل ، بل يلزم كل واحد أن يخرج ، ففي مرة طائفة ، وفي مرة طائفة أخرى وهكذا . وهذا لا يستلزم تعطيل المعاش . فالمعوّل عليه في الدليل آية ﴿ لاَّ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ ﴾ .

(2) انظر : « المبسوط » : ٣/١٠ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٥/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٢/٣ ، « الهداية وشروحها » : ٢٨٠/٤ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٢٣/٤ ـ ١٢٤ ، « المقدمات الممهدات » : ٣٤٧/١ ، « الكافي » لابن عبدالبر : ٣٩٨/١ ، وله أيضاً « التمهيد » : ٢٢٧/٢٣ ـ ٢٢٨ ، « التفريع » لابن الجلاّب : ٣٥٧/١ ، « القوانين الفقهية » ص (١٥١) ، و « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٣/٢ ، « حاشية الصاوي على الشرح الصغير » : ٩/٣ ـ ١٠ ، « الأم » : ٩٠/٤ ، « روضة الطالبين » : ٢٠٨/١٠ ، « نهاية المحتاج » : ٤٥/٨ ـ ٤٦ ، « الغاية القصوى في دراية الفتوى » : ٩٤٣/٢ ، « تحرير الأحكام » ص (١٥٥) ، « المغني » : ٣٥٩/٩ ـ ٣٦٠ ، « المبدع » : ٢٠٩/٣ ، « الإنصاف » : ١١٦/٤ ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٥٠٩/٣ ـ ٥١٠ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٧٣/٢ ، « التمهيد » لابن عبدالبر : ٣٠٣/١٨ ـ ٣٠٤ و ٢٢٧/٢٣ ـ ٢٢٨ ، « الروضة الندية » لصديق خان : ٤٧٨/٢ ـ ٤٧٩ ، « أصول الدين » لأبي منصور البغدادي ، ص (١٩٤) .

فرض بالأموال والأنفس ، فإن منعهم الضرر ، أو عاهة بأنفسهم ، لم يسقط عنهم الفرض بأموالهم [١] .

وفي هذا كله يقول الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ : « فإذا كان فرض الجهاد على مَنْ فُرِض عليه محتملاً لأن يكون كفرض الصلاة وغيرها عامًّا [عينياً] ، ومحتملاً لأن يكون على غير العموم ؛ فدلَّ كتاب الله عزَّ وجلَّ وسنةُ نبيه ﷺ على أن فرض الجهاد إنما هو على أن يقوم به من فيه كفاية للقيام به حتى يجتمع أمران ؛ أحدهما : أن يكون بإزاء العدو المخوف على المسلمين من يمنعه ، والآخر : أن يجاهد من المسلمين مَنْ في جهاده كفاية ، فإذا قام بهذا من المسلمين مَنْ فيه الكفاية به خرج المتخلف منهم من المأثم في ترك الجهاد ، وكان الفضل للذين ولوا الجهاد على المتخلفين عنه . قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ لاَّ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ﴾ [٢] .

وبيَّنَ إذ وعد الله عزَّ وجلَّ القاعدين غير أولي الضرر الحسنى أنهم لا يأثمون

---

(١) « مختصر اختلاف الفقهاء » للجصاص : ٣/٥٠٩ ، « التمهيد » لابن عبدالبر : ١٨/٣٠٣ . وقال الجصَّاص في « أحكام القرآن » : ٣/١١٧ : « فأوجب فرض الجهاد بالمال والنفس جميعاً ، فمن كان له مال وهو مريض أو مُقْعد ، أو ضعيف لا يصلح للقتال ، فعليه الجهاد بماله بأن يعطيه غيره فيغزو به ، كما أنّ مَنْ له قوة وجَلَد ، وأمكنه الجهاد بنفسه كان عليه الجهاد بنفسه وإن لم يكن ذا مال ويسار بعد أن يجد ما يبلغه . ومَنْ قوي على القتال وله مال فعليه الجهاد بالنفس والمال . ومن كان عاجزاً بنفسه مُعْدماً ، فعليه الجهاد بالنصح لله ولرسوله » .

وكذلك المنصوص عن الإمام أحمد بن حنبل ـ في رواية أبي الحَكَم عنه ـ أن من عجز عن الجهاد ببدنه وهو قادر على الجهاد بماله : يجب عليه الجهاد بماله . وهو الذي قطع به القاضي أبو يعلى . انظر : « الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » للبعلي ، ص (٥٣٠) .

(٢) سورة النساء ، الآية (٩٥) .

بالتخلف ، ويوعدون الحسنى بالتخلف ، بل وعدهم - لما وسَّع عليهم من التخلف - الحسنى إن كانوا مؤمنين لم يتخلفوا شكّاً ولا سوء نية وإن تركوا الفضل في الغزو .

وأبان الله عزَّ وجلَّ في قوله في النفير حين أمرنا بالنفير : ﴿ **انْفِرُواْ خِفَافاً وَثِقَالاً** ﴾ [1] . وقال عزَّ وجلَّ : ﴿ **إِلاَّ تنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً** ﴾ [2] . وقال تعالى : ﴿ **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً** ﴾ [3] . فأعلمهم أنَّ فرض الجهاد على الكفاية من المجاهدين .

ولم يَغْزُ رسول الله ﷺ غزاةً علِمتُها إلا تخلف عنه فيها بَشَرٌ ؛ فغزا بدراً وتخلّف عنه رجال معروفون . وكذلك تخلف عنه عام الفتح ، وغيره من غزواته ﷺ ، وقال في غزوة تبوك ، وفي تجهيزه للجمع للروم : « **ليخرج من كل رجلين رجل فيخلف الباقي الغازي في أهله وماله** » .

وبعث رسول الله ﷺ جيوشاً وسرايا تخلّف عنها بنفسه مع حرصه على الجهاد على ما ذكرت . وأبان أنْ لو تخلفوا معاً أثِمُوا معاً بالتخلف بقوله ﷻ : ﴿ **إِلاَّ تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً** ﴾ [4] . يعني - والله تعالى أعلم - إلا إن تركتم النفير كلّكم عذّبتكم .

ففرض الجهاد - على ما وصفتُ - يُخْرِج المتخلّفين من المأثم القائمُ بالكفاية فيه ، ويأثمون معاً إذا تخلّفوا معاً » [5] .

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٤١) .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٣٩) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (١٢٢) .

(٤) سورة التوبة ، الآية (٣٩) .

(٥) « الأم » للشافعي : ٩٠/٤ ، وانظر له أيضاً في المعنى نفسه : « أحكام القرآن » : ٣٢/٢ — ٣٥ ، « الرسالة » ص (٣٦١ - ٣٦٩) ، وراجع « سنن البيهقي » : ٤٧/٩ - ٤٨ .

وأما **كيفية القيام بفرض الكفاية** في الجهاد ، فيقول الكاساني : « وإذا كان فرضاً على الكفاية ؛ فلا ينبغي للإمام أن يخلي ثغراً من الثغور من جماعة من الغزاة فيهم غنىً وكفاية لقتال العدو ، فإذا قاموا به سقط عن الباقين .

وإن ضعف أهل ثغر عن مقاومة الكفرة وخيف عليهم من العدوّ ، فعلى مَنْ وراءهم من المسلمين ، الأقرب فالأقرب ، أن ينفروا إليهم وأن يمدّوهم بالسلاح والكراع والمال ، لما ذكرنا أنه فرض على الناس كلّهم ممن هو من أهل الجهاد ، لكن الفرض يسقط عنهم بحصول الكفاية بالبعض فما لم يحصل لا يسقط »[1] .

وتحصل الكفاية عند الإمام محمد ـ رحمه الله ـ في القيام بفرضية الجهاد بأن يَنْدُبَ الإمامُ الناسَ للجهاد ويحثّهم عليه حسب القدرة والطاقة ، وفي هذا يقول : « وفي مثل هذا يجب على الإمام النظر للمسلمين ، لأنه منصوبٌ لذلك نائب عن جماعتهم . فعليه أن لا يعطّل الثغور ، ولا يَدَع الدعاء إلى الدين ، وحثّ المسلمين على الجهاد . وإذا ندب الناسَ إلى ذلك فعليهم أن لا يعصوه بالامتناع من الخروج . ولا ينبغي أن يَدَع المشركين بغير دعوة إلى الإسلام أو إعطاء جزية إذا تمكّن من ذلك ، لأن التكليف بحسب الوُسْع »[2] .

واختار هذا أيضاً إمام الحرمين الجُوَيْنيُّ ترجيحاً لمسلك الأصوليين الذين قالوا : إن الجهاد دعوة قهريَّة ، فيجب إقامته بحسب الإمكان ، حتى لا يبقى إلا مسلم أو مسالم ، ولا يختص بأمد معلومٍ في الزمان ، مرةً في السنة أو غيرها ، ولا يعطّل إذا أمكنت الزيادة . وأما ما ذكره الفقهاء ـ كما سيأتي ـ فإنه محمول على

---

(١) « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٠/٩ . وانظر : « حاشية ابن عابدين » : ١٢٤/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٨٨/٢ ـ ١٨٩ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٨٩/١ . وانظر : « تفسير القرطبي » : ١٤١/٨ ، « فتح الباري » : ٣٨/٦ .

العادة الغالبة . وهي أن الأموال والعُدَد لا تتأتى لتجهيز الجنود في السنة أكثر من مرة ... [1] .

وذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى قريب مما يراه الإمام محمد بن الحسن فيما تحصل به الكفاية في الجهاد ، فيقول أستاذنا الدكتور مصطفى كمال وصفي - رحمه الله - : « ومن أهم ما يوجبه الإسلام أن نقوم ببثِّ الهيبة الإسلامية كل سنة ، بإظهار القوة العسكرية الإسلامية على الحدود ؛ فإن القيام بالغزو (الجهاد) الآن محفوف بالقيود الدولية ، كما رأيناه من أن ميثاق الأمم المتحدة يمنع الغزو وآثاره . وبذلك فيجب على الأقلّ بثُّ الهيبة على الحدود بعد تحرير أراضي المسلمين والجهاد لنصرة أقلياتهم المغلوبة . وهو عمل يسهل مع مضيِّ الوقت وزيادة النفوذ الدولي ، وإن يكن صعباً في البداية ، كما يجب بثّ نشاط الدعوة والتوعية بصورة فعَّالة موازية للحرب المضادة على الأقلّ » [2] .

ونصَّ كثير من فقهاء المذاهب على أن الكفاية في الجهاد تحصل بشيئين :

أحدهما : أن يشحن الإمام الثغور بجماعة يكافئون مَنْ بإزائهم من الكفار . وينبغي أن يحتاط بإحكام الحصون وحَفْر الخنادق ونحوهما . ويرتِّب في كل ناحية أميراً يقلّده أمور المسلمين .

ثانيهما : أن يدخل الإمام دار الكفر غازياً بنفسه ، أو بجيش يؤمِّر عليه مَنْ يصلح لذلك . وأقلُّه مرةً واحدة في كلِّ سنة ، فإن زاد فهو أفضل .

---

(١) انظر : « الغياثي » للجويني ، ص (٢٠٧ ـ ٢٠٩) ، « العزيز شرح الوجيز » للرافعي : ٣٥١/١١ ، « روضة الطالبين » للنووي : ٢٠٨/١٠ - ٢٠٩ . وراجع « فتح الباري » : ٢٨/٦ ، « أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية » د. علي العلياني ، ص (٣٣١ - ٣٣٣) .

(٢) انظر : « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٣٣٩ - ٣٤١) .

ويستحب أن يبدأ بقتال مَنْ يلي دار الإسلام من الكفار ، فإن كان الخوف من الأبعدين أكثر بدأ بهم . ولا يجوز إخلاء سنةٍ عن جهاد إلا لضرورة ، بأن يكون في المسلمين ضعف وفي العدوّ كثرة ، ويخاف من ابتدائهم الاستئصالَ ، أو لعذرٍ بأن يعزّ الزاد ولا تتوفر الأدوات ، فيؤخّره إلى زوال ذلك العذر ، أو يتوقع إسلام قومٍ فيستميلهم بترك القتال [1] .

٢ - مذهب بعض التابعين :

ذهب سعيد بن المسيب - رحمه الله - إلى أن الجهاد فرض عين مطلقاً على كل مسلم ، لقوله تعالى : ﴿ انْفِرُواْ خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [2] .

وقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾ [3] .

وقوله ﷺ : « **مَنْ مات ولم يَغْزُ ولم يحدّث نفسه بالغزو ، مات على شعبة من النفاق** » [4] .

---

(١) انظر : « المبسوط » : ٣/١٠ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٠/٩ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٢٤/٤ ، « مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر » ومعه « در المنتقى شرح الملتقى » : ٦٣٢/٢ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٣/٢ ، « الشرح الصغير » مع « حاشية الصاوي » : ٩/٣ ـ ١٠ ، « الكافي » لابن عبدالبر : ٣٩٨/١ - ٣٩٩ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٦٤/١ ، « الأم » : ٩١/٤ ، « نهاية المحتاج » : ٤٦/٨ ، « روضة الطالبين » : ٢٠٨/١٠ - ٢٠٩ ، « تكملة المجموع شرح المهذب » : ٤٨/١٨ ـ ٤٩ ، « مغني المحتاج » : ٢٠٩/٤ ـ ٢١٠ ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٣٨/٢ ، « الغاية القصوى » : ٩٤٣/٢ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٣٤٥/١١ ، « فتاوى الرملي » : ٤٤/٤ - ٤٥ بهامش « الفتاوى الكبرى » لابن حجر الهيتمي . « المغني » : ٣٦٠/٩ ، « المبدع » : ٣٠٩/٣ ، « المحرر » : ١٧٠/٢ ، « الإنصاف » : ١١٦/٤ - ١١٧ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٤١) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (٢١٦) .

(٤) أخرجه مسلم في الإمارة ، باب ذم من مات ولم يغز : ١٥١٧/٣ .

كما استدل بجميع أدلة الجمهور التي استدلوا بها على الكفاية ، وحملها على الدلالة على فرض العين ، وقال : إن القاعدين الموعودين بالحسنى ـ في آية سورة النساء السابقة ـ كانوا حرّاساً في سبيل الله ، فهم يقومون بفريضة الجهاد أيضاً .

وقال الدَّاووديُّ : هو فرض عين على من يلي الكفّار [1] .

وأجاب الجمهور عن ذلك بأن الوعيد في آية ﴿ **إِلاَّ تَنفِرُواْ ...** ﴾ ونحوها إنما هو لمن عيّنه النبي ﷺ ، فإنه بعد التعيين تتعين عليه الإجابة فيكون الجهاد في حقه فرض عين . ولذلك قال السُّهَيْلِيّ : إنه كان فرض عين على الأنصار دون غيرهم في عهد النبي ﷺ ، لأنهم بايعوه على الجهاد [2] .

٣ ـ وحكي عن ابن عمر وسفيان الثَّوْرِيّ وابن شبرمة وعطاء وعبدالله بن حيّ : أن الجهاد تطوع وليس فرضاً ، وأن القائمين به من المسلمين أنصار الله .

وقال سحنون ـ من علماء المالكية ـ : صار الجهاد تطوعاً بعد فتح مكة .

واستدل بعضهم على هذا بأن قوله تعالى : ﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ** ﴾ إنما هو على الندب لا الوجوب ، كقوله تعالى : ﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ** ﴾ [3] . فهي للندب . وبأن الآيات التي تدل على الوجوب مخصوصة ، حيث خصّ النبي ﷺ فئات

---

(١) انظر : « القوانين الفقهية » ص (١٥١) ، « المبدع » : ٣٠٧/٣ ، « المغني » مع « الشرح الكبير » : ٣٥٩/١٠ ـ ٣٦٠ ، « نهاية المحتاج » : ٤٥/٨ ـ ٤٦ ، « تفسير القرطبي » : ٣٨/٣ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » ص (٣٨١) ، « الميزان الكبرى » : ١٧٥/٢ .

(٢) انظر : « مغني المحتاج » : ٢٠٩/٤ ، « تحرير الأحكام » ص (١٥٤) ، « فتح الباري » لابن حجر : ٣٧/٦ . وفيه أقوال أخرى لبعض العلماء .

(٣) سورة البقرة ، الآية (١٨٠) .

لا يجوز قتلها كالنساء والصبيان ، وعلى هذا فالآيات بعد التخصيص لا تدل على الفرضية [1] .

وأجيب عن ذلك بأن التخصيص المعتبر عند علماء الأصول هو قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل مستقل لفظي مقارن للمعنى .

وأما أن العمومات المخصوصة لا يثبت بها الفرض لأن العام المخصوص ظني الدلالة ، فجوابه : أن المُخْرَجَ من الصبيان والمجانين مخصوص بالعقل ، على ما عرف ، وبالتخصيص به لا يصير العام ظنياً . وأما غيرهما : فنفسُ النصِّ ابتداءً تعلّق بغيرهما ، فلم يكن من قبيل المخصوص ، وذلك أن النص مقترن بما يقيّده بغيرهم ، وهم مَنْ بحيث يحارب ، لقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾ [2] . فكان الأمر ابتداءً بقتال من كان بحيث يحارب من المشركين .

وهذا كلّه على افتراض صحة النقل عمَّن نُقِل هذا المذهب عنهم ، فإنه نقل بصيغة الحكاية والتمريض ، ومن نفى الفرضية منهم فإن كلامه يحمل على نفي فرضية العين لا الكفاية . كما أن المنقول عن الثَّوْريّ أنه كان يقول : الجهاد ليس بفرض ، ولكن لا يسع الناس أن يجمعوا على تركه ، ويجزئُ فيه بعضهم عن بعض .

فإن كان هذا قوله فإن مذهبه : أنه فرض على الكفاية وهو موافق لمذهب الجمهور .

---

(١) اتفق الأصوليون على أن اللفظ العام يستغرق جميع ما يصدق عليه من الأفراد . واختلفوا في صفة دلالته قبل التخصيص هل هي قطعية أو ظنية ؟ فذهب فريق كالشافعية إلى أنه ظني الدلالة ، وذهب الحنفية إلى أنه قطعي الدلالة على العموم وأنه إذا خصص ـ عندهم ـ صار ظني الدلالة على ما بقي من أفراده بعد التخصيص ، ولا تثبت به الفرضية عندهم .

انظر « كشف الأسرار » للبخاري : ٩١/١ وما بعدها ، « أصول السَّرْخَسِيّ » : ١٣٢/١ ، « التلويح على التوضيح » : ١٩٦/١ ، « نهاية السول » : ٨٢/٢ ، « شرح الكوكب المنير » : ١١٤/٣ ، « الفصول في الأصول » للجصاص : ٣٦/١ ـ ٣٧ ، « أصول الفقه » للشيخ محمد أبو النور زهير : ٢٠٩/٢ ـ ٢١٠ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٣٦) .

وقد حمل بعض العلماء ـ كابن عطية الغرناطي ـ قولَ الثَّوْريّ على أنه وقع جواباً على سؤال سائل ، وقد قام المسلمون بالجهاد ، فقال له : ذلك تطوع . أي هو تطوع بعد أن قام بالكفاية من تحصل بهم الكفاية .

وبهذا يلتقي مذهب الثَّوْريّ وغيره مع مذهب الجمهور . والله أعلم [(١)] .

ثانياً : أن يكون النفير عاماً :

ذهب الإمام محمد ـ وهو اتفاق من جميع العلماء ـ إلى أن الجهاد عند النفير العام فرض عين على كل قادر مستطيع من المكلفين بالجهاد ، لأن المقصود ـ وهو دفع الكفار ـ لا يحصل إلا بهم جميعاً ، فالقادر على الجهاد يباشر الجهاد بنفسه ، وغير القادر من المكلفين يخرج مع المجاهدين لتكثير سوادهم وإرهاب العدوّ . وعندئذ يخرج الابن بغير إذن والديه ، والمرأة بغير إذن زوجها ، لأن الخروج في مثل هذه الحال فرض عين على كل أحد .

وما يفوته بترك هذه الفريضة لا يمكنه استدراكه ، أما ما قد يفوته بالخروج لها بغير إذن الوالدين ـ مثلاً ـ فيمكن استدراكه بعد هذا ، فيشتغل بما هو الأهم .

ولأن الضرر في تركه الخروج للجهاد أعمّ ، فإن ذلك يتعدى إليه وإلى والديه وإلى غيرهم من المسلمين .

ولأنه لا يحلّ لوالديه أن ينهياه عن هذا الخروج ، فيكون له أن يخرج ليسقط به الإثم عنه وعنهما ، ولا طاعة لهما عليه فيما كانا عاصيين فيه [(٢)] .

---

(١) انظر بالتفصيل : « السِّير الكبير » : ١٨٧/١ ، « فتح القدير » : ٢٧٩/٤ ـ ٢٨٠ ، « البحر الرائق » : ٧٦/٥ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ١١٣/٣ ـ ١١٥ ، وله أيضاً : « مختصر اختلاف العلماء » : ٥١٠/٣ ، « القوانين الفقهية » ص (١٥١) ، « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » : ٣٨٠/١ ـ ٣٨١ ، « تفسير ابن عطية » : ٢١٧/٢ ـ ٢١٨ ، « تفسير القرطبي » : ٣٨/٣ ، « التمهيد » لابن عبدالبر : ٣٠٣/١٨ ـ ٣٠٤ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٠٣/١ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١٩٩/١ . وانظر : « الهداية وشروحها » : ٢٨٠/٤ ـ ٢٨١ ، « البحر الرائق » : ٧٨/٥ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠١/٩ .

• **ونصّ الإمام محمد وعلماء الحنفية وغيرهم ـ رحمهم الله ـ على أن الجهاد يتعين في الحالات الآتية :**

١ ـ أن يهجم العدو فجأة على بلدة معينة من بلاد المسلمين ، أو أن يحيط بها ويدخلها . فيجب عيناً على أهل تلك البلدة ، وعلى من يكون قريباً منهم ، إن لم يكن بأهلها كفاية [1] . وكذلك يجب على من يقرب من هؤلاء القريبين إن لم يكن ممن يقرب كفاية ، أو تكاسلوا وعصوا فلم يجاهدوا ، إلى أن يفترض على جميع أهل الأرض من المسلمين على هذا الترتيب ، إذ أن بلاد الإسلام كلّها بمنزلة البلدة الواحدة .

وكأن معنى هذا أنه إذا دام الحرب والجهاد بقدر ما يصل الأبعدون وبلغهم الخبر ، وإلا فهو تكليف بما لا يطاق . ولا يأثم بعدم الخروج للجهاد من عزم عليه ولم يخرج لعدم خروج الناس وتكاسلهم ، أو قعود السلطان أو منعه [2] .

والدليل على أن الجهاد فرض عين في هذه الحال هو قوله تعالى : ﴿ انْفِرُواْ خِفَافاً وَثِقَالاً ﴾ [3] .

---

(١) وعند بعض الشافعية يجب عليهم وإن كان فيهم كفاية ، لأن القريب منهم كالحاضر معهم ، فيجب عليه . انظر : « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٣٩/٢ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٣٦٦/١١ .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٤٥٥/٤ ، « الهداية وشروحها » : ٢٨٠/٤ ـ ٢٨٢ ، « الفتاوى الهندية » : ١٨٨/٢ و ١٩٠ ـ ١٩١ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤١/٣ ـ ٢٤٢ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٢٤/٤ ـ ١٢٥ ، « حاشية عبدالحليم على الدرر » : ١٧٣/١ ، « الكافي » لابن عبدالبر : ٣٩٨/١ ، وله أيضاً « التمهيد » : ٢٢٧/٢٣ ، « الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٤/٢ ، « مواهب الجليل » : ٢٩٨/٢ ، « روضة الطالبين » : ٢١٤/١٠ ـ ٢١٥ ، « مغني المحتاج » : ٢١٩/٤ ، « نهاية المحتاج » : ٥٤/٨ ـ ٥٦ ، « تحرير الأحكام » ص (١٥٦) ، « المغني » : ٣٦١/١٠ ، « المبدع » : ٣٠٩/٣ ، « الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » للبعلي ، ص (٥٣٤) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٤١) .

قيل : المراد ركباناً ومشاةً ، وقيل : شبَّاناً وشيوخاً ، وقيل : فقراء وأغنياء . وقيل : « خفافاً » : من السلاح مقلّين منه ، و « ثقالاً » : مستكثرين منه . وقيل : عزَّاباً ومرضى [1] .

قال ابن الهمام : وينبغي أن يقال قول آخر ؛ وهو كلٌّ من هذه الأحوال . أي : انفروا مع كل حال من هذه الأحوال . وحاصلها : أنه لم يعذر أحداً ، فأفاد العَيْنِيّة .

وأبدى أيضاً : أن العَيْنِيّة في حال النفير العام إنما تستفاد من الإجماع ، لأنه من إغاثة الملهوف والمظلوم [2] .

يقول العلامة الكاساني : « إذا عمَّ النفير ، بأن هجم العدو على بلدٍ فهو فرض عين ، يفترض على كل واحد من آحاد المسلمين ، ممن هو قادر عليه ؛ لقوله سبحانه وتعالى : ﴿ انْفِرُواْ خِفَافاً وَثِقَالاً ﴾ [3] . وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ اللّهِ وَلاَ يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ﴾ [4] .

ولأن الوجوب على الكلِّ - قبل عموم النفير - ثابت ، لأن السقوط عن الباقين بقيام البعض به ، فإذا عمَّ النفير لا يتحقق القيام به إلا بالكلِّ ، فبقي فرضاً على الكلِّ عيناً بمنزلة الصوم والصلاة ... » [5] .

---

(١) انظر هذه الأقوال وأقوالاً غيرها في « تفسير البغوي » : ٤/٥٣ - ٥٤ .

(٢) « فتح القدير » لابن الهمام : ٤/٢٨١ - ٢٨٢ . وانظر : « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٣٦) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٤١) .

(٤) سورة التوبة ، الآية (١٢٠) .

(٥) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٩/٤٣٠١ .

ويقول الإمام الجصّاص : « معلومٌ في اعتقاد جميع المسلمين ؛ أنه إذا خاف أهل الثّغور من العدوّ ، ولم تكن فيهم مقاومة لهم ، فخافوا على بلادهم وأنفسهم وذراريهم : أنَّ الفرض على كافة الأمة أن ينفر إليهم من يكفُّ عاديَتَهم عن المسلمين . وهذا لا خلاف فيه بين الأمة ؛ إذ ليس من قول أحدٍ من المسلمين إباحة القعود عنهم حتى يستبيحوا دماء المسلمين وسَبْيَ ذراريهم » [1] .

ونختم هذا بنص لإمام الحرمين الجويني يبدي فيه نظراً سديداً في علة كون الجهاد في هذه الحال فرضاً عينياً وإباحة توظيف الأموال لذلك ، يقول فيه :

« إذا وَطِئَ الكفّار ديار الإسلام ، فقد اتفق حَمَلة الشريعة قاطبة على أنه يتعيَّن على المسلمين أن يخِفُّوا ويطيروا إلى مُدَافعتهم زرافات ووحداناً ، حتى انتهوا إلى أن العبيد ينسلُّون عن ربقة طاعة السادة ، ويبادرون الجهادَ على الاستبداد ، وإذا كان هذا دين الله عزَّ وجلَّ ، دين الأمة ومذهب الأئمة ، فأيُّ مقدارٍ للأموال في هجوم أمثال هذه الأهوال لو مسَّت إليها الحاجة ، وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم لم تَعْدِلْها ولم توازنها ، فإذاً وجب تعريض المُهَج للتّوى وتعيَّن في محاولة المدافعة التّهاوي على ورطات الرَّدى ومصادمة العِدا . ومَنْ أبدى في ذلك تمرُّداً فقد ظلم واعتدى » [2] .

---

(١) « أحكام القرآن » للحصاص : ١١٤/٣ . ونصَّ المالكية أيضاً على وحوب القتال لاستنقاذ الأسرى من يد العدو ، وقال الإمام مالك : على الناس أن يفدوا الأسرى بجميع أموالهم . وقيّد ابن عرفة ذلك بما إذا لم يُخْش استيلاء العدو بذلك . وقرَّر وحوب استنقاذهم بالقتال أو الفداء قائلاً : فإنا لله وإنا إليه راجعون على ما حلَّ بالخلق في ترك إخوانهم في أسر العدوّ ، وبأيديهم خزائن الأموال ، وأصول الأحوال ، والقدرة والعدد ، والقوة والجَلَد .

انظر : « أحكام القرآن » لابن العربي : ٤٥٩/٢ ـ ٤٦٠ ، « بدائع السلك » لابن الأزرق : ٥٧٨/٢ .

(٢) « غياث الأمم في التياث الظُّلَم » للإمام الجويني ، ص (٢٥٨ ـ ٢٥٩) . وراجع : « العزيز شرح الوجيز » : ٣٦٥/١١ ـ ٣٦٧ .

٢ - أن يعيِّن وليُّ الأمر قوماً ويستنفرهم للجهاد ، فيصبح الجهاد في حقِّهم فرضاً عينياً إلا مَنْ له عذر قاطع . يقول الإمام محمد بن الحسن في وجوب خروج الولد دون إذن أبيه للجهاد العَيْنِيّ حتى ولو لم يأذن له أبواه :

« وإذا لم يكن النفير عاماً وأمره الإمام بالخروج فَلْيخبره خبر أبويه ، فإنْ أمره بالخروج مع ذلك فَلْيُطِعْه ، لأن الإمام أَوْجَبُ عليه حقّاً في مثل هذا مِنْ أبيه وأمه .

يعني : أن من كان مكتوب الاسم في الديوان فعليه طاعة الإمام في الخروج على الوجه الذي يكون على المملوك لسيده .

ألا ترى أنه يُجْبِره على الخروج ، شاء أو أبى ، وأنه يتبعُه في السفر والإقامة ، فكما أن على العبد طاعة مولاه في الخروج وإن كره ذلك أبواه ، فكذلك الجنديُّ في طاعة الإمام » [١] .

ويدل على هذا قوله تعالى : ﴿ **يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ** ﴾ [٢] .

فاقتضى ظاهر الآية وجوب النفير على من يُسْتنفر [٣] .

وقال رسول الله ﷺ : « **لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهادٌ ونيَّة وإذا استنفرتم فانفروا** » [٤] .

أي : إذا طلبكم الإمام إلى الغزو فاخرجوا إليه وجوباً . وهذا دليل على أن الجهاد يتعين على من عيّنه الإمام [٥] .

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٤٥٥/٤ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٣٨) .

(٣) « أحكام القرآن » للجصاص : ١١٢/٣ ، وانظر : « تفسير البغوي » : ٤٨/٤ .

(٤) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب وجوب النفير : ٣٧/٦ ، ومسلم في الإمارة ، باب المبايعة بعد فتح مكة : ١٤٨٨/٣ .

(٥) انظر : « إرشاد الساري » : ٥٧/٥ ، « فتح الباري » : ٣٩/٦ .

وبهذا يظهر التناسق بين الآية الكريمة السابقة والحديث الشريف ، في أنه عند الحاجة إذا استنفر الإمام قوماً فعليهم أن ينفروا دون تثاقل ، حيث صار ذلك واجباً عليهم طاعةً للإمام . ولا خلاف في هذا بين أهل العلم [1] .

٣ ـ إذا التقى الزحفان وتقابل الصفّان ، حَرُم على من حضر الانصرافُ والفرار ، وتعيَّن عليه المقام والثبات ، إذ قد تعيَّن عليه الجهاد ، إلا أن يكون متحرِّفاً لقتالٍ أو متحيِّزاً إلى فئة .

ويدل على هذا قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُواْ وَاذْكُرُواْ اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [2] .

وقوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ . وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [3] .

وتواردت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ في وجوب الثبات وتحريم الفرار من الزحف لأنه كبيرة من الكبائر ، وله أثره على الصفّ المسلم وعلى الجهاد [4] .

وهذا مذهب جمهور الفقهاء حيث قالوا بأن الجهاد في هذه الحال يصبح فرض عين ، ونقل ابن هبيرة الاتفاق على ذلك [5] .

---

(١) انظر : « مواهب الجليل من أدلة خليل » : ٢٩٨/٢ ـ ٢٩٩ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٦٤/١ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٥/٢ ، « المغني » : ٣٦١/١٠ ، « المحلّى » لابن حزم : ٢٩١/٧ ، « « أحكام القرآن » للجصاص : ١١٣/٣ ، « تفسير القرطبي » : ١٤٢/٨ .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٤٥) .

(٣) سورة الأنفال ، الآيتان (١٥ و ١٦) .

(٤) انظر فيما سيأتي ، ص (١٠٣٧ ـ ١٠٤٨) .

(٥) انظر : « روضة الطالبين » : ٢٤٧/١٠ ـ ٢٤٨ ، « مغني المحتاج » : ٢١٨/٤ ـ ٢١٩ ، « المغني » =

المطلب الثالث

غاية الجهاد في الإسلام

أولاً : القاعدة العامة في غاية الجهاد :

إن القاعدة الأساسية التي ينبغي ألا تغيب عن أذهاننا أبداً هي أن الإسلام هو قاعدة الحياة البشرية ، وهو ضرورة إنسانية فطرية ، فإن الكون كلّه قد أسلم لبارئه ، ولا بد للإنسان ـ حتى يكون متناسقاً مع نفسه ومع الكون من حوله ـ أن يخضع ويسلم لله سبحانه وتعالى ، وإلا عاش في حال من الاضطراب والتمزق والقلق ... وهكذا يصبح الإسلام منهجاً عاماً للبشرية في الأرض كلها ، ختم الله تعالى به جميع الدعوات وجعله مهيمناً عليها ، وناسخاً لها ، فلا يقبل من الناس ديناً غيره ، ولا منهجاً سواه . ومن حق البشرية إذن أن تستمع لهذا المنهج وأن تتبيَّنه دون أن يقف أحد في طريقها يصدُّها عنه ويثير الشبهات حوله ، ولا بد أن تُترك البشرية بعدها في حرية تامة لاعتناقه ، إذا أرادته ، دون إكراه ، وعندئذ يجب ألا تفتن عنه ولا تضطهد من أجله ، وإن لم تفعل فهي تخضع لنظامه العام وتسالمه بعقد الذمة وأداء الجزية . وينشأ عن هذا أن واجب الجماعة المسلمة هو تحطيم كل قوة تعترض طريق الدعوة وإبلاغها للناس في حرية ، أو تهدد حرية اعتناق العقيدة وتفتن الناس عنها ، ليكون الدين كله لله ، بمعنى استعلاء الدين ورفع كلمة الله وتبليغها ، لا بمعنى إكراه أحد على الدين إذ ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ .

=

لابن قدامة : ١٠/٣٦١ و « الشرح الكبير » للمقدسي : ١٠/٣٦٤ ، « المحلّى » لابن حزم : ٧/٢٩٢ ـ ٢٩٤ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢/٢٧٣ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » ص (٣٨١) ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢/٨٤٣ ـ ٨٤٤ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٤٧ ـ ٤٩ ، « الغياثي » للجويني ، ص (٣٦٠) ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » ص (١٥٠ ـ ١٥٤) .

ومن هنا حدَّد الإسلام غاية الجهاد بأن يكون « في سبيل الله » [1] لتكون كلمة الله هي العليا ، دون أن يشوب هذا المقصد غاية أخرى من حب الغلبة أو الشهرة أو الظهور أو التسلط ... أو ... أو ...

يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودي : « لكن الجهاد ليس بجهاد لا غاية له ، وإنما هو الجهاد في سبيل الله . وقد لزمه هذا الشرط لا ينفك عنه أبداً ، وذلك أيضاً من الكلمات التي اصطلح عليها الإسلام لتبيين فكرته وإيضاح تعاليمه . وقد انخدع كثير من الناس بمدلوله اللغوي الظاهر ، وحسبوا أن إخضاع الناس لعقيدة الإسلام وإكراههم على قبولها هو « الجهاد في سبيل الله » ، وذلك أن ضيق صدورهم وعدم اتساع مجال تفكيرهم يعوقهم أن يَسْمُوا بأنفسهم فوق ذلك ويحلّقوا في سماء أوسع من سمائهم . لكن الحق أن « سبيل الله » في المصطلح الإسلامي أرحب وأوسع بكثير مما يتصورون ، وأسمى غاية وأبعد مراماً مما يظنون ويزعمون .

فالذي يتطلبه الإسلام أنه إذا قام رجل أو جماعة من المسلمين تبذل جهودها وتستنفد ما عليها للقضاء على النظم البالية الباطلة وتكوين نظام جديد حسب الفكرة الإسلامية فعليها أن تكون مجردة عن كل غرض ، مبرّأة من كل هوى أو نزعة شخصية ، لا تقصد من وراء جهودها وما تبذل في سبيل غايتها من النفوس والنفائس إلا تأسيس نظام عادل ، يقوم بالقسط والحق بين الناس ، ولا تبتغي بها بدلاً في هذه الحياة الفانية ، ولا يكون من همِّ الإنسان ـ خلال الكفاح المستمر والجهاد المتواصل لإعلاء كلمة الله ـ أن ينال جاهاً أو شرفاً أو سمعة أو حسن أحدوثة ، ولا يخطرنَّ بباله أثناء هذه الجهود البالغة والمساعي الغالية أن يسمو بنفسه وعشيرته ويستبدَّ بزمام الأمر ويتبوأ منصب الطواغيت الفجرة ، بعدما يعزل غيره من الجبابرة والمستكبرين عن مناصبهم » [2] .

---

(١) وردت كلمة في سبيل الله مرتبطة بالجهاد في القرآن الكريم أكثر من ثلاثين مرة .

(٢) « الجهاد في سبيل الله » للمودودي ، ص (١٦ ـ ١٧) . وانظر : « في ظلال القرآن » لسيد قطب : ١٤٣١/٣ وما بعدها ، « أهمية الجهاد في نشر العقيدة الإسلامية » د. علي العلياني ، ص (١٥٨) وما بعدها .

وهذا البيان لغاية الجهاد وأنه في سبيل الله هو ما أوضحه القرآن الكريم والسنة النبوية أوضح بيان ، قال الله تعالى : ﴿ الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ ﴾ [1] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [2] .

وقال تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ . تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ﴾ [3] .

وفي الحديث الشريف عن أبي موسى الأشعري ﷺ قال : « **سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعةً ويقاتل حَمِيَّة ويقاتل رياء ، أيُّ ذلك في سبيل الله ؟ قال : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، فهو في سبيل الله** » [4] .

وعن أبي هريرة أن رجلاً قال : « **يا رسول الله : رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يبتغي عرَضاً من الدنيا ؟ فقال : لا أجر له ، فأعادها ثلاثاً ، كل ذلك يقول لا أجر له** » [5] .

---

(١) سورة النساء ، الآية (٧٦) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٩٠) .

(٣) سورة الصف ، الآيتان (١٠ - ١١) .

(٤) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا : ٢٧/٦ ـ ٢٨ ، ومسلم في الإمارة ، الباب نفسه : ١٥١٢/٣ - ١٥١٣ .

(٥) أخرجه الإمام أحمد : ٢٩٠/٢ و ٣٦٦ ، وصححه الحاكم : ٨٥/٢ ووافقه الذَّهَبِيّ ، والبيهقي : ١٦٩/٩ . وأخرجه بأطول من هذا : أبو داود في الجهاد ، باب فيمن يغزو يلتمس الدنيا : ٣٧٢/٣ ، ومحمد بن الحسن في « السِّير الكبير » : ٢٥/١ ، وابن المبارك في « الجهاد » ص (١٨٦ ـ ١٨٧) ، وصححه ابن حبان ص (٣٨٦) من « موارد الظمآن » .

ثانياً : أسباب إعلان الجهاد :

ونزيد غاية الجهاد إيضاحاً ببيان الأسباب التي يجاهد المسلم من أجلها وهي كلها مما ينضوي تحت شعار وكلمة « في سبيل الله » :

١ - نشر الدعوة الإسلامية : لأن الإسلام دعوة إنسانية عالمية ، وهو كلمة الله الأخيرة للبشرية كلها فيجب إبلاغ هذه الكلمة للناس جميعاً ليختاروا عن قناعة وإرادة هذه الدعوة فينضمُّوا تحت لوائها ، أو يخضعوا لها محتفظين بعقيدتهم ، وهنا تقف كل قوى البغي والشر والعدوان والباطل أمام حَمَلَة الرسالة الإلهية ، كما تضع أمامها العقبات والعراقيل المادية والمعنوية ، وتضغط على أصحاب الدعوة وتمنعهم منها - كما حدث فعلاً في عهد الرسول ﷺ - وعندئذ يجب الجهاد لتأمين حرية نشر الدعوة والتخلية بينها وبين من يريد اعتناقها ليكون الدين كلُّه لله : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ [1] .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ [2] .

يقول العلامة الكاساني : « إن القتال ما فرض لعينه ، بل للدعوة إلى الإسلام . والدعوة دعوتان : دعوة بالبنان وهي القتال ، ودعوة بالبيان وهو اللسان ، وذلك بالتبليغ » [3] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية (١٩٣) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (٢١٧) .

(٣) انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٠٥/٩ .

وهذا الباعث أو السبب هو أول الأسباب وأهمها ، وقد جاءت الأحاديث النبوية توضح ذلك وتفسِّر الآياتِ الكريمةَ السابقةَ ، ومن ذلك ما رواه الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال : كان النبي ﷺ إذا أمَّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه وقال : « **إذا لقيت عدوّك فادعُهُمْ إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم ، فإن أَبَوا فسَلْهم الجزية ، فإن أبوا فاستعن با لله وقاتلهم** » (١) .

وهذا الحديث واضح الدلالة في أن الجهاد مع العدو عندما نلقاه كان له هدف هو الدعوة إلى الإسلام أولاً فإنْ قَبِل ذلك وإلا فالجزية ، فإن أبى فالقتال .

ويؤيد ذلك حديث أبي هريرة ﷺ : « **أمرت أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة . فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقِّ الإسلام وحسابهم على الله** » (٢) .

وقد تقدم آنفاً أن الجهاد فرض كفاية إذا لم يهاجم الأعداء ديار المسلمين أو يعتدوا عليهم ، وإذا لم يكن الجهاد في هذه الحال رداً للعدوان ودفعاً له ، فلا بدَّ أن يكون له غاية وهدف . وما ذاك إلا ما أشارت إليه الآيات والأحاديث وهو منع فتنة الكفر والشرك ، ودعوة الناس إلى الإسلام . وهذا يقتضي أيضاً أن تصبح ديارهم جزءاً من دار الإسلام صلحاً أو عنوة (٣) .

وغني عن البيان هنا أن هذا لا يعني أبداً إكراه الناس على الدين والعقيدة ، فإن

---

(١) وأخرجه أيضاً مسلم في الجهاد : ١٣٥٧/٣ .

(٢) أخرجه البخاري في الإيمان : ٧٥/١ ، والبخاري في الإيمان : ٥٣/١ .

(٣) قال الماوردي في « الأحكام السلطانية » ص (٥٠) : « وتصير بلادهم إذا أسلموا دار الإسلام ، يجري عليهم حكم الإسلام » . وانظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١١٤٩/٤ و ٢١٨١/٥ و ٢٢٣٥ ، وراجع فيما سبق ص (٣١٧ ـ ٣١٨) .

الجهاد ليس لإكراه الناس على الدخول في الإسلام قهراً ، كما سلف ، ولا يجوز أبداً أن يقع الخلط بين هذا وذاك ، فينبغي التفرقة بين الدخول في الدين الإسلامي عقيدةً وإيماناً ، وبين الخضوع للإسلام بالتزام نظامه القانوني ؛ فمن الجليِّ أنه لا يقبل من مواطنٍ عدمُ الخضوع للنظام القانوني الذي يعيش في كَنَفِه ، وإكراهُه على هذا الخضوع ليس إكراهاً في الدين عقيدةً وإيماناً ؛ إذ أن القرآن الكريم يقرر قاعدة أساسية في هذا بقوله تعالى : ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [1] . وهي تنفي جنس الإكراه وتستبعد وقوعه . وقد تقدم أن الله سبحانه وتعالى جعل الحكمة والموعظة الحسنة سبيلاً للدعوة ، وأن مهمة الرسول عليه الصلاة والسلام هي البلاغ والبيان والإقناع .

ولو كان الإكراه جائزاً ، أو لو كان الجهاد لإكراه الناس على الدخول في الدين لما كانت الجزية مشروعة إذا لم يقبل الكفار الإسلام . وفي هذا يقول الإمام محمد بن الحسن : « إن الكفر وإن كان من أعظم الجنايات ، فهو بين العبد وبين ربه ، فأمّا ما عُجِّل في الدنيا فهو مشروع لمنفعة تعود على العباد ... » [2] .

٢ - الدفاع لردِّ أي اعتداء وقع على المسلمين ، أو يتوقع أن يقع عليهم ، في ديارهم أو نفوسهم أو أعراضهم أو أموالهم . وذلك أن الإسلام وإن كان يدعو إلى السِّلم ويميل إليه إذا رغب فيه غير المسلمين بموادعة أو غيرها من الصلح ، فإنه في الوقت نفسه لا يقف موقفاً سلبياً أمام التحديات التي تجابه المسلمين ، أو أمام الاعتداءات التي تقع على الضروريات الخمس للإنسان ، وهي الدين والنفس والعرض والعقل والمال . ولا يدعو الإسلام إلى السِّلم الرخيصة فيقف مكتوف اليدين أمام

---

(١) سورة البقرة ، الآية (٢٥٦) .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٤١٥/٤ . وانظر : « منهج الإسلام في الحرب والسلام » ص (١٣٤ - ١٤٢) .

عدوان الآخرين . بل إنه ليدعو أتباعه هنا إلى الجهاد وردِّ العدوان بكل وسيلة مشروعة ، ويجعل من قُتِل دون دينه أو نفسه أو ماله أو عرضه شهيداً له أجر الشهداء .

ولذلك يجب الدفاع عن البلاد والأعراض والأموال ، واستنقاذ ما يستولي عليه الأعداء . وفي هذا يقول الإمام محمد بن الحسن :

« إذا دخل المشركون دار الإسلام فأخذوا الأموال والذراري والنساء ، ثمَّ علم بهم جماعة المسلمين ، ولهم عليهم قوة ، فالواجب عليهم أن يتبعوهم ما داموا في دار الإسلام ، لا يَسَعُهم إلا ذلك ، لأنهم إنما يتمكنون من المقام في دار الإسلام بالتناصر ، وفي ترك التناصر ظهور العدوّ عليهم . فلا يحلُّ لهم ذلك . والذين وقع الظهور عليهم صاروا مظلومين ، ويفترض على المسلمين دفع الظلم عن المظلوم ، والأخذ على يدي الظالم .

فإن دخلوا بهم دار الحرب ، نُظِر : فإن كان الذي في أيديهم ذراري المسلمين ، فالواجب على المسلمين أيضاً أن يتبعوهم ، إذا كان غالب رأيهم أنهم يَقْوَوْنَ على استنقاذ الذراري من أيديهم إن أدركوهم ، ما لم يدخلوا حصونهم . فأما إذا دخلوا حصونهم : فإن أتاهم المسلمون حتى يقاتلوهم لاستنقاذ الذراري ، فذلك فَضْلٌ أخذوا به ، وإن تركوهم رَجَوْتُ أن يكونوا في سعة من ذلك ، لأن الظاهر أنهم بعدما وصلوا إلى مأمنهم ودخلوا حصونهم يعجز المسلمون عن استنقاذ الذراري من أيديهم إلا بالمبالغة في الجهد وبذل النفوس والأموال في ذلك ، فإن فعلوه فهو العزيمة ، وإن تركوه لدفع الحرج والمشقة عن أنفسهم كان لهم في ذلك رخصة .

فأما إذا كان ما ظهروا عليه المالَ دون الذراري : فإذا دخلوا دار الحرب وسع المسلمين أن لا يتبعوهم بعد ذلك ، وإن كانوا تبعوهم فهو أفضل » [1] .

---

(١) انظر : « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١/٢٠٧ ـ ٢٠٩ .

وهذه المسألة وقع الإجماع عليها عند العلماء ، فقد تقدم أن الجهاد يكون فرض عين على كل قادر من المسلمين عند هجوم الأعداء ومباغتتهم لديار المسلمين [1] .

هذا ، ولا تقتصر مشروعية الجهاد هنا دفعاً عن المسلمين ورداً للعدوان الواقع عليهم . **بل إن الجهاد أيضاً يكون لردِّ العدوان الذي يقع من الحربيين على أهل ذمة المسلمين والمستأمنين والمعاهدين في دار الإسلام واستنقاذهم من الظلم أو الأسر .**

وقد تناول الإمام محمد بن الحسن هذه المسألة بالبحث وعقد لها باباً مستقلاً في « السِّير الكبير » هو « باب ما يجب من النصرة للمستأمنين وأهل الذمة » . قال فيه :

« الأصل أنه يجب على إمام المسلمين أن ينصر المستأمنين ما داموا في دارنا ، وأن ينصفهم ممن يظلمهم ، كما يجب عليه ذلك في حقِّ أهل الذمة ، لأنهم تحت ولايته ما داموا في دار الإسلام ، فكان حكمهم كحكم أهل الذمة » [2] .

وهذا الدفاع عن أهل الذمة يبيح للمسلمين أن ينقضوا العهد مع الحربيين الذين ظهروا على أهل ذمتنا للدفاع عنهم كالدفاع عن المسلمين [3] .

وقال أيضاً في الدفاع عنهم والنصرة لهم مع بيان أن مركز أهل الذمة أقوى وحقهم أوجب حيث يجب الدفع عنهم كالمسلمين في كل حال بخلاف المستأمنين الذين استأمنوا ليجتازوا إلى أرض أخرى من خلال ديار المسلمين : « ولو كان أهل مَنَعَةٍ دخلوا إلينا بأمان ليجتازوا إلى أرض أخرى فيقاتلوا أهلها ، ثمَّ أغار عليهم في دار الإسلام أهل حرب آخرين فأسروهم ، فليس علينا نصرتُهم ، وإن قدرنا على ذلك ،

---

(١) انظر فيما سبق ص (٩٥١) .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسيّ : ١٨٥٣/٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص (١٨٥٦) .

بخلاف أهل الذمة ، لأن أهل الذمة صاروا منّا داراً ، وقد التزموا حكم الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات . فيجب على الإمام نصرتهم ، كما يجب عليه نصرة المسلمين . فأما المستأمنون فهم من أهل دار الحرب ، إلا أنّهم للحال في دارنا بأمان ، وإنما يجب علينا نصرتهم ودَفْعُ ظلم مَنْ هو مِنْ أهل دارنا عنهم ، والذين ظلموهم هناك ليسوا من أهل دارنا ولا تحت ولايتنا ، فلا يجب علينا دفع ظلمهم عنهم ... » [1] .

وقال في شأن المعاهدين : « لو أن قوماً من أهل الحرب لهم منعة دخلوا دارنا بأمان فشرطوا علينا أن نمنعهم مما نمنع منه المسلمين وأهلَ الذمة فعلينا الوفاء لهم بهذا الشرط ، حتى إذا أغار عليهم أهل الحرب فعلينا القيامُ بدفع الظلم عنهم ، لقوله ﷺ : « **المؤمنون عند شروطهم** » [2] . وهذا لأن الالتزام بسبب الأمان التزام بالشرط » [3] .

وبمثل هذا قال الإمام الشافعي والحنابلة حيث جعلوا للذميين والمستأمنين حق الدفاع عنهم والقتال دون ذلك [4] .

وقد تواردت الآيات القرآنية الكريمة في بيان هذا السبب من أسباب القتال كقوله سبحانه وتعالى : ﴿ **إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** ﴾ [5] .

---

(١) المرجع السابق ، ص (١٨٥٥) .

(٢) انظر تخريجه فيما سبق ص (٧٤١) ، تعليق (٣) .

(٣) المرجع السابق نفسه ص (١٨٥٧) ، وانظر أيضاً : ص (١٨٩١ - ١٨٩٢) .

(٤) انظر : « الأم » : ٢٠٧/٥ ، « المهذب مع تكملة المجموع » للنووي : ١٩٧/١٨ - ١٩٨ ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٢٣٦ - ٢٣٧) ، « المغني » : ٦١٣/١٠ .

(٥) سورة الممتحنة ، الآية (٩) .

وقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [1] .

وقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ . الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ [2] .

وتشير الآيات الكريمة إلى شرطين في الدفاع الشرعي ، (أحدهما) : شرط اللزوم ، أي لزوم فعل الدفاع لردِّ العدوان . فقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ﴾ يعني أن قتالنا لهم كان بسبب قتالهم لنا ، والآية الثانية ﴿ فَإِنِ انْتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ تعني ألا نقوم بقتال أو نستمر في قتال ما دام العدو قد كفَّ أيديه عنّا . وهذا يتطابق مع شرط اللزوم الذي يتحدث عنه شراح القانون المُحْدَثون .

(والشرط الثاني) : هو شرط التناسب . بمعنى أن يكون ردُّ العدوان متناسباً مع الفعل الذي مورس به العدوان ، ولا يجوز التزيُّد في هذا الصدد ، وهو ما تشير إليه الآية الكريمة بوضوح : ﴿ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾ [3] .

٣ - ومن أسباب الجهاد والقتال أيضاً : حماية دار الإسلام وبلاد المسلمين ،

---

(١) سورة البقرة ، الآية (١٩٠) .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٩٣ و ١٩٤) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (١٩٤) . وانظر : « قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية » ص (٦٩١ - ٦٩٢) ، « الوسيط في القانون الدولي العام » : ١/٢٨١ - ٢٨٢ ، كلاهما للدكتور جعفر عبدالسلام ، « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (١٩٤ - ١٩٥) .

وإنقاذ المستضعفين من المسلمين في أي دولة كانوا ، وذلك لأن الإسلام يعتبر بلاد المسلمين كلها داراً واحدة وبلداً واحداً يجب حمايته والجهاد دونه إن كان دار عدل بيد المسلمين ، ويجب الجهاد لاسترداده إن كان مسلوباً .

ومما يدل على أن حماية دار الإسلام سبب لإعلان الجهاد ما رواه الإمام محمد بن الحسن عن عبدالله بن أُنيس : أن النبي ﷺ بعثه سَرِيةً وحده إلى خالد بن سفيان بن نُبَيْحٍ الهُذَلِيّ لما بلغه أنه يجمع الجيش لقتال النبي ﷺ وغزو المسلمين . قال ﷺ : دعاني رسول الله ﷺ فقال : « **إنه قد بلغني أن خالد بن سفيان بن نُبَيْح يجمع لي الناس ليغزوني وهو بِعُرَنة** [1] ، **فأتِهِ فاقتلْه** » . فقلت : يا رسول الله إني لا أعرفه . فقال : « **إنك إذا رأيته هِبْتَه** » ، وكنت لا أهاب الرجال ، فخرجت متوشحاً بسيفي حتى وقعت عليه وهو بِعُرَنَةَ مع ظعن يرتاد لهنَّ منزلاً ، فلما رأيته وجدت ما وصف لي رسولُ الله ﷺ ، فأقبلت نحوه ، فلما انتهيت إليه قال : مَنِ الرجلُ ؟ قلت : رجل من العرب سمع بك وبجمعك لهذا الرجل فجاءك لهذا . قال : أجل ، أنا في ذلك .

قال : فمشيت معه شيئاً حتى إذا أمكنني حملتُ عليه السيف حتى قتلته ، ثمَّ خرجت فكنت أسير الليل وأتوارى النهار حتى جئت المدينة وقدمت على رسول الله ﷺ فرآني فقال : « **أفلحَ الوجهُ** » ـ وهذا لفظ يتكلم به العرب خطاباً لمن نال المراد وفاز بالنُّصرة ـ فقلت : وجهك الكريم يا رسول الله . فأخبرته خبري ، فدفع إليَّ عصاً وقال : « **تخصَّر بهذه يا ابن أُنيس فإن المتخصّرين في الجنة قليل** » [2] .

---

(١) عُرَنة : بضم العين وفتح الراء ، وادٍ في عرفات .

(٢) « السِّير الكبير » : ١/٢٦٦ ـ ٢٦٩ . والقصة أخرجها : أبو داود في باب : صلاة الطالب : ٢/٧٢ ـ ٧٣ ، وابن إسحاق في « السيرة » : ٢/٦١٩ ـ ٦٢٠ ، والإمام أحمد : ٣/٤٥١ ، وابن سعد في « الطبقات » : ٢/٥٠ ـ ٥١ ، والواقدي في « المغازي » : ١/٥٣١ ـ ٥٣٣ ، وابن حبان ص (١٥٥ ـ ١٥٦) من « موارد الظمآن » ، =

وكذلك يعتبر الإسلام المسلمين جميعاً أمة واحدة يجب حمايتهم والدفاع عنهم لاستنقاذ المستضعفين منهم في أي بلدٍ كانوا ، فقد يقع عليهم ظلم ويحيق بهم حَيْف في دولة جائرة . وعندئذ يجب على المسلمين أن يهبُّوا لنجدتهم والدفاع عنهم ، ولا يجوز أن يتركوهم ليقاسوا أنواعاً من الضيم أو الذل والهوان والضياع ينزله بهم أعداء الإسلام .

ويدل على هذا : قوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَلْ لَّنَا مِن لَّدُنْكَ نَصِيراً ﴾ [١] .

ويدل عليه أيضاً : مناصرة النبي ﷺ لحلفائه من خزاعة ، لما استنصروا بالرسول ﷺ على قريش وبني بكر [٢] .

ولا يمنع من القيام بهذه النصرة والحماية والدفاع إلا وجود ميثاق بين المسلمين وبين الدولة التي ينتمي إليها هؤلاء المسلمون المستضعفون ، فقد قال الله تعالى : ﴿ وإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُم النَّصْرُ إِلاَّ على قومٍ بينكُمْ وبَيْنَهُمْ مِيْثَاقٌ ﴾[٣] .

=

وأبو نعيم في « الحلية » : ٥/٢ ـ ٦ ، والكلاعي في « الاكتفاء » : ٤١٧/٢ ــ ٤١٨ ، وقال ابن حجر : إسناده حسن . انظر : « فتح الباري » : ٤٣٧/٢ ، « بذل المجهود في حلِّ سنن أبي داود » : ٣٦٩/٦ ، « البداية والنهاية » لابن كثير : ١٤٠/٤ ـ ١٤١ ، « مجمع الزوائد » : ٢٠٣/٦ ـ ٢٠٤ .

(١) سورة النساء ، الآية (٧٥) .

(٢) انظر فيما سبق ص (٦٤٦) تعليق (٤) .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (٧٢) . ويستدل بعض الكاتبين بالآية الكريمة على إعلان الجهاد من أجل استنقاذ غير المسلمين ولو لم يكونوا من أهل الذمة أو المستأمنين . ولا يصح لهم هذا الاستشهاد ، لأن سياق الآية في المؤمنين الذين لم يهاجروا إلى دار الإسلام ، قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُمْ مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ ﴾ .

ولذلك تقدم فيما سبق أنه يجب على المسلمين نبذ الميثاق أو المعاهدة من أجل استنقاذ المسلمين [1] .

٤ً - المحافظة على العهود والمواثيق : فقد أمر الله المسلمين بالوفاء بالعهود والمواثيق لما لها من حرمة ، فلا يجوز التلاعب بها ولا نقضها كما لا يجوز أن تتخذ وسيلة لغدر أو خيانة ... لكن كثيرين ممن عاهدهم الرسول الكريم وعاهدهم المسلمون بدرت منهم مظاهر نقض المواثيق ونكثوا عهودهم وخرجوا عن مقتضياتها ، فوجب جهادهم . وقد تقدم ما أشار إليه الإمام محمد بن الحسن في قتال النبي ﷺ ليهود لما نقضوا الموادعة معه ، وكذلك فعل مع كفار قريش لما نقضوا صلح الحديبية [2] .

ولذلك يجب قتال كل من يفعل ذلك . قال الله تعالى : ﴿ أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُواْ أَيْمَانَهُمْ وَهَمّواْ بِإِخْرَاجِ الرّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوّلَ مَرّةٍ ... ﴾ [3] .

٥ً - درء الفتنة ومنع البغي في الداخل والخارج : يشرع الجهاد أيضاً لمنع الفتن التي قد تحدث داخل المجتمع المسلم أو خارجه فتهدد أمنه وكيانه ونظامه الإسلامي ، ومن هنا وجدنا الإسلام يجاهد ويحارب لدفع هذه الفتن التي قد تحدث ، وهي ثلاثة فتن : الردة ، والبغي ، وقطع الطريق (الحرابة) [4] .

---

(١) انظر فيما سبق ص (٧٨٦) .

(٢) انظر فيما سبق ص (٧٧٢) تعليق (١) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (١٣) .

(٤) الردة : هي رجوع قوم حكم بإسلامهم عن الإسلام ، والحرابة : هي احتماع جماعة بقوة وشوكة يحمي بعضهم بعضاً لقطع طريق ومقاتلة المسلمين وأخذ أموالهم ، والبغي : هو خروج طائفة من المسلمين على الإمام ومخالفة رأي الجماعة والانفراد بمذهب لهم . وقد كتب في هذه الثلاثة الماوردي في « الأحكام السلطانية » ص (٥٥ - ٦٤) . وراجع « التشريع الجنائي الإسلامي » للشهيد عبدالقادر عودة : ٦٣٨/٢ وما بعدها .

فإذا ارتدَّ قوم عن الإسلام ـ سواء ولدوا على فطرة الإسلام أو أسلموا عن كفر ، فالكل في حكم الردة سواء ـ وأصروا على ذلك ولم يتوبوا ، وجب جهادهم حتى يعودوا إلى الإسلام أو يُقْتلوا ، قال رسول الله ﷺ : « **من بدَّل دينه فاقتلوه** » [1] .

وكذلك فعل أبو بكر الصديق ﷺ حيث قاتل المرتدين ومانعي الزكاة [2] .

وكذلك يشرع الجهاد لردِّ البُغَاة عن بغيهم ، فإذا بغت طائفة وخالفت جماعة المسلمين وتحيزت بدار تميزت فيها ومنعت ما عليها من الحقوق أو بدأت بقتال فيجب عندئذ قتالها حتى تفيء إلى أمر الله . قال الله تعالى : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُواْ الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُواْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [3] .

أما المحاربون الذين يجتمعون على قطع الطريق وإشهار السلاح وأخذ الأموال والنفوس ومنع السابلة فهم المحاربون الذي قال الله تعالى فيهم : ﴿ إِنَّمَا جَزَآءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ﴾ [4] .

وهؤلاء يجب منعهم من ذلك ولو بالقتال حسب حالهم وحسب ما فعلوه كما هو مبين في عامة كتب الفقه والتفسير .

---

(١) أخرجه البخاري في استتابة المرتدين ، باب حكم المرتد : ٢٦٧/١٢ .

(٢) انظر : « صحيح البخاري » مع « فتح الباري » : ٢٥٠/١٣ ، و « صحيح مسلم » : ٥١/١ ـ ٥٢ ، « تفسير البغوي » : ٦٩/٣ ـ ٧٠ و ١٦/٤ ـ ١٧ . وراجع « حروب الردة » للكلاعي رحمه الله .

(٣) سورة الحجرات ، الآية (٩) .

(٤) سورة المائدة ، الآية (٣٣) .

وقد عقد الإمام محمد بن الحسن أبواباً في « السِّير الكبير » وفي « الأصل » وغيرهما لبيان أحكام المرتدين والبغاة والمحاربين ، وتفصيل القول في هذا يخرج عن نطاق البحث ، فحسبنا هذه الإشارة الموجزة [1] .

هذا ، وقد توسَّع بعض المعاصرين في أسباب إعلان الجهاد وأدخل بعضهم فيها ما لا يساعد الدليل عليه تأثراً ببعض الاتجاهات المعاصرة . وأغفل بعضهم أسباباً شرعية لإعلان الجهاد والقتال كالجهاد لنشر الدعوة الإسلامية وإخضاع الكفار لحكم الإسلام وشريعته ، ظناً منهم أن في ذلك إكراهاً على الدين ، مع أن بينهما فارقاً كبيراً كما تقدم آنفاً [2] .

المطلب الرابع

طبيعة الجهاد

أسلفنا عند الحديث عن حكم الجهاد أن الإمام محمداً نصَّ على أن « الجهاد واجب على المسلمين إلا أنهم في سعة من ذلك حتى يُحتاج إليهم » .

ثمَّ قال : « كان الثَّوْريّ يقول : القتال مع المشركين ليس بفرض إلا أن تكون البداية منهم » [3] .

---

(١) انظر مثلاً : « شرح السِّير الكبير » : ١٩١٠/٥ ـ ٢٠٢١ ، « الأصل » ص (١٩٧) وما بعدها ، « الجامع الصغير » ، ص (٢٤٨) وما بعدها ، « المبسوط » : ٢/١٠ ، « مجمع الأنهر » : ٣٦٢/١ . وبعض الفقهاء يتناول هذه المباحث في الحدود والجنايات .

(٢) انظر تفصيلاً لهذه الاتجاهات وعرضاً لكثير من الآراء في « الجهاد والقتال في السياسية الشرعية » د. محمد خير هيكل : ٥٨٣/١ وما بعدها ، وراجع « أهمية الجهاد في نشر الدعوة » د. علي العلياني ، ص (١٥٨) وما بعدها ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » عثمان ضميرية ، ص (١٢٦ - ١٤٢).

(٣) انظر : « السِّير الكبير » : ١٨٧/١ ، « الجامع الصغير » ، ص (٣٩) ، « المبسوط » : ٣/١٠ .

وهذا كلام موجز دقيق يحدِّد طبيعة الجهاد عند الإمام محمد بن الحسن ومعه جماهير الفقهاء والعلماء ، وعند الإمام الثَّوْريّ . ومن هذا الوصف ننطلق لبحث طبيعة الجهاد هل هو جهاد هجومي لطلب الأعداء وقتالهم بعد الدعوة والإنذار ، أم أنه جهاد دفاعي وردٌّ للعدوان الذي يقع على المسلمين فحسب ، إذ لا يجوز البدء بالقتال ما لم يكن هناك عدوان واقع على المسلمين أو متوقع أن يقع عليهم ، أم أن الجهاد قد يكون دفعاً للأعداء وقد يكون هجوماً عليهم أو طلباً لهم في واقع الأمر وحقيقته ؟ ومع هذا وذاك فإن الجهاد أصلاً هو « الجهاد في سبيل الله » وكفى .

أولاً : مذهب الإمام محمد وجماهير الفقهاء :

نصَّ فقهاء الحنفية صراحة على أن الجهاد وقتال الكفار فرض كفاية ابتداءً منا ، حيث يفترض علينا أن نبدأهم بالقتال بعد بلوغ الدعوة ، وإن لم يقاتلونا أو يبدؤونا بالقتال ، لعموم الأدلة التي أوجبت القتال والجهاد للكفار ، ولم تقيِّد الوجوب ببداءتهم [1] . وقد تقدمت الإشارة إلى كثير من هذه الأدلة في المطلب السابق عن حكم الجهاد . وهذا مذهب الأئمة الأربعة ـ رحمهم الله ـ لم يخالف في هذا أحد منهم ولم ينقل عنهم نص صريح في أن الجهاد طلباً للأعداء ليس فرضاً [2] .

---

(١) انظر : « المبسوط » : ٢/١٠ ، « فتح القدير » ومعه « العناية على الهداية » : ٢٨٢/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤١/٣ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٢/١ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٢٣/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٨٩/٢ ، « البحر الرائق » : ٧٦/٥ ـ ٧٧ ، « اللباب شرح الكتاب » : ١١٥/٤ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ١١٣/٣ ـ ١١٤ ، ١٨٩ ، « مرقاة المفاتيح » للملا علي القاري : ٢٨٨/٧ . وانظر ما قاله الإمام الشافعي أيضاً في « الأم » : ٩١/٤ .

(٢) انظر فيما سبق ص (٩٣٧) وما بعدها .

ثانياً : مذهب سفيان الثَّوْريّ :

نقل الإمام محمد بن الحسن وغيره عن الإمام سفيان الثَّوْريّ أنه كان يقول : القتال مع المشركين ليس بفرض ، إلا أن تكون البداية منهم ، فحينئذ يجب قتالهم دفعاً ؛ لظاهر قوله تعالى : ﴿ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ﴾ (١) .

وقوله : ﴿ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾ (٢) .

وهذا يعني أن الثَّوْريّ يفرّق بين حالتين :

إحداهما : أن يبدأ الأعداء بقتالنا ، وهنا يكون الجهاد فرضاً لدفع العدوان ، فالجهاد في هذه الحال دفاعي .

والثانية : أن لا يبدأ الأعداء بالقتال ، وهنا يكون الجهاد غير مفروض وإنما يكون نفلاً . وهذه الحالة فحسب هي موضع الخلاف بينه وبين جمهور الفقهاء ، فهم يقولون بالفرضية وهو لا يقول بها .

وقد ردَّ الإمام محمد بن الحسن قول الثَّوْريّ في أن الجهاد لا يكون فرضاً فيما إذا لم يبدأ المشركون القتال بالأدلة التي سلفت مما لا نجد حاجة لإعادتها ، كما أن الجصَّاص روى أن أبا عبيد القاسم بن سلاَّم ذكر أن سفيان الثَّوْريّ كان يقول : « الجهاد ليس بفرض ، ولكن لا يسع الناس أن يجمعوا على تركه ، ويجزئ فيه بعضهم عن بعض » فإن كان هذا قول سفيان فإن مذهبه أنه فرض على الكفاية ، وهو موافق لمذهب الحنفية وغيرهم (٣) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية (١٩١) .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٣٦) .

(٣) انظر : « أحكام القرآن » للجصاص : ١١٣/٣ .

ثالثاً : رأي بعض المعاصرين :

ورأى بعض الكاتبين المعاصرين أن الإسلام لا يبيح الجهاد الهجومي أو جهاد الطلب والابتداء للأعداء وإنما يبيح فقط الجهاد رداً على عدوانهم على المسلمين ، فيشرع عندئذ الجهاد دفعاً لعدوانهم علينا [١] .

واحتجوا على ما ذهبوا إليه ببعض الآيات القرآنية التي اقتطعوها من سياقها لتعطي ـ بذلك ـ المعنى الذي يريدونه ، وببعض الآيات التي جاءت في مرحلة معينة من مراحل تشريع الجهاد كالتي توجب قتال الكفار عندما يبدؤون هم بالقتال .

كما استدلوا بأن النبي ﷺ لم يقاتل إلا من قاتله ، وأن كل من هادنه لم يقاتله ، إذ أن البدء بالقتال يعتبر عدواناً ، وقد نهى الله تعالى عن العدوان ، وقد يؤيد بعضهم هذا بما ذهب إليه الثَّوْرِيّ من أن الجهاد ليس فرضاً إلا في حال الدفاع ، كما أن بعضهم استدل بأن بعض الفقهاء جعل العلة في قتال المشركين هي المحاربة والمقاتلة وليس الكفر ، لأن النبي ﷺ نهى عن قتل النساء والأطفال ، فليس الكفر سبباً للقتال والجهاد وإنما سببه العدوان والمحاربة .

---

(١) ذهب إلى هذا : الشيخ عبدالوهاب خلاف ، وتابعه على رأيه كثير من المعاصرين الذين كتبوا في هذا ممن ذهبوا إلى أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السِّلم ، كالشيخ محمد أبو زهرة والدكتور محمد عبدالله دراز ، والأستاذ عبدالرحمن عزام ، والمستشار علي علي منصور ، والدكتور وهبة الزحيلي ، والدكتور حامد سلطان ، والدكتور محمد طلعت الغنيمي ، والدكتور صبحي محمصاني ، والأستاذ ظافر القاسمي ، وغيرهم . وانظر فيما سبق ص (٤١٦) .

إجمال مناقشة رأي المعاصرين :

والذي يظهر أن هذا الذي استدلوا به لا يساعدهم على ما ذهبوا إليه ، وحسبنا أن نشير في هذا الموضع إلى الأمور الآتية إجمالاً :

١ - إن الآيات الكريمة التي استدلوا بها تتحدث عن مرحلة من مراحل الجهاد ، وهي مرحلة الأمر بالجهاد عند القتال أو العدوان . وقد أغفل أصحاب هذا الاتجاه الآيات الكريمة الأخرى التي استقرَّ عليها حكم الجهاد كما تقدم .

٢ - الجهاد ليس عدواناً ، لأنه قيام بفريضة فرضها الله تعالى ، وهي ذروة سنام الإسلام ، ولا يكون القتال فيها إلا بعد الدعوة للإسلام أو الخضوع لنظامه بالالتزام بالجزية وعقد الذمة . ولذلك لا يجوز وصف الجهاد بأنه عدوان . وأما العدوان الذي نهت عنه الآية الكريمة ﴿ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ﴾ فهو - كما قال جمهور المفسرين - قَتْلُ من ليس من المقاتلة كالنساء والصبيان مثلاً ، وسيأتي تفصيله .

٣ - وأما أن النبي ﷺ لم يقاتل إلا من قاتله ، وغالب حروبه كانت دفعاً للعدوان ، فهذا لا يدل على ما ذهبوا إليه ، لأن بعضاً من حروبه عليه الصلاة والسلام كانت بدءاً ولم تكن ردًّا ، كما أن هذا لا يعني أن الجهاد الهجومي غير مشروع ، لأن الأدلة الأخرى من القرآن والسنة تدل على مشروعيته . وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يحملون الدعوة والإسلام للناس ويقاتلونهم حتى يسلموا أو يخضعوا للإسلام بدفع الجزية دون إكراه لهم على العقيدة ، ودون أن يحتج أحد منهم على الكفار بأنهم قد اعتدوا عليهم .

٤ - كما أن الذين لم يقاتلهم الرسول ﷺ ممن هادنه من الكفار ، إنما كان ذلك بسبب الهدنة والمعاهدة ، إذ يجب الوفاء بالمعاهدة ولا يجوز القتال أثناءها ما لم ينقضها الأعداء . ويبقى ما عدا هذه الحال على الأصل في وجوب الجهاد ومشروعية طلب الكفار .

٥ً ـ وأما احتجاجهم بأن سبب القتال أو علة القتال هي المحاربة وليست الكفر بدليل أنه يمتنع في القتال قتل من لا يقاتل كالنساء والصبيان . فإن هذا من الخلط بين علة الجهاد والعلة في القتل ، فإن علة الجهاد والقتال هي حمل الدعوة ونشرها وإخضاع الناس للإسلام حسب الخيارات التي يدعى إليها قبل القتال . أما القتل نفسه فالعلة فيه هو المقاتلة [١] . بمعنى : أننا نقاتل ونجاهد ، لأن الجهاد مشروع للأسباب التي تقدمت ، ولكن عند القتال والجهاد لا يجوز قتل من ليسوا من أهل القتال ، إذ لا يُقْتَل إلا من يقاتِل ـ كما سيأتي تفصيله ـ وهذا ما نصَّ عليه الفقهاء ، فقال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ :

« وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد ، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله ؛ وأن تكون كلمة الله هي العليا ؛ فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين . وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة ، كالنساء والصبيان ، والراهب والشيخ الكبير ، والأعمى والزَّمِن [٢] ونحوهم ، فلا يُقْتَل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتِل بقوله أو فعله ، وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر ، إلا النساء والصبيان لكونهم مالاً للمسلمين والأول هو الصواب ، لأن القتال لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله ...

ولهذا أوجبت الشريعة قتال الكفار ، ولم توجب قتل المقدور عليهم منهم » [٣] .

---

(١) يقول السَّرْخَسِيّ في « المبسوط » : ١٠/٣٠ : « والقتل إما أن يكون للمحاربة كما يقول علماؤنا ـ رحمهم الله ـ أو للشرك كما يقوله الخصم » . فكلامه واضح في أن الكلام على علة القتل وليس علة الجهاد أو الباعث عليه . وتفريق العلماء بين القتل والقتال واضح غاية الوضوح ، لذلك قال العلامة بدر الدين العَيْنِيّ في « عمدة القاري شرح صحيح البخاري » : ١٣/٣٣ : « المقاتَلَة لا تستلزم القتل » .

(٢) الزَّمِن : ذو العاهة الذي لا يستطيع المشي .

(٣) انظر : « السياسة الشرعية » لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ص (١٠٦ ـ ١٠٧) ، « مجموع الفتاوى » : ٢٨/٣٥٤ ـ ٣٥٥ . وقد اكتفيت هنا بهذا النص عن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ ، لأن بعضهم يبني على كلامٍ له في هذا الشأن فيظن أن ابن تيمية لا يقول بالجهاد الهجومي ويمنع طلب الأعداء ومقاتلتهم ما لم يقاتلوا ، كما فهموا ذلك من رسالته عن « القتال » وهي بجملتها مبنية على هذا التفريق ، وبذلك يسقط تمسكهم بكلامه ـ رحمه الله ـ .
=

٦ً - وأما استنادهم على رأي سفيان الثَّوْريّ - رحمه الله - ، فإنه لا يفيدهم في هذا شيئاً ، لأنه لم يمنع من بدء الأعداء بالقتال وإنما قال إنه ليس فرضاً . وبينهما فارق كبير . فهو ينفي الفرضية ويجيز الهجوم تطوعاً أو نفلاً ، وهم يمنعون البدء والهجوم أصلاً . ولذلك فهم يضعون كلام الإمام سفيان في غير موضعه ويستدلون به على ما لا يدل عليه .

٧ً - إن اتفاق الفقهاء على أن الجهاد فرض كفاية - كما تقدم - يعني مشروعية الجهاد أو القتال الهجومي ، لأن الدفاع عند مفاجأة الأعداء وعدوانهم علينا : فرض عين ، فالقول بمنع القتال الهجومي إلغاء لحكمٍ نصَّ عليه العلماء بالإجماع .

ولعل التفصيل في هذه المسألة يخرج بنا عن نطاق البحث ، فحسبنا هذه اللمحات السريعة لنصل منها إلى أن الإسلام شرع الجهاد لغاية أساسية هي حمل الدعوة ونشرها ، فهو جهاد في سبيل الله ، ويندرج تحت هذا أسباب لشرعية القتال . وأن الإسلام شرع الجهاد دفعاً للأعداء ، كما شرعه تطلُّباً وإن لم يبدؤونا بالقتال . وإن كنا اليوم - لأسباب أو لظروف معيَّنة - عاجزين عن القيام بهذا الواجب ، فإنه لا يجوز لنا بحالٍ من الأحوال أن نحمل عجزنا هذا وتقصيرنا على الإسلام نفسه ، ولا أن نحاول التكلّف والتعسف في الاستدلال ووضع كلام العلماء في غير موضعه تبريراً لما يريده بعضهم من قصر الجهاد على حال الدفاع دون غيرها ، تأثراً ببعض الأفكار والاتجاهات التي لا يخفى ما وراءها [1] .

=

انظر : « مجلة مجمع الفقه الإسلامي » الجزء الرابع ، ١٤١٣ هـ ، ص (٢٩١) وما بعدها ضمن مداخلة للدكتور عابد السفياني .

(١) انظر تفصيلاً أكثر ومناقشة في : « دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع » للشيخ سليمان بن حمدان ، ص (٥) وما بعدها ، « في ظلال القرآن » لسيد قطب : /١٤٣٣ وما بعدها ، =

ولذلك لم يَرْتضِ سيد قطب ـ رحمه الله ـ للإسلام هذه الانهزامية المتمثلة في أنـه لا يجوز الجهاد إلا في حال الدفاع فحسب ... واتّبع منهجاً آخر بيّن فيه الملابسات ، التي جعلت ما يقع من حروب حروباً دفاعيـة ، فأبـان أن الديـن هـو إعـلان عـام لتحريـر الإنسان في الأرض من العبودية للعبـاد ، وذلـك بـإعلان أُلوهيـة الله وحـده وربوبيتـه للعاملين ... وهذا الإعلان يأخذ صورة الحركة ، بجانب البيان النظري ، ليواجه الواقع البشري بوسائل مكافئة ، ليزيل العقبات المادية التي تقف أمامه وتحـول بـين الاستماع إلى البيان واعتناق العقيدة بحرية دون إكراه ، وعندئذ ندرك حتمية الانطـلاق الحركـي ـ مع الجهاد بالبيان والكلمة ـ للإسلام وأنه ليـس بمجـرد حركـة دفاعيـة بـالمعنى الضيـق المفهوم من اصطلاح الحرب الدفاعية اليوم ، وإذا كان لا بد من أن نقـول إنـه حركـة دفاعية ، فعندئذ لا بد أن نوسع مفهوم كلمة الدفاع لنعتبره دفاعـاً عـن الإنسـان ذاتـه ضد جميع العوامل التي تقيد حريته وتعوق تحرره .

ويسأل الذين يقولون لا جهاد إلاّ بعد اعتداء ، يسألهم قـائلاً : تـرى لـو كـان أبـو

=

« الجهاد في سبيل الله » للمودودي ، ص (٢٢) وما بعدها ، ، وله أيضاً : « شـريعة الإسـلام في الجهـاد والعلاقات الدولية » ص (٣٣) وما بعدها ، « القتال في الإسلام » لأحمد نـار ، ص (١٦٥ ــ ١٦٧) ، « أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية » د. علي العلياني ، ص (٣١٨ - ٣٤٩) ، « الجهاد والقتـال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ٥٠٦/١ وما بعدها ، و ١٦٢٠/٣ وما بعدهـا ، « أدب الحرب والسلم في سورة الأنفال » د. أحمد جمال العمري ، ص (٣٠٠ ــ ٣١٢) ، « صور وعـبر مـن الجهـاد النبوي » للعلامـة المحقـق الدكتـور محمـد فـوزي فيـض الله ، ص (٣٠) ومـا بعدهـا ، « مجموعـة بحـوث فقهيـة » د. عبدالكريـم زيـدان ، ص (٥٨ ـــ ٦١) ، « المجتمـع المدنـي » د. أكـرم ضيـاء العمـري ، ص (٦٠) وما بعدها ، « العلاقات الدوليـة في الإسـلام علـى ضـوء الإعجـاز البيـاني في سـورة التوبـة » د. كامل الدقس ، ص (٦٤٠) وما بعدها ، « مجلة المجمع الفقهي » مجلد (٧) جـ (٤) ، ص (٢٩٣) وما بعدها ، « مجلة البحوث الإسلامية » العدد (٤١) سنة ١٤١٥ مقال سماحة الشيخ ابن باز بعنـوان « الجهـاد ليس للدفاع فقط » ص (٧ - ٣٨) ، « الجهاد في الإسلام » صالح اللحيدان ، ص (١٠٢) وما بعدها .

بكر وعمر وعثمان ﷺ قد أمِنُوا عدوان الروم والفرس على الجزيرة ، أكـانوا يقعدون إذن عن دفع المدِّ الإسلامي إلى أطـراف الأرض ؟ وكيف كـانوا يدفعـون هـذا المدَّ ، وأمامَ الدعـوة تلـك العقبـات مـن أنظمـة الدولـة السياسـية وأنظمـة المجتمـع العنصريـة والطبقية والاقتصادية ... ؟

ثمَّ ، إن جديَّة الآيـات والأحـاديث في الجهـاد ـ وقـد سبق بعضهـا ـ ودلالتهـا ، وجديَّة الوقائع الجهادية في صدر الإسـلام وفي تاريخـه تمنـع أن يجـول في النفـس ذلـك التفسير الذي يحاوله المهزومون أمام ضغط الواقع الحـاضر وأمـام الهجـوم الاستشـراقي الماكر على الجهاد الإسلامي .

نعم ... إن الإسلام في الواقع قد فرضـت عليـه الحـرب فرضـاً ... وقـام المسـلمون بالجهاد دفاعاً ـ كما سبق ـ وهنا يلتقي الرأيان السابقان ، فالإسلام لا بدَّ له أن يدافـع وقد وقع الاعتداء عليه ... والإسـلام لا بـد أن يجـاهد لتحريـر الإنسـان ... وفي كـلا الحالين سيجاهد ، والمسافة قد لا تبدو كبيرة عند مفرق الطريق ، فهو في كلتا الحـالين سيجاهد ويدخل المعركة حتماً ... ولكنها في نهاية الطريق تبدو هائلة شاسـعة ، تغيّر المشاعر والمفهومات الإسلامية تغييراً كبيراً خطيراً .

إن هناك مسافة هائلة بين اعتبار الإسلام منهجاً إلهيـاً جـاء ليقـرر حقيقـة الألوهيـة والربوبية ، وليزيل العقبات كلها من طريقه ليخاطب وجدان الأفراد وعقولهم دون حواجز مصطنعة ... هناك مسافة هائلة بين اعتبار الإسلام على هذا النحو واعتباره نظامـاً محليـاً في وطن بعينه ومن حقه فقط أن يدفع الهجوم عليه في داخل حدوده الإقليمية ... [1] .

---

(١) انظر : « في ظلال القرآن » لسيد قطب ، مقتطفات من : / ١٤٣٣ ـ ١٤٤٢ .

الفصل الثاني

قواعد السياسة الحربية

وفيه مبحثان :

المبحـث الأول : تنظيم السياسة الحربية العامة .

المبحث الثاني : مقدمات القتال وإدارة المعركة .

المبحث الأول

تنظيم السياسة الحربية العامة

للحرب في الإسلام تنظيم رائع وآداب عالية وأحكام ضابطة لسيرها وإدارتها ، فهي آداب الجندية الحقة في الجهاد ، وقد تناول الإمام محمد بن الحسن كثيراً من القواعد المتعلقة بهذا التنظيم قبل بدء الحرب ، نجتزئ منها بأربعة قواعد ، نعرض لها في المطالب الأربعة الآتية :

المطلب الأول

أهمية القيادة وصفات القائد

لا يقوم النظام الإسلامي إلا بجماعة تحمله وتدافع عنه وتجاهد في سبيله ، ولا ينتظم أمر الجماعة والجهاد إلا بإمارة أو قيادة [1] ، ولا تظهر فائدة القيادة إلا بالطاعة لها . وقد تناول الإمام محمد بن الحسن بالبحث ضرورة تعيين القائد في الجهاد وأبرز أهمية القيادة وأهم صفات القائد وواجباته . ولذلك نُلْمِع في هذا المطلب إلى أهم هذه المسائل .

---

(١) من المعاني اللغوية لكمة (القيادة) : القيام على أمر الجيش وتدبير شؤونه . وفي الاصطلاح : هي الإدارة العسكرية التي تهيمن على الجنود وتوجّههم نحو هدف معين ، بطريقة تضمن بها طاعتهم وثقتهم واحترامهم وولاءهم وتعاونهم . انظر : « القيادة العسكرية في عهد الرسول ﷺ » د. عبدالله محمد الرشيد ص (١١) ، والمراجع المشار إليها فيه .

ضرورة تعيين القائد :

قال الإمام محمد : « ينبغي للإمام إذا بعث سَرِيَّة [1] ، قلَّتْ أو كثرت ، أن لا يبعثهم حتى يؤمِّر عليهم بعضهم ، اقتداءً برسول الله ﷺ فإنه داوم على بعث السرايا وأمَّر عليهم في كل مرة . ولو جاز تركه لفعَلَه مرة تعليماً للجواز .

ولأنهم يحتاجون إلى اجتماع الرأي والكلمة ، وإنما يحصل ذلك إذا أمَّر عليهم بعضهم حتى إذا أمرهم بشيء أطاعوه في ذلك . وفي اجتماع كلمة المسلمين وتأليف قلوبهم على القيادة نصرٌ على أعدائهم . قال الله تعالى : ﴿ وَإِن يُرِيدُواْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ، وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ﴾ [2] .

وروى الإمام محمد عن أبي سَلَمة بنِ عبدالرحمن بن عوف ﷺ أن النبي ﷺ قال : « **إذا اجتمع ثلاثة نفر في سفر فليؤمُّهم أكثرهم قرآناً وإن كان أصغرهم ، فإذا أمَّهم فهو أميرهم** » . ثمَّ قال : فذلك أمير أمَّره رسول الله ﷺ [3] .

---

(١) السَرِيَّة في اللغة على وزن فَعِيْلة بمعنى فاعل ، وهي : طائفة من الجيش يبلغ أقصاها أربعمائة تُبْعث إلى العدو . سمُّوا بذلك لأنهم يكونون خلاصة العسكر وخيارهم ، من الشيء السَرِيّ النفيس . وقيل سموا بذلك لأنهم يَسْرون بالليل ويكمنون بالنهار .

وقال بعضهم : السرية قطعة من الجيش من مائة إلى خمسمائة ، فما زاد عن خمسمائة يسمى « نَسْراً » فإن زاد على الثمانمائة سمي « جيشاً » فإن زاد على الأربعة آلاف سمي « جَحْفلاً » ، و « الخميس » : الجيش العظيم . وما افترق من السريّة يسمى « بعثاً » ، و « الكتيبة » : ما اجتمع و لم ينتشر . وهناك تفصيلات وتسميات أخرى غير هذه تختلف من عصر لآخر .

انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٣٣/١ و ٦٨ ، « المبسوط » : ٤/١٠ ، « الزاهر » للأزهري ، ص (٢٨٤) ، « نهاية المحتاج » للرملي : ٦١/٨ ، « النهاية في غريب الحديث والأثر » لابن الأثير : ٣٦٣/٢ ، « مختصر سياسة الحروب » للهرثمي ، ص (٢٨ - ٢٩) .

(٢) سورة الأنفال ، من الآيتين (٦٢ و ٦٣) .

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في « المصنف » : ٣٤٤/١ مرسلاً . وفي الأصل عند الإمام محمد : روى عبدالرحمن

وكذلك إن كانا رجلين ليس معهما غيرهما ، فالأفضل أن يؤمَّر أحدهما على صاحبه ، لأن ذلك أحرى أن يتطاوعا ولا يختلفا . وفي هذا روى الإمام محمد حديث سلمان بن عامر أن النبي ﷺ كان في بعض أسفاره ، فأسرى من تحت الليل فتقطَّع الناس - أي تفرّقوا - في غلبة النوم ، فمالت رَاحِلَتَا أبي بكر وأبي عبيدة - رضي الله عنهما - بهما إلى شجرة فجعلتا تصيبان منها وهما نائمان ، فاستيقظا وقد مضى النبي ﷺ وأصحابه ونزلوا ، فلما كانا بحيث يسمعهما النبي ﷺ ناداهما : ألاَ هل أمَّرتُما ؟ قالا : بلى يا رسول الله . فقال : ألا قد رشدتُما - أي أصبتما الصواب - » [1] .

وقال العلامة الكاساني في بيان أول ما يفعله الإمام عند بعث الجيش أو السرية للجهاد : « أن يؤمِّر عليهم أميراً ، لأن النبي ﷺ ما بعث جيشاً إلاّ وأمَّر عليهم أميراً ، ولأن الحاجة إلى الأمير ماسّة ، لأنه لا بُدَّ من تنفيذ الأحكام وسياسة الرعية ، ولا يقوم ذلك إلا بالأمير لتعذّر الرجوع في كل حادثة إلى الإمام » [2] .

=

ابن عوف . والتصويب من « المصنف » و « تقريب التهذيب » ، ورواه البزار عن عمر بن الخطاب وعن أبي هريرة . انظر : « مجمع الزوائد » : ٢٥٥/٥ . وراجع « كنز العمال » : ٧١٦/٦ ـ ٧١٧ ففيه جملة أحاديث بهذا المعنى .

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٦٠/١ ـ ٦١ و ١٧٦ ، « المبسوط » : ٤/١٠ . وراجع « الفتاوى الهندية » : ١٩٢/٢ .

(٢) « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٣/٩ ـ ٤٣٠٤ .

وراجع ما قاله فقهاء المذاهب حيال ضرورة القيادة بما لا يخرج عما سبق في « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٣٥) ، ولأبي يعلى ، ص (٢٣) ، « السياسة الشرعية » لابن تيمية ، ص (١٣٨) وما بعدها ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (٨٤ و ١٦١) ، « روضة الطالبين » : ٢٣٨/١٠ ، « نهاية المحتاج » : ٦١/٨ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٥٩/١٨ ، « الغاية القصوى في دراية الفتوى » للبيضاوي : ٩٤٧/٢ ، « المغني » : ٣٦٨/١٠ ، « السيل الجرار » : ٥٢٥/٤ .

صفات القائد :

أجمل الإمام محمد الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها القائد فقال :

« ينبغي أن يؤمَّر على الجند : العاقلُ الفاضل ، العالم بالحرب ، الرفيق . ومن يكون هكذا فهو موضع للإمارة ، عربياً كان أو مَوْلىً أو غيرهم ، لقوله ﷺ : « **اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبدٌ حَبَشيٌّ كأن رأسه زبيبة** » [1] . وقوله : « **إن أُمِّر عليكم عبدٌ مُجَدَّع يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا** » [2] .

ثمَّ زاد ذلك بياناً فقال : « وينبغي أن يُسْتعمَل على ذلك - قيادة الجيش - الصالحُ البصير بأمر الحرب ، الحَسَن التدبير في أمرها ، الوَرِع المُشْفق على جنده ، السخيّ الشجاع ، ممن لا يقتحم بهم في المهالك ، ولا ممن يمنعهم عن الفرصة إذا رأوها ، لأن الإمام ناظر لهم ، وتمام النظر أن يؤمِّر عليهم من جرَّبه بهذه الخصال ، فإنه إذا كان يمنعهم من الفرصة يفوتهم ما لا يقدرون على إدراكه ، على ما قيل : الفرصة خلسة . وإذا اقتحم في المهالك من جرأته لم يجدوا بُدّاً من متابعته ، ثمَّ يخرج هو بقوته ، وربما لا يقدرون على مثل ما قدر هو فيهلكون .

وروى في تأييد هذا حديث عمر ﷺ فإنه كان يكتب إلى عمَّاله : « لا تستعملوا البَرَاء بن مالكٍ على جيش من جيوش المسلمين ، فإنه مَهْلَكة من الهَلْك يقدم بهم » [3] ... فقد نهى عمر ﷺ عن تأميره لجرأته فإنه كان يقتحم المهالك ولا يبالي بها .

---

(١) أخرجه البخاري في الأحكام ، باب السمع والطاعة : ١٣/١٢١ .

(٢) أخرجه مسلم في الحج ، باب استحباب رمي جمرة العقبة : ٢/٩٤٤ .

(٣) أخرجه ابن سعد في « الطبقات » : ٧/١٦ . وانظر : « كنز العمال » ١٣/٢٩٥ .

ويحكى عن نصر بن سيّار ـ مقرَّب البرامكة الذي أخرجه أبو مسلم الخراساني عن مروٍ ـ أنه قال : اجتمع عظماء العجم على أن من كان صاحب جيش فينبغي أن يكون فيه عشر من خصال البهائم : شجاعة كشجاعة الديك ، وتحنُّن كتحنن الدجاجة ـ يعني الشفقة ـ ، وقلب كقلب الأسد ، وغارة كغارة الذئب ، وحملة كحملة الخنزير ، وصبر كصبر الكلب ـ أي على الجراحة ـ وحرص كحرص الكركي ، وروغان كروغان الثعلب ـ أي الحِيَل ـ وحذَر كحذر الغراب ، وسِمَن كسمن الدَّابَّة التي لا تُرى مهزولة أبداً »[(١)] .

وقال العلامة الكاساني : « يندب أن يكون الذي يؤمَّر عليهم عالماً بالحلال والحرام ، عدلاً عارفاً بوجوه السياسات بصيراً بتدبير الحروب وأسبابها ، لأنه لو لم يكن بهذه الصفة لا يحصل ما يُنْصب له الأمير »[(٢)] .

مجلس الشورى والقيادة :

وقد لا يكون أمير الجيش أحياناً ذا خبرة عسكرية ، ولذلك ينبغي الاستعانة بأهل الخبرة واتخاذ وزير مساعد لذلك ، كما أن القُوَّاد قد يجتمعون لمدارسة أمر الحرب وصولاً إلى أحسن النتائج . وقد تناول الإمام محمد هذه الحالات بالبحث فقال :

« فإن كان الأمير لا بَصَرَ له بأمر الحرب فليجعل الإمام معه وزيراً يبصّره ذلك .

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١/٦١ ــ ٦٣ ، ٦٨ ، « المبسوط » : ١٠/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/١٩٢ .

(٢) « بدائع الصنائع » : ٩/٤٣٠٤ . وانظر أيضاً : « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٤٣) ، ولأبي يعلى ، ص (٣١) ، « تحرير الأحكام » ص (١٦٢) ، « بدائع السلك في طبائع الملك » لابن الأزرق : ٢/٥٧٣ ، « قواعد الأحكام » للعز بن عبدالسلام : ١/٧٥ ـ ٧٦ ، « السياسة الشرعية » لابن تيمية ، ص (٩ ــ ٢٥) ، « مختصر سياسة الحروب » للهرثمي ، ص (١٧ ــ ١٨) ، « السيل الجرار » للشوكاني : ٤/٥٢٥ ـ ٥٢٦ ، « القيادة العسكرية في عهد الرسول ﷺ » ، ص (٢٩) وما بعدها .

قال الله تعالى : ﴿ وَاجْعَل لِّي وَزِيراً مِّنْ أَهْلِي . هَارُونَ أَخِي . اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ﴾ (١) .

فإن لم يجعل معه وزيراً ، فليدْعُ الأمير قوماً من السريّة يبصرون ذلك فيشاورهم فيأخذ بقولهم ، لأن النبي ﷺ كان يشاور الصحابة . وبذلك أُمر (٢) ، قال الله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾ (٣) .

فقد روى الإمام محمد عن عبدالرحمن بن جبير الحضرميَّ أن أبا بكر ﷺ جهَّز الجيوش بعد رسول الله ﷺ وجعل على بعضها شُرَحْبيل بن حَسَنَة أميراً ، وأمَّر على بعضها يزيد بن أبي سفيان ، وعلى بعضها عمرو بن العاص ـ رضوان الله عليهم ـ فانطلقوا حتى نزلوا بالشام ، وجمعتْ لهم الروم جموعاً عظيمة من مدائن الشام ، ووصل الخبر إلى أبي بكر ﷺ فأرسل إلى خالد بن الوليد ، وهو بالعراق ، أنِ انصرف بثلاثة آلاف فارس فأمِدَّ بهم إخوانك بالشام ، فأقبل خالد بمن معه ، فوجد المسلمين معسكرين بالجَابِيَة (٤) ، فنزل على الأمراء الثلاثة ، واجتمع أمراء المسلمين في خباء يبرمون أمر الحرب بينهم ، وعندهم رجل يقال له « قُضَاعة » قد بعثوه فاجتسَّ لهم أمر القوم ، ثمَّ جاءهم فخلَوا به لمعرفة الخبر دون أن ينتشر ذلك بين الجيش .

---

(١) سورة طه ، الآيات (٢٩ ، ٣٠ ، ٣١) .

(٢) « السِّير الكبير » : ٦٣/١ . وثبتت مشاورة النبي ﷺ لأصحابه في أحاديث كثيرة ومواقف متعددة في غزوة بدر وأحد والخندق وبني المصطلق . انظر مثلاً : « صحيح مسلم » : ١٤٠٣/٣ ـ ١٤٠٤ ، « سنن الترمذي » : ٣٧٣/٥ ، « مرويات غزوة بدر » لأحمد باوزير ، ص (١٥٧) ، « مرويات غزوة أحد » ، ص (٦١) ، « مرويات غزوة الحديبية » د. حافظ الحكمي ، ص (٢٧٦ ـ ٢٧٨) ، « الجهاد الإسلامي ، دراسة علمية » د. أحمد غنيم ، ص (٨٩ ـ ٩٣) .

(٣) سورة آل عمران ، الآية (١٥٩) .

(٤) بكسر الباء وتخفيف الياء ، قرية في حوران جنوب دمشق ، ينسب إليها أحد أبواب مدينة دمشق القديمة ، وأصبحت الآن متصلة بمدينة دمشق . انظر : « معجم البلدان » : ٩١/٢ ـ ٩٢ ، « مراصد الاطلاع » : ٣٠٤/١ ، « فتوح البلدان » : ٧٠٣/٣ .

فأقبل أبو سفيان وهم مجتمعون ، فقال : السلام عليكم . فقالوا : وعليك السلام لا تقربنا - لأنهم كانوا يتهمونه بأنه لم يحسن إسلامه - فقال أبو سفيان : ما كنت أرى أن أعيش حتى أكون بحضرة قوم من قريش يُبْرِمون أمر حربهم وأنا بينهم ولا يُحْضِرون أمرهم - وكان أبو سفيان مشهوراً بالرأي في الحرب -

فقال بعضهم : هل لكم في رأي شيخكم ، فإن له رأياً في الحرب . قالوا : نعم . فدعَوْه فدخل . فقالوا : أشِرْ علينا ؛ وبعد نقاشٍ بينهم أشار عليهم بخطة ، علموا أنه قد نصحهم بها ، فاتّبعوها ، فكانت سبباً للنصر ، وكان ذلك أول الفتح (١) .

هذا ، وقد تناول المفسِّرون وفقهاء المذاهب وعلماء السياسة الشرعية بالبحث أهمية الشورى وبخاصة في أمر الحرب والقتال وما لم ينزل فيه وحيٌ وغير ذلك مما يحتاج إلى المشورة وأبانوا عن الحكمة في أمر الله تعالى لنبيه ﷺ بالشورى مع أن الوحي يتنزل عليه ، ليكون ذلك سنة لمن بعده يقتدي به فيها ، واستخراجاً للرأي وتأليفاً للقلوب ، والبحث في هذا بتوسع يخرج بنا عن المقصود ، فتكفي هذه الإشارة الموجزة (٢) .

---

(١) انظر : « السِّيَر الكبير » : ١/٤٧ - ٥١ .

(٢) انظر : « تفسير الطبري » : ٧/٣٤٣ وما بعدها ، « تفسير البغوي » : ٢/١٢٤ ، « تفسير القرطبي » : ٤/٢٥٠ - ٢٥٣ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١/٢٩٧ - ٢٩٩ ، « الأحكام السلطانية » ص (٤٣ - ٤٤ و ١٣٥ - ١٣٦) ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ٧/٢٥٥ - ٢٥٨ ، « مختصر سياسة الحروب » للهرثمي ، ص (٢١ - ٢٢) .

وعن أهمية الشورى في التخطيط للمعركة ، انظر : « اقتباس النظام العسكري » ، ص (١٣٦ - ١٣٨) ، منشورات الشؤون الدينية بدولة قطر .

المطلب الثاني

طاعة القيادة

الطاعة هي امتثال الأمر وإنفاذه بلا تردد في العسر واليسر ، والمنشط والمَكْرَه ، وفي كلِّ حال . ولما كانت الطاعة سبباً لانتظام أمور القيادة وطريقاً من طرق تنظيم الجندية أولاها الإمام محمد بن الحسن عناية خاصة في كتابه « السِّير الكبير » فعقد لها باباً بعنوان « ما يجب من طاعة الوالي وما لا يجب » [1] وعرض لها في مواضع أخرى في « باب الإمارة » [2] . وفي هذه الفقرة نتناول أهم ما أشار إليه في هذين الموضعين .

أهمية طاعة القائد :

نظراً لما للطاعة من أهمية في الجهاد بخاصة فقد نصَّ الإمام محمد على أن الخليفة يأمر الناس بطاعة قائد الجند أو أميرهم وعدم مخالفته ، لأن طاعته من طاعة الله تعالى ، إذ أن القائد نائب عن الإمام أو الخليفة ، وطاعة الإمام لازمة واجبة فكانت طاعة القائد لازمة ؛ لقوله تعالى : ﴿ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [3] .

والمراد بأولي الأمر : الأمراء ، عند بعض المفسرين ، والعلماء عند بعضهم [4] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ١/١٦٥ وما بعدها .

(٢) المرجع نفسه ، ص (٦٣ - ٦٤) .

(٣) سورة النساء ، الآية (٥٩) .

(٤) ذهب إلى الرأي الأول أبو هريرة ﷺ وميمون بن مهران وغيره ، ونقل الثاني عن جابر ﷺ ومجاهد وعطاء والحسن وأبي العالية رحمهم الله . وجمع بعض العلماء المعنيين فقالوا : المراد بهم العلماء والأمراء لأن الاسم يتناولهما ، فللأمراء تدبير أمر الجيش والقتال ، وللعلماء حفظ الشريعة وما يجوز ومالا يجوز . انظر : « الخراج » =

وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : « **من أطاعني فقد أطاع الله ، ومَنْ عصاني فقد عصى الله ، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ، ومن عصى أميري فقد عصاني** » (١) .

ففرضية الطاعة ثابتة بنصٍّ مقطوعٍ فيه ، لا تجوز مخالفته ، والتدبير الحسن في الحرب لا تظهر فائدته إلا بالطاعة ، إذ أن المعصية والمخالفة تؤدي إلى التنازع والفشل (٢) ، وقد حذَّر الله تعالى من ذلك فقال : ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ ﴾ (٣) .

والأصل في هذا : ما روي أن النبي ﷺ أمر الرُّمَاةَ يوم أُحُد أن يقوموا بموضع ولا يبرحوا من مراكزهم . فلما نظروا إلى المشركين وقد انهزموا ، ذهبوا يطلبون الغنيمة فكانت هزيمة المسلمين في ناحيتهم (٤) ، كما قال الله تعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ﴾ (٥) .

= لأبي يوسف ، ص (٢١٥) ، « تفسير الطبري » : ٤٩٥/٨ وما بعدها ، « تفسير الفخر الرازي » : ١٤٤/١٠ ، « تفسير عبدالرزاق » : ١٦٦/١ ، « المصنف » لابن أبي شيبة : ٢١٣/١٢ ، « فتح الباري » : ٢٥٤/٨ ، « السياسة الشرعية » لابن تيمية ، ص (٢٣٦) ، وله أيضاً : « المنتقى من منهاج الاعتدال » ص (١٧٧) .

(١) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب يقاتل من وراء الإمام : ١١٦/٦ ، ومسلم في الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء : ١٤٦٦/٣ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ٦٣/١ - ٦٤ و ١٦٥ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٤/٩ .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (٤٦) .

(٤) إشارة إلى حديث البراء ﷺ أن النبي ﷺ جعل على الرماة يوم أحد - وكانوا خمسين رجلاً - عبدالله بن جبير . وقال : « **إن رأيتمونا تخطفنا الطير فلا تبرحوا مكانكم هذا حتى أُرسل إليكم ، وإن رأيتمونا هزمنا القوم وأوطأناهم ، فلا تبرحوا حتى أرسل إليكم .** » قال : فهزمهم الله .. فقال أصحاب عبدالله ابن جبير : الغنيمةَ ، أيْ قومِ الغنيمةَ ، ظَهَر أصحابكم . فقال عبدالله بن جبير : أنسيتم ما قال لكم رسول الله ﷺ ؟ قالوا : والله لنأتينَّ الناس فلنصيبنَّ من الغنيمة . فأتوهم فصرفت وجوههم ، وأقبلوا منهزمين » . أخرجه البخاري في غزوة أحد : ٣٤٩/٧ ، وانظر : « تفسير البغوي » : ١١٨/٢ .

(٥) سورة آل عمران ، الآية (١٥٢) .

مدى الطاعة وحدودها :

وطاعة القيادة مشروطة بشرطين ، (أحدهما) : أن تكون في حدود المعروف المشروع الذي لم يرد نص بتحريمه ، ولا يكون من المحرَّم عندما يُردُّ إلى أحكام الشريعة وقواعدها ، حتى ولو خالف ذلك رأي من توجه إليه الأمر ، ما لم يكن ذلك معصية أو هلاكاً ، فإنه لا طاعة عندئذ . (والشرط الثاني) : أن تكون في حدود الطاقة والاستطاعة [1] .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذا الجانب وأوضحه بأحسن بيان فقال : « وإذا دخل العسكرُ دار الحرب للقتال ـ بتوفيق الله عزَّ وجلَّ ـ فأمرهم أميرهم بشيء من أمر الحرب ، فإن كان فيما أمرهم به منفعة لهم فعليهم أن يطيعوه ، لقوله تعالى : ﴿ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [2] .

وكذلك إن أمرهم بشيء لا يدرون أينتفعون به أم لا . فعليهم أن يطيعوه ، لأن فرضية الطاعة ثابتة بنصٍّ مقطوعٍ به ، وما تردّد لهم من الرأي في أن ما أمر به منتفع به أو غير منتفع لا يصلح معارضاً للنص المقطوع .

وقد تكون طاعة الأمير في الكفِّ عن القتال خيراً من كثير من القتال . وقد يكون الظاهر الذي يعتمده الجند يدلُّهم على شيء ، والأمر في الحقيقة بخلاف ذلك عند الأمير ، ولا يرى الصواب في أن يُطْلِع على ما هو الحقيقة عامَّةَ الجند . فلهذا كان عليهم الطاعة ما لم يأمرهم بأمر يخافون فيه الهلكة وعلى ذلك أكثر رأي جماعتهم ، لا

---

(١) انظر أيضاً ما كتبه العز بن عبدالسلام في « قواعد الأحكام » : ١٥٧/٢ ـ ١٦٠ تحت عنوان « قاعدة فيمن تجب طاعته ومن تجوز طاعته ومن لا تجوز طاعته » .

(٢) سورة النساء ، الآية (٥٩) .

يشكُّون في ذلك . فإن كان هكذا فلا طاعة له عليهم ، لقوله ﷺ : « **لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق** » (1) .

وفي حديث علي ﷺ أن رسول الله ﷺ بعث سرية وأمَّر عليهم أميراً . فغضب عليهم أميرهم فأجَّج ناراً وقال : قد أُمرتم بطاعتي فاقتحموها . فمنهم من قال : ندخلها . ومنهم من قال : لا ندخلها ، فإنا أسلمنا فراراً من النار . فلما رجعوا إلى رسول الله ﷺ أخبروه بذلك فقال : « **لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً ، إنما الطاعة في المعروف** » (2) .

فإذا كان عندهم أنهم لو أطاعوه هلكوا ، كان أمره إيّاهم بذلك قصداً منه إهلاكهم واستخفافاً بهم . وقد ذمَّ الله تعالى الطاعة في ذلك فقال : ﴿ **فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْماً فَاسِقِينَ** ﴾ (3) .

وإن كان الناس في ذلك الأمر مختلفين ؛ فمنهم من يقول : فيه الهلكة ومنهم من يقول : فيه النجاة ، فليطيعوا الأمير في ذلك ، لأن الاجتهاد لا يعارض النص ، ولأن الامتناع من الطاعة فتح لباب اللائمة عليهم ، وفي إظهار الطاعة قطع ذلك عنهم ، فعليهم أن يطيعوه ، إلا أن يأمرهم بأمر ظاهر لا يكاد يخفى على أحد أنه هلكة ، أو

---

(1) وفي رواية : « **لا طاعة لأحد في معصية الله** » ، وقد روي هذا الحديث عن عدد من الصحابة من طرق ، فأخرجه ابن أبي شيبة : ٥٤٦/١٢ ، والبغوي في « شرح السنة » : ٤٤/١٠ ، والطيالسي ص (١١٥) ، والإمام أحمد : ١٣١/١ ، ٦٦/٥ ، والطبراني في « الكبير » ١٦٥/١٨ ، وفي « الأوسط » : ٢٠٥/٢ ، وعبدالرزاق : ٣٨٣/٢ ، وصححه الحاكم : ٤٤٣/٣ ووافقه الذَّهَبِيّ ، والبيهقي : ١٢٤/٣ و ١٢٧ ، وعزاه الهيثمي أيضاً للبزار وقال رجاله رجال الصحيح . انظر : « مجمع الزوائد » : ٢٢٦/٥ ، « سلسلة الأحاديث الصحيحة » : ٣٠٠/٢ - ٣٠١ .

(2) أخرجه البخاري في أخبار الآحاد : ٢٣٣/١٣ ، ومسلم في الإمارة : ١٤٦٩/٣ .

(3) سورة الزخرف ، الآية (٥٤) .

أمرهم بمعصية ، فحينئذ لا طاعة عليهم في ذلك . ولكن ينبغي أن يصبروا ولا يخرجوا على أميرهم ، لحديث ابن عباس ﷺ قال : « **مَنْ أتاه من أميره ما يكرهه فليصبر ، فإنه ليس أحدٌ يفارق الجماعة شبراً فيموت إلاّ مات ميتة جاهلية** » (١) .

فلا طاعة للأمير على جنده فيما هو معصية ولا فيما كان وجه الخطأ فيه بيِّناً ، فأما فيما سوى ذلك فينبغي أن يطيعوه لئلا يفشلوا ويتنازعوا (٢) .

وقد جاء التحذير من العصيان فيما لا يتيقن فيه الخطأ من الأمير ، فقد أمر النبي ﷺ بأن يُنادى يوم خيبر حين نهاهم عن القتال ، فقيل له : استُشهد فلان . فقال ﷺ : أبعدما نهيتُ عن القتال ؟ قالوا : نعم . فقال : « **لا تحلّ الجنة لعاصٍ** » (٣) ، فمع درجة الشهادة قال ﷺ في حقه ما قال ليبيّن أن العصيان فيما لا يتيقن فيه الخطأ من الأمير لا يحلّ بحالٍ » (٤) .

أمثلة تطبيقية أخرى :

علاوة على تلك الأمثلة التي تقدمت في وجوب طاعة قائد الجند ، يذكر الإمام محمد ـ رحمه الله ـ أمثلة أخرى كثيرة نجتزئ ببعضها ، مع الإشارة إلى أن ذلك لا يعني

---

(١) أخرجه البخاري في الأحكام ، باب السمع والطاعة : ١٢١/١٣ ، ومسلم في الإمارة ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين : ١٤٧٧/٣ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٦٥/١ ـ ١٦٨ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٢/٢ ـ ١٩٣ .

(٣) أخرجه أبو داود في « المراسيل » ص (١٦٢ ـ ١٦٣) ، والواقدي في « المغازي » : ٦٤٩/٢ ، وأخرجه بغير هذا السياق سعيد بن منصور في « السنن » : ١٩٤/٢ ، والحاكم في « المستدرك » : ١٤٥/٢ وابن أبي عاصم في « السنة » : ٥٠٠/٢ و ٥٠٤ ، والطبراني في « الكبير » : ٩٦/٢ و ٢٢٧/٧ وعزاه الهيثمي في « المجمع » : ٤١/٣ لأحمد والطبراني وقال : « وإسناد أحمد حسن » . وقارن بتعليق الألباني على « كتاب السنة » لابن أبي عاصم في الموضع السابق .

(٤) « شرح السِّير الكبير » : ٦٣/١ ـ ٦٤ و ١٤٥٧/٤ ، وانظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٤/٩ .

الحصر في هذه الأمثلة ، ولكنها مندرجة تحت القاعدة السابقة في مدى الطاعة وحدوها ، وهي أيضاً تتسع لأمثلة وجوانب أخرى . قال الإمام محمد :

« إذا نادى الأمير أن يكون فلانٌ وجنده في الميمنة ، وفلان وجنده في المقدِّمة ، وفلان وجنده في الميسرة ، وفلان وجنده في السّاقة [1] . فلا ينبغي لأحد أن يترك الموضع الذي أمره بالكون فيه ، لأن هذا من التدبير الحسن في أمر الحرب ، وإنما تظهر فائدته بالطاعة » .

ثمَّ قال : « وإن نادى منادي الأمير : أن السَّاقة غداً على أهل الكوفة فلا يتخلفنَّ رجل من أهل الديوان ولا من المطوّعة [2] ، فعليهم طاعته . إلا أن يكون الأمر المشهور أنه إذا نادى بهذا يريد أهل الديوان خاصة ، فحينئذ : الثابت بالعرف كالثابت بالنّص .. » [3] .

تصرُّف القائد مع من يخالف الأوامر :

إذا صدرت من أحد الجنود مخالفة للقائد ، فإنه لا بدَّ من أن يقوم القائد بمعالجة هذه المخالفة أو العصيان للأوامر ومساءلة من صدر منه ذلك ، ولكن لا يبادره بالعقوبة ، لأن الوقاية من الوقوع في المخالفة خير من العقوبة . وقد عالج الإمام محمد ـ رحمه الله ـ ذلك

---

(١) السَّاقة جمع سائق ،وهم الذين يسوقون جيش الغزاة ويكونون من ورائه يحفظونه .
انظر : « النهاية » لابن الأثير : ٤٢٤/٢ .

(٢) أهل الديوان : ما أُجري عليهم من رزق أو راتب وثبتت أساميهم في الجريدة . والمطوّعة : ما خرجوا طائعين متبرعين بغير أجر . انظر : « السِّير الكبير » : ١٦٩/١ ، تعليق رقم (٦) .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٦٨/١ ـ ١٦٩ . وهذه العبارة الأخيرة نصٌّ قاعدة فقهية نجد لها نظائر كثيرة في كتب السَّرْخَسِيّ وغيره ـ رحمهم الله ـ . وانظر : « فتاوى قاضي خان » : ٣٨٥/١ ، « مجلة الأحكام العدلية » القاعدة رقم (٤٥) ، « القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير » : تأليف علي الندوي ، ص (٤٨٥) .

مبيّناً الطريقة المتدرجة في هذا من بيان وإنذار وتأديب ، وقد يكون التأديب بحرمانه من سهمه إن خرج عاصياً ، كما أنه يسمع عذره إن كان له عذر في المخالفة ، فقال :

١ً - فإن عصاه عاصٍ ، فليتقدَّم إليه الأمير ، وإلى سائر الجند جميعاً أنه يؤدِّب من خالف أَمْره بعد ذلك . فيكون ذلك إنذاراً منه . يعني : لا ينبغي له أن يعاقب في المرة الأولى ، لأن هذه عثرة منه ، وقد قال النبي ﷺ : « **أقيلُوا ذَوِي الهيئات عثراتِهم** » [1] .. وبيان هذا في قوله تعالى : ﴿ **وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ** ﴾ [2] .

٢ً - فإن عصاه بعد ذلك من غير عذر ، فما أحسن أدبَه في ذلك ! ليكون ذلك فطاماً له وزجراً لغيره عن إساءة الأدب لمخالفة أمره ، فإن امتناع الناس مما لا يحلّ لمخافة العقوبة أكثرُ من امتناعهم خوفاً من الله تعالى . وبه ورد الأثر [3] : « **إنّ الله يَزَع بالسلطان فوق ما يَزَعُ بالقرآن** » [4] .

٣ً - وإن خرج جماعة من الجند دون أمر القائد وإذنه فرأى الأمير أن يحرمهم

---

(١) روي هذا الحديث عن عدد من الصحابة وبألفاظ متقاربة ، فأخرجه البخاري في « الأدب المفرد » ، ص (١٣٦) ، وأبو داود في الحدود : ٢١٣/٦ ، وابن حبان ، ص (٣٦٥) ، والإمام أحمد : ١٨١/٦ ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ١٤٢/٦ و ١٤٣ و ١٤٧ وعزاه المنذري للنسائي في « الكبرى » . وقد ذكر هذا الحديث ضمن الأحاديث التي استخرجها الحافظ القزويني من « مصابيح السنة » للبغوي وقال : إنها موضوعة . وردَّ على ذلك الحافظ ابن حجر رحمه الله ، انظر جوابه في « مصابيح السنة » : ٥٤٢/٢ تعليق (١) . وراجع تعليق الشيخ شعيب الأرناؤوط على « شرح مشكل الآثار » ، في الموضع السابق .

(٢) سورة ق ، الآية (٢٨) .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » : ١٦٩/١ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٢/٢ - ١٩٣ .

(٤) أثر مروي عن عثمان بن عفان ﷺ ، ويسوقه بعضهم على أنه حديث مرفوع . وهو ليس كذلك . انظر : « تفسير ابن كثير » : ١٠٩/٥ . (طبعة دار الشعب) ، وعزاه في « الكنز » : ٧٥١/٥ للخطيب عن عمر ﷺ موقوفًا .

سهمهم مما أصابوا ، ثمَّ وُلّي قائد آخر يرى ما صنع الأول جَوْراً أمضى صنيعه ذلك ولم يردَّه ، لأنه أمضى باجتهاده فعلاً مجتَهَداً فيه . فإن عند بعض الفقهاء يحرم العصاة حظّهم مما أصابوا ليكون زجراً وفطاماً لهم عن العَوْد إلى مثله .. [1] .

٤ - وإن ادّعى من عصى الأمير عذراً يعتذر به وحلف على ذلك فلا سبيل له عليه ، لأنه أخبر بخبر محتمل للصدق وأكّد ذلك بيمينه ، فينبغي أن يكفَّ عنه ، إذ ليس هاهنا خصم ينازعه في ذلك . وإنما لا يجعل اليمين في جانب المدعي في الخصومات ، لأن الخصم ينازعه في ذلك . والشرع جعل اليمين في جانب المنكِر دون المدَّعي [2] .

هذا ، والذي عرض له الإمام محمد بن الحسن في وجوب الطاعة وأثرها وحدودها ، موضع اتفاق بين العلماء فيما ذكروه في آداب الجندية وعرض له أصحاب كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية . ولولا خشية الإطالة لأثبتنا نصوصهم حيال ذلك [3] .

---

(١) المصدر السابق : ١٨١/١ . وانظر ما قاله ابن فرحون في كتابه « تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام » : ١٩٥/٢ .

(٢) المصدر نفسه : ١٦٩/١ .

(٣) انظر في هذا : « مسائل الإمام أحمد » رواية عبدالله : ٨٤٩/٢ و ٨٥٢ و ٨٥٣ ، « فتح الباري » : ١٢١/١٣ - ١٢٢ ، « شرح النووي على صحيح مسلم » : ٢٢٢/١٢ - ٢٣١ ، « نيل الأوطار » : ٢٥٨/٧ - ٢٦١ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٣٨٠/١١ ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٤٩) ، ولأبي يعلى ، ص (٤٨) ، « إعلام الموقعين عن رب العالمين » : ٤٨/١ ، « المبدع شرح المقنع » : ٣٤٩/٣ ، « كشاف القناع » : ٦٢/٣ - ٦٣ ، « المغني » : ٣٦٨/١٠ ، « تحرير الأحكام » ص (٨٤ و ٨٦) ، « المقدمات الممهدات » لابن رشد : ٣٥٥/١ ، « الروض النضير » للسياغي : ١٠/٥ - ١٢ ، « بدائع السلك » لابن الأزرق : ٥٧٢/٢ . وراجع : « الجهاد : دراسة علمية » د. أحمد غنيم ، ص (١٢٧ - ١٣٣) ، « شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية » للمودودي ، ص (١٨٤ - ١٨٦) .

المطلب الثالث

نظرية الرَّدْع ، والاستعداد

يأمر الله تعالى بإعداد القوة والاستعداد بدرجة قصوى ليكون ذلك سبباً لردع الأعداء وإرهابهم قبل وقوع الحرب والقتال . وتعتبر نظرية الردع مفتاح الاستراتيجية المعاصرة التي وصل إليها الفكر العسكري العالمي بعد معاناة قاسية وطويلة في حروب طاحنة اكتوى العالم بنارها خلال الحربين العالميتين ، ثمَّ وجد أخيراً الوسيلة لمنع وقوع مثل هذه المآسي ، وهي استراتيجية الرَّدْع [1] .

وهذه النظرية هي أول نظرية حربية في الإسلام منذ خمسة عشر قرناً ، أرساها القرآن الكريم وأوضح معانيها النبي ﷺ في كثير من الأحاديث . وتناولها العلماء بالبحث بأسلوب يتفق مع العصر الذي يعيشون فيه .

ونجد هذه النظرية عن الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ فقد تناول في مفتتح كتابه « السِّير الكبير » هذا الجانب بالبحث ، فعرض للإعداد والاستعداد وأهميته وصوره وأساليبه ، ليخلص إلى أن الهدف من هذا الإعداد هو إرهابُ العدوِّ وردعُه ، مما نوجزه بالمقتطفات الآتية ممزوجة بشرح السَّرْخَسِيّ ، ونجعلها في فقرتين :

---

(١) انظر : « العسكرية الإسلامية ونهضتنا الحضارية » ص (٩٨) وما بعدها ، « الجانب العسكري من حياة الرسول ﷺ » للواء الركن محمد جمال الدين محفوظ ، ص (٥١٨ ـ ٥١٩) ضمن الجزء الرابع من « البحوث والدراسات » المقدمة للمؤتمر العالمي الثالث للسيرة النبوية ، قطر ، (١٤٠١ هـ) « اقتباس النظام العسكري » ص (١١٨ - ١١٩) وهو يشمل ثلاث بحوث للواء محمود شيت خطاب ، واللواء جمال محفوظ ، وعبداللطيف زايد .

١ - نظرية الردع :

أمر الله تعالى المؤمنين بإعداد السلاح والكراع والاستعداد بكل أنواعه قبل وقت القتال إرهاباً للعدوّ وردعاً له بما يمنعه من التفكير في الاعتداء على المسلمين ، فقال سبحانه وتعالى : ﴿ **وَأَعِدُّواْ لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ** ﴾ [١] .

وعن جابر بن عبدالله ﷺ قال عليه الصلاة والسلام : « **أعطيت خمساً لم يُعْطهنَّ أحدٌ قبلي : نُصرت بالرُّعب مسيرة شهر ..** » [٢] .

وقد أشار الإمام محمد - رحمه الله - إلى أن كلَّ ما فيه إرهاب للعدو وإخافة له ينبغي القيام به ، فذكر عن أبي أُسيد السَّاعديّ أن النبي ﷺ قال يوم بدر : « **إذا أكثبوكم فارموهم ، ولا تسلُّوا السيوف حتى تَغْشَوهُم** » [٣] ففيه بيان أنه لا ينبغي للمجاهد أن يسلَّ سيفه حتى يصير من العدوِّ بحيث تصل إليه ضربته ، لا لأن ذلك مكروه في الدين ، ولكنه من مكايدة العدوّ ، فبريقُ السيف مخوف للعدوِّ في أول ما يقع بصره عليه [٤] .

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٦٠) .

(٢) أخرجه البخاري في التيمم : ٤٣٥/١ ، ومسلم في المساجد : ٣٧٠/١ .

(٣) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب في سلِّ السيوف عند اللقاء : ١١/٤ . وأخرجه البخاري أيضاً بلفظ : « **إذا أكثبوكم فارموهم واستبقُوا نَبْلَكم** » في المغازي ، باب رقم (١٠) : ٣٠٦/٧ . وقوله : « **أكثبوكم** » معناه غَشَوْكم . وأصله من الكَثَب ، وهو القرب . يقول : إذا دنوا منكم فارموهم ولا ترموهم على بعد . انظر : « معالم السنن » للخطابي : ١٠/٤ .

(٤) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخسيّ : ٥٨/١ - ٥٩ ، وانظر : « أحكام القرآن » للجصاص : ٦٨/٣ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ٢٦٥/٤ .

وذكر أيضاً : أن عمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى جنده : « أنْ وفِّروا الأظافير في أرض العدوِّ فإنها سلاح »[1] ثمَّ قال : وهذا مندوب إليه للمجاهدين في دار الحرب ـ وإن كان قصّ الأظافر من الفطرة ـ لأنه إذا سقط السلاح من يده وقرب العدوّ منه ربما يتمكن من دفعه بأظافيره[2] . وهو نظير قصِّ الشوارب فإنه سنّة ، ثمَّ المجاهد في دار الحرب مندوب إليه أن يوفِّر شاربه ليكون أهيب في عين العدوِّ فيحصل به الإرهاب[3] .

وروى الجصّاص بسنده عن الحَكَم بن عمير قال : « أمرنا رسول الله ﷺ أن لا نحفي الأظفار في الجهاد ، وقال : إن القوة في الأظفار » ثمَّ قال : فهذا يدل على أن جميع ما يقوي على العدو فهو مأمور بإعداده[4] .

ومن ذلك أيضاً : أن بعض الفقهاء ذهب إلى جواز الخضاب بالسَّواد في الجهاد ، لأنه أهيب في صدور الأعداء[5] .

وهذا الذي ذهب إليه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ نصَّ عليه العلماء أيضاً ، فجعلوا كلَّ ما فيه إرهاب للعدو سبباً للأجر . وفي هذا تحريض على الأخذ به . فعن عبدالله ابن الإمام

---

(١) عزاه ابن حجر لمسدَّد بسند منقطع . وضعّفه البوصيري . انظر : « المطالب العالية » لابن حجر : ١٦٥/٢ مع تعليق المحقق .

(٢) رغم تطور وسائل الحرب والقتال كما هو معروف ، فإن هناك حالات يتم فيها الاشتباك بين أفراد القوات المتحاربة بالسلاح الأبيض ، والمواجهة بينهم واردة في حالات كثيرة .

(٣) « السِّير الكبير » : ١١٢/١ ـ ١١٣ .

(٤) « أحكام القرآن » للجصاص : ٦٨/٣ . وقد ضعف أبو حاتم الرازي أحاديث الحكم بن عمير . انظر : « الجرح والتعديل » : ١٣٥/٣ ، « الإصابة » لابن حجر : ١٠٨/٢ ، « الاستيعاب » لابن عبدالبر : ٣٦٠/١ .

(٥) « التعليق الممجَّد على موطأ محمد » للكنوي : ٤٦٤/٣ ، « فتح الباري » : ٤٩٩/٦ ، « المجموع » : ٣٥٢/١ ، « الأحكام السلطانية » ص (٢٥٨) ، « الآداب الشرعية » لابن مفلح : ٣٥٣/٣ .

أحمد بن حنبل [1] قال : سألت أبي عن فضل استقبال الرسول « السفير » إذا خرج في بلاد العدو ؟ وفي الوالي يقدم فينادى في الناس : اخرجوا فاستقبلوا والَيكم بالسلاح ؟ .

فقال أبي : كلُّ ما كان ترهيباً للعدو وغيظاً لهم ، فإن في ذلـك أجراً ، يقـول الله تعالى : ﴿ وَلاَ يَطَأُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [2] .

وقال الإمام أحمد أيضاً : كلُّ ما كان أنكى في العدوِّ فهو أفضل في أعمال الجهاد [3] .

فهذه أمثلة على بعض ما ينبغي فِعْلُه تحقيقاً لـردع الأعـداء وإرهـابهم امتثـالاً للآيـة الكريمة السابقة ، وتكتمل هذه الأمثلة بما سيأتي من الكـلام على الاستعداد وأنواعـه أيضاً ، وإنما ينبغي الإشـارة قبـل ذلـك إلى أنـه لا بـدَّ مـن التـأكيد علـى مـا تتميز بـه استراتيجية الردع الإسلامي مـن نوايـا سـامية . فـالمعروف أن نظريـة الـرَّدْع المعـاصرة ظهرت وارتبطت « بالتوازن النووي » ، فطالما كان هناك توازن بين القوتين العظميـين في القوى النووية ، فإن احتمال قيام الحرب بينهما يكون بعيداً جداً بسبب قـدرة كـل جانب على الردِّ والانتقام إذا وجهت إليه الضربة المدمِّرة أولاً .

لكننا لو تصوَّرنا أن إحدى القوتين تمكنت من إحراز تفوق ساحق على الأخـرى بحيث يختلّ التوازن ـ وهذا أمر وارد تماماً ـ فالمتوقع أن تندلع الحرب النووية فوراً بالنظر إلى ما يسود العلاقات الدولية من توتر وتناقضات في المصالح .

أما الأمة الإسلامية فإنها إذا تملكت القوة المتفوقة على أعدائها حتـى يصبـح مـيزان

---

(١) انظر : « مسائل الإمام أحمد بن حنبل » رواية ابنه عبدالله : ٢/٨٣٣ ـ ٨٣٤ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (١٢٠) .

(٣) انظر : « مسائل الإمام أحمد » رواية أبي داود ، ص (٢٣٥) .

القوى في صالحها فإن ذلك لا يغريها باستخدام تلك القوة ضدَّهم ما داموا ممتنعين عن العدوان عليها . فهي لا تتعدَّى حدود الرَّدع ما دام يحقِّق هدفه ، وهو إخافة العدوّ ومنعه من استخدام القوة [1] .

٢ ـ الاستعداد والإعداد :

وأما الاستعداد والإعداد الذي أشارت إليه الآية الكريمة وأمرت به : **﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ ... ﴾** [2] ، فإن الإمام محمداً ـ رحمه الله ـ قد أوفى على الغاية في بحثه من جوانب متعددة يتضمن كل ما يمكن أن يساعد على الظفر والنصر في المعركة والتهيؤ لها قبل وقوعها :

في إعداد القوة والسلاح والفروسية ، عقد الإمام محمد باباً قائماً بذاته روى فيه عن عُتْبة بن أبي حكيم [3] قال : ذُكِرَت القوس عند رسول الله ﷺ فقال : « **ما سبقها سلاحٌ قطٌّ إلى خيرٍ** » [4] يعني أنها أقوى آلات الجهاد . وفي هذا حثٌّ للمجاهدين على تعلُّم الرمي ، وفي ذلك جاءت أحاديث وآثار منها حديث عقبة بن عامر أن النبي ﷺ قال في قوله تعالى : **﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ .. ﴾** : « **ألا إنّ القوة الرمي** » قالها ثلاثاً [5].

---

(١) انظر : « الجانب العسكري من حياة الرسول ﷺ » ص (١١٩ ـ ١٢٠) ضمن « اقتباس النظام العسكري » للواء جمال محفوظ وآخرين ، وهو أيضاً في مجموعة « البحوث والدراسات للمؤتمر الثالث للسيرة والسنة النبوية » : ٥١٩/٤ ـ ٥٢١ .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٦٠) .

(٣) عتبة بن أبي حكيم من الطبقة السادسة ، صدوق يخطئ كثيراً . « تقريب التهذيب » .

(٤) وأخرجه الديلمي عن ابن عباس قال : ما مدَّ الناس أيديهم إلى شيء من السلاح إلا وللقوس عليه فضلٌ . انظر : « كنز العمال » : ٣٥٥/٤ ، وأشار السيوطي إلى ضعفه .

(٥) أخرجه مسلم في الإمارة ، باب فضل الرمي : ١٥٢٢/٣ . وقال الجصّاص : ومعنى قوله : « ألا إن القوة =

وروى عنه أيضاً عن النبي ﷺ قال : « **إن الله يُدخل بالسهم الواحد الجنةَ ثلاثة : صانعه الذي يحتسب به ، ومنبِّله ، والرامي به** » [1] .

وعنه أيضاً : « **كلُّ لَهْوِ ابن آدم باطل إلا ثلاثة : تأديبه فرسه ، وملاعبته أهله ، ورميه عن قوسه** » [2] .

وذكر الإمام محمد عن عمر ﷺ أنه قال : « علِّموا أولادكم السباحة والفروسية ، ومروهم بالاحتفاء بين الأغراض » [3] .

= الرمي » : أنه من معظم ما يجب إعداده من القوة على قتال العدو ، ولم ينف به أن يكون غيره من القوة ، بل عموم اللفظ شامل لجميع ما يستعان به على العدو من سائر أنواع السلاح وآلات الحرب . انظر : « أحكام القرآن » : ٦٨/٣ ، وراجع : « تفسير البغوي » : ٣٧١/٣ ، « تفسير الفخر الرازي » : ١٩١/١٥ - ١٩٢ ، « روح المعاني » للآلوسي : ٢٤/١٠ - ٢٦ .

(١) أخرجه عبدالرزاق : ٤٦١/١١ ، وابن أبي شيبة : ٣٢٠/٥ و ٣٤٩ ، والترمذي في فضائل الجهاد : ٢٠٥/٥ وقال : « حديث حسن » . وابن ماجة في الجهاد : ٩٤٠/٢ ، والدارمي في الجهاد أيضاً : ٢٠٤/٢ - ٢٠٥ ، والإمام أحمد : ١٥٤/٤ ، والطيالسي ، ص (١٣٥) ، والبغوي في « التفسير » : ٣٧٢/٣ ، والجصَّاص في « أحكام القرآن » : ٦٨/٣ ، وسعيد بن منصور : ١٧١/٢ ، وابن الجارود ، ص (٣٥٥) . وراجع جملة أحاديث وروايات عن ذلك في « كنز العمال » : ٣٤٨/٤ - ٣٥٦ ، وفي « الدر المنثور » : ٨٤/٤ .

(٢) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب الرمي : ٣٧٠/٣ ، والترمذي في فضائل الجهاد : ٢٦٥/٥ - ٢٦٦ وقال : « هذا حديث حسن » ، والنسائي في الخيل : ٢٢٢/٦ - ٢٢٣ ، وابن ماجة في الجهاد : ٩٤٠/٢ ، والإمام أحمد : ١٤٤/٤ ، والبغوي في « التفسير » : ٣٧٢/٢ ، وصححه الحاكم : ٩٥/٢ ووافقه الذَّهَبِيّ ، وأخرجه سعيد بن منصور : ١٧٢/٢ ، وابن أبي شيبة : ٣٥٠/٥ ، وعبدالرزاق : ٤٦١/١١ ، والبيهقي في « السنن » : ١٣/١٠ ، وفي « شعب الإيمان » : ٢٣٤/٨ ، والطَّحاوي في « المشكل » : ٢٧١/١ . والطبراني في « الكبير » : ٣٤٢/١٧ ، وفي « الأوسط » : ٩٠/٨ ، وابن الجارود ، ص (٣٥٥) .

(٣) أخرجه القرَّاب في فضائل الرمي ، برقم (١٥) دون قوله : ومروهم بالاحتفاء . وانظر : « التعليق الممجد على موطأ محمد » : ٤٢٣/٣ ، « كنز العمال » برقم (١١٣٨٦) ، « الدر المنثور » : ٨٦/٤ ، « الفروسية » لابن القيم ، ص (٩ - ١٠) .

والحاصل : أن كلَّ ما يعينه على الجهاد فهو مندوب إلى تَعلُّمه ، وإلى أن يعوِّد نفسه ذلك ، لما فيه من إعزاز الدين وقهر المشركين . ولهذا قال ﷺ لأصحابه ﷺ يوم فتح مكة : « **أفطِروا فإنه يوم قتال** » [1] . فالأفضل للمجاهد إذا كان يقاتل العدو في شهر رمضان أن يفطر ، فإن الصوم ربما يضعفه عن شيء من القتال . والخَلَلُ الذي يتمكن بذلك لا يمكنه تداركه في غير هذا الوقت . وهو يتمكن من أداء الصوم في عدَّةٍ من أيامٍ أُخَر [2] .

وأما المرابطة بالنفس وبالخيل ونحوها ، فإنها كذلك من أهم مظاهر الاستعداد للجهاد ، وقد تقدم فيما سبق الإشارة إلى معنى الرباط وعناية الإمام محمد ببحثه وبيان فضيلته ، وساق لتأييد ذلك عدداً من الروايات . فحسبنا هنا الإشارة إلى صلة الرباط بنظرية الردع السالفة ، إذ أن تهيئة أسباب الردع إنما يكون قبل القتال نفسه ، ولذلك افتتح الإمام محمد ـ رحمه الله ـ كتابه « السِّير الكبير » بباب عقده عن « فضيلة الرباط » [3].

وأما درجة الاستعداد القصوى [4] ؛ بالحث على الجهاد والاستنفار الدائم له والتأهب على أقصى درجات التأهب والاستعداد للحركة والانطلاق نحو الخطر ، فإن

---

(١) عزاه ابن حجر في « المطالب العالية » : ٢٨٣/١ لمسدّد بن مسرهد ، وقال البوصيري : « رواه مسدد مرسلاً ورجاله ثقات » ورواه أبو نعيم في « تاريخ أصبهان » : ٤٨/٢ . وأخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري ﷺ مرفوعاً : « **إنكم مصبّحوا عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا** » .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١١٢/١ ـ ١١٣ و ١٤٨٤/٤ .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٦/١ وما بعدها ، وراجع « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (١١٤ ـ ١١٥) ، وفيما سبق ص (٩٢١) .

(٤) تعني درجة الاستعداد القصوى في الاصطلاح العسكري الحديث : أعلى درجات الاستعداد القتالي حيث تكون القوة كاملة التجهيز بأفرادها وأسلحتها ومعداتها وذخائرها ووسائل النقل للحركة فوراً إلى المنطقة المهددة بمجرد صدور الأمر إليها . انظر : « العسكرية الإسلامية ونهضتنا الحديثة » للواء الركن محمد جمال محفوظ ، ص (٨٠) .

الإمام محمداً أشار إلى ذلك وساق عدداً من الروايات المؤيِّدة لهذا ، فروى عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه كان يهتف بأهل مكة فيقول : « يا أهل مكـة ، يـا أهـل البلـدة ، ألا التمسوا الأضعاف المضاعفة في الجنود المجنَّدة والجيوش السـائرة . ألا وإن لكـم العَشْر وهم الأضعاف المضاعفة » .

وهذه خطبة الاستنفار لتحريض الناس على الجهاد والاستعداد له ، وقد فعلـه النـبي ﷺ في مواطن ، كما قال تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا النَّبِيّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِـينَ عَلَـى الْقِتَـالِ ﴾ [1] . ثمَّ اقتدى به عمر ﷺ في تحريضه أهل مكة ، فحثّهم على الجهاد وتحصيل أعلى الدرجـات لكي لا يتخلفوا عن الجهاد معتمدين على أنهم جيران بيت ا لله وسكان حَرَمه .

ثمَّ روى عن عثمان بن عفان ﷺ أنه قال : « يا أهـل المدينـة خـذوا بحظكـم مـن الجهـاد في سبيل ا لله ، ألا تَرَوْن إلى إخوانكم من أهل الشام وأهل مصـر وأهـل العـراق ، فـوا لله لَيَومٌ يعمله أحدكم في سبيل ا لله خير له من ألـف يـوم يعملـه في بيتـه صائمـاً قائمـاً لا يفطر ولا يَفتُر » [2] .

وأبان عن هذا الاستعداد غاية البيان فيما رواه عن عمر بن الخطـاب ﷺ أنـه قـال : « خير الناس هو رجلٌ من أهل البادية ، صاحب صِرْمة إبل أو غنم [3] ، قـدم بإبلـه أو غنمه إلى مصرٍ مـن الأمصـار فباعهـا ثـمَّ أنفقهـا في سـبيل ا لله ، فكـان مسـلحة بـين المسلمين وبين عدوّهم [4] . فذاك خير الناس » [5] .

---

(1) سورة الأنفال ، الآية (٦٥) .

(2) المرجع السابق ، ص (١٥ ـ ١٦) .

(3) الصِّرمة ـ بالكسر ـ القطعة من الإبل ما بين العشـرين إلى الثلاثـين أو إلى الخمسـين والأربعـين ، أو مـا بـين العشرة والأربعين . انظر : « ترتيب القاموس المحيط » : ٨١٨/٢ .

(4) المسلحة هي الثغر الذي يوضع فيه السلاح أو من يحمل السلاح . « شرح السِّير الكبير » : ٣٥/١ .

(5) أخرجه أيضاً : ابن أبي شيبة في « المصنف » : ٣٣٤/٥ .

يقول السَّرْخَسِيّ - رحمه الله ـــ تعليقاً على هذه الرواية : وإنما جعل عمر ﷺ صاحب الصرمة خير الناس لأنه بذل نفسه وماله لمنفعة المسلمين ، وخير الناس من نفع الناس . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « **خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه في سبيل الله كلما سمع هَيْعَةً طار إليها** »[1] .

ويدل الحديث على معنى الاستعداد الكامل والمستمر للانطلاق بمجرد الإشارة ، فالفارس « الممسك بعنان فرسه » لن يكون بحاجة - إذا رأى خطراً أو جاءته الإشارة ـــ إلى الإتيان بأي تصرُّفٍ ، ولا حتى مدّ يديه إلى عنان فرسه ليمسك بها ، لأنه ممسك بها فعلاً . أي أن كل ما سوف يفعله هو الانطلاق الذي اختار له الحديث لفظ « طار » وهي أسرع أشكال الحركة على الإطلاق[2] .

ثمَّ أبان الإمام محمد عن **أصول التربية على القوة** وحذّر من التنعم والترف ، فروى عن عمر ﷺ أنه قال : « لا تزال هذه الأمة على شرعة من الإسلام حسنة ، هم فيها لعدوّهم قاهرون وعليه ظاهرون ما لم يصبغوا الشَّعر ويلبسوا المُعَصْفَر ويشاركوا الذين كفروا في صَغارهم . فإن فعلوا ذلك كانوا قَمِناً أن ينتصف منهم عدوهم »[3] .

ثمَّ قال : وكتب عمر إلى خليفته بالشام : « انظر مَنْ قِبَلك فَمُرْهم فلْينتعلوا ولْيحتَفُوا ولْيأتزروا ولْيرتَدُوا ولْيؤدِّبوا الخيل ، ولا يظهر صليب ، ولا يجاورنّهم الخنازير ، ولا يقعدون على مائدة يُشْرب عليها الخمر ، وإياكم وأخلاق الأعاجم »[4] يعني : في

---

(١) قطعة من حديث أخرجه مسلم في الإمارة ، باب فضل الجهاد والرباط : ١٥٠٣/٣ ـــ ١٥٠٤ . الهَيْعَة : الصوت عند حضور العدو .

(٢) انظر : « الجانب العسكري من حياة الرسول ﷺ » ، للواء الركن محمد جمال محفوظ ، ص (١٢٣) من « اقتباس النظام العسكري » .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٣/١ - ١٤ .

(٤) أخرجه عبدالرزاق والبيهقي . انظر : « كنز العمال » : ٤٦٧/٤ .

التنعم وإظهار التجبر . وفي هذا وذاك بيان النصرة لهذه الأمة ما داموا مشتغلين بالجهاد ، فإذا انشغلوا بالدنيا واتبعوا اللذات والشهوات وأعرضوا عن الجهاد يظفر عليهم عدوُّهم [1] .

ولذلك جاء التحذير من الانشغال عن الجهاد والتقاعس عنه بسبب الانشغال بالدنيا ومتاعها ، إذ أن ذلك سبب في ضعف الأمة أمام أعدائها يُطْمِعُهم فيها وينزع هيبتها من صدورهم ، فيكون ذلك طريقاً إلى الذلة . وفي هذا روى الإمام محمد عن معبدٍ قال : « إذا زرعت هذه الأمة نزع منهم النصر وقذف في قلوبهم الرعب » .

وروى عن محمد بن كعب قال : قيل لعلي بن أبي طالب ﷺ في قوله تعالى : ﴿ إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَـٰسِرِينَ ﴾ [2] . أهو التعرُّب ؟ (الإقامة بالبادية وترك الهجرة) قال : لا ، ولكنه الزرع [3] .

وتأويل الحديثين واحد ، فإذا اشتغلت هذه الأمة بالزراعة وانصرفوا عن الجهاد أصلاً نُزِع منهم النصر ، فأما إذا اشتغل بعضهم بالزراعة وبعضهم بالجهاد فلا بأس به ، وينبغي أن يكونوا كذلك حتى يتقوَّى المقاتل بما يكتسبه الزارع ، ويأمن الزارع بما يذبّ عنه المدافع [4] .

وروى عن ابن عمر موقوفاً : « إذا تبايعتم بالعِين ، واتبعتم أذناب البقر ، وكرهتم الجهاد ، ذللتم حتى يطمع فيكم عدوكم » [5] . وعنه أيضاً قال : سمعت رسول الله ﷺ

---

(١) « السير الكبير » ، ص (١٣ - ١٤) و (٥٦ - ٥٧) .

(٢) سورة آل عمران ، الآية (١٤٩) .

(٣) وأخرجه ابن أبي حاتم في « التفسير » : ٥٩٦/٢ . وانظر : « الدر المنثور » : ٣٤٢/٢ .

(٤) « السِّير الكبير » : ١٩/١ - ٢٠ .

(٥) أخرجه أيضاً البيهقي في « السنن » : ٣١٧/٥ . و « العِين » جمع عِينة ، وهي نوع من البيوع أحدثه =

يقول : « إذا تبايعتم بالعينة ،وأخذتم أذناب البقر ، ورضيتم بالزرع ، وتركتم الجهاد سلّط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم » [1] .

ولا يقتصر الاستعداد للحرب البرية فقط ، بل يشمل الحرب البحرية . وقد عرض الإمام محمد ـ رحمه الله ـ للغزو في البحر وبيَّن فضله ، فروى عن مجاهد عن تُبَيْع ـ وهو ابن امرأة كعب ـ عن كعبٍ قال : « إذا وضع الرَّجُلُ رِجْلَه في السفينة خرج من خطاياه كيوم ولدته أمه ، والمائد فيه كالمتشحِّط بدمه في سبيل الله ، والغريق فيه له مثل أجر شهيدين ، والصابر فيه كالملك على رأسه التاج » [2] .

قال محمد : وبه نأخذ ، فنقول : لا بأس بغزو البحر ، وهو أعظم أجراً من غيره ، لأنه أشدُّ وأَخْوَف [3] .

=

البخلاء من أكلة الربا للتحرز عن محض الربا . وصورة ذلك أن يبيع سلعة بثمن مؤجل ويسلمها إلى المشتري ، ثمَّ يشتريها بائعها قبل قبض الثمن بنقدٍ حالٍّ أقل من ذلك القدر .

انظر : « حاشية ابن عابدين » : ٢٧٩/٤ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٨٨/٣ ، « معجم المصطلحات الاقتصادية » ص (٢٠٦ ـ ٢٠٧) .

(١) أخرجه أبو داود في البيوع ، باب في النهي عن العينة : ٩٩/٥ ـ ١٠١ ، والإمام أحمد : ٢٨/٢ ، والبيهقي : ٣١٦/٥ ، وأبو نعيم في « الحلية » : ٣١٤/١ و ٣١٩/٣ و ٢٠٩/٥ . ورواه أيضاً : الطبراني : ١٢ /٤٣٣ ، والبزار ، وأبو يعلى : ٢٥٧/٥ . وصححه ابن القطان وضعفه آخرون . وله شواهد يتقوى بها . انظر : « نصب الراية » : ١٦/٤ ـ ١٧ ، « تلخيص الحبير » : ١٩/٣ ، « الجوهر النقي » لابن التركماني : ٣١٧/٥ ، « سلسلة الأحاديث الصحيحة » للألباني : ١٥/١ ـ ١٧ . وراجع « فتح الباري » : ٤/٥ ـ ٥ ففيه توجيه لمعنى الحديث أيضاً كما هو عند السَّرْخَسِيّ .

(٢) وأخرجه أيضاً : سعيد بن منصور في « السنن » عن تبيع عن كعب : ١٥٥/٢ وبنحوه عن سعيد بن هلال عن كعب موقوفاً أيضاً ص ١٥٤ .

(٣) انظر : « السِّيَر الكبير » : ٣٠/١ و ٣١ ، وراجع فيه أيضاً شرحاً لهذا الأثر في ص (٣٢) ، وانظر : « الحرب والسلم في شرعة الإسلام » د. مجيد خدوري ، ص (١٥١ ـ ١٦٢) . وعن أحاديث الجهاد في البحر وأهميته وفضله راجع : « كنز العمال » : ٣٣٤/٤ ـ ٣٣٦ ، « المصنف » لابن أبي شيبة : ٣١٤/٥ ـ ٣١٥ .

وهو أيضاً ما نصَّ عليها فقهاء الحنابلة حيث قالوا : وغزو البحر أفضل من غزو البر [1] .

شمول أنواع الإعداد : وإن ما تقدم كله مع ما سبق في بيان آداب الجندية وسياسة الحرب لَيشير إلى أن الاستعداد يشمل أنواعاً كثيرة دينية وأدبية وعلمية وخلقية ومادية وإدارية وفنية ومالية . والبحث في تفصيل هذا كله يخرج بنا عن الموضوع ، وتكفي هذه الإلماعة لتدل على ما وراءها [2] .

المطلب الرابع

الاستطلاع والتعرُّف على أحوال العدو

ألمحنا آنفاً إلى أهمية الإعداد والاستعداد للجهاد ومواجهة الأعداء . وهذا يتطلب أن يكون بين يدي القائد معلومات صحيحة صادقة سليمة عن الأعداء من حيث كفاءتهم القتالية وأسلحتهم وأساليب قتالهم ومصادر قوتهم وأهدافهم ... إلى غير ذلك من المعلومات الضرورية من أجل التخطيط للمعركة . وعملية جمع تلك المعلومات تسمى « الاستطلاع » ويقوم بها عادة أفراد أو دوريات قليلة العدد ، يتّسم

---

(١) انظر بالتفصيل : « المغني » : ١٠/٣٦٤ ، « الشرح الكبير » : ١٠/٣٦٥ ، « كشاف القناع » : ٣/٣٤ .

(٢) انظر بالتفصيل : « القتال في الإسلام » لأحمد نار ، ص (٣٠) وما بعدها ، ففيه تفصيل واسع ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » ص (٩٠ ـ ٩٤) ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » : ٢/١٠٥٥ وما بعدها ، « الجهاد والحقوق الدولية العامة » ص (٢٣٢) وما بعدها ، « الجهاد في التفكير الإسلامي » ص (٥١) وما بعدها ، « العلاقة الدولية في الحروب الإسلامية » ص (١٦٧ ـ ١٦٨) ، « الجهاد الإسلامي ، دراسة علمية » ص (٤٧) وما بعدها ، « العبقرية العسكرية في غزوات الرسول ﷺ » للعقيد محمد فرج ، ص (١٣١) وما بعدها .

الواحد منهم بالصبر والتحمل والانضباط والشجاعة والذكاء ، ويحرصون على أداء مهمتهم بسرية تامة ويتجنبون القتال [1] .

وقد عني الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ بهذه الناحية وأشار إلى أهميتها وما ينبغي في القيام بها ، وإلى صفات من يكلّفون بها ، فقد تقدم قبل قليل أن أمراء الجيوش التي بعثها أبو بكر ﷺ إلى الشام « اجتمعوا في خباءٍ يبرمون أمر الحرب بينهم ، وعندهم رجلٌ يقال له « قُضاعة » قد بعثوه فاجتسَّ لهم أمر القوم [2] ، ثمَّ جاءهم فخلَوا به » [3] .

ويعلّق السَّرْخَسِيّ على ذلك فيقول : « وهكذا ينبغي لأمير الجيش أن يبعث جاسوساً يأتيه بما يعزم عليه العدو من الرأي ، وأن يخلو به إذا رجع لكيلا يشتهر هو ، ولكيلا يقف جميع الجيش على ما قصده العدو ، فلا يصير ذلك سبباً لجبنهم » [4] .

وروى الإمام محمد أيضاً أن رسول الله ﷺ بعث عبدالله بن أُنيس سريَّةً وحده إلى خالد بن سفيان الهُذَليّ ، لما بلغه أنه يجمع له الجيوش لقتاله [5] .

وقال أيضاً : لا بأس للإمام أن يبعث الرجل الواحد سرية ـ أو الاثنين أو الثلاثة ـ إذا كان محتملاً لذلك ، لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام بعث حذيفة بن اليمان في بعض أيام الخندق سريَّة وحده ، وبعث عبدالله بن أُنيس سريَّة وحده ، وبعث دِحْيَة الكلبيّ سرية وحده ، وبعث ابن مسعود وخباباً سريَّة .

---

(١) انظر بالتفصيل : « العسكرية الإسلامية ونهضتنا الحضارية » ، ص (١١٧ ـ ١٢٨) ، « اقتباس النظام العسكري » ص (١٦٥ ـ ١٧٢) ، كلاهما للواء الركن محمد جمال الدين محفوظ ، « العبقرية العسكرية في غزوات الرسول » للعقيد محمد فرج ، ص (٢٥٤ ـ ٢٥٩) .

(٢) أي بعثوه جاسوساً .

(٣) « السِّير الكبير » : ٤٩/١ .

(٤) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي ، الموضع السابق .

(٥) « شرح السِّير الكبير » : ٢٦٦/١ ، وما بعدها . وانظر فيما سبق ص (٩٦٦) ، تعليق (٢) .

وما روي أن النبي ﷺ نهى أن تبعث سرية دون ثلاثة . تأويله من وجهين : إما أن يكون ذلك على وجه الإشفاق بالمسلمين ، من غير أن يكون ذلك مكروهاً في الدين .

أو يكون المراد : بيان الأفضل أن لا يخرج أقل من ثلاثة ، ليتمكنوا من أداء الصلاة جماعة على هيئتها ، بأن يتقدم أحدهم ويصطفَّ الاثنان خلفه .

وعلّق السَّرْخَسِيّ على ذلك فقال : ومن حيث المعنى نقول : ليس المقصود من بعث السرايا القتال فقط ، بل تارة يكون المقصود أن يتجسس خبر الأعداء ، فيأتيه بما عزموا عليه من السرّ . وتمكُّن الواحد من الدخول بينهم لتحصيل هذا المقصود أظهرُ من تمكُّن الثلاثة .

وقد يكون المقصود : أن يأتيه أحدهما بالخبر ، ويمكث الآخر بين الأعداء ليقف على ما يتجدد لهم من الرأي بعدما ينفصل عنهم الواحد . وهذا يتم باثنين .

وقد يكون المقصود القتال ، أو التوصل إلى قتل بعض المبارزين منهم غيلة ، وبالثلاثة فصاعداً يحصل هذا المقصود . ولهذا كان الرأي فيه إلى الأمير يعمل بما فيه نظر للمسلمين [1] .

وقد كان هذا واقعاً عملياً في حروب النبي ﷺ فقد كان يُعنى أشد العناية بهذه الناحية ، وله في ذلك فراسة هي مضرب الأمثال في هذا المجال ، ففي غزوة بدر ـ مثلاً ـ عندما وجد شيخاً من العرب عند أحد المياه سأله عن قريش وعن محمد ، ليعرف الأخبار عن قريش [2] .

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١/٦٩ ـ ٧٠ . وانظر : « الفتاوى الهندية » : ٢/١٩٣ .

(٢) انظر القصة كاملة في « سيرة ابن هشام » : ١/٦١٦ ، « البداية والنهاية » : ٣/٢٦٤ ، « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ١/٧٦ . ورواها مسلم مختصرة في كتاب الجهاد والسير : ٣/١٤٠٤ .

وكان رسول الله ﷺ قد بعث بَسْبَسَ بن عمرو عيناً (متجسساً ورقيباً) ينظر ما صنعت عِيْر أبي سفيان ، فجاء وما في البيت عند رسول الله ﷺ أحد غير أنس بن مالك ، فحدَّثَه الحديث . أي خبر أبي سفيان والعِيْر [(1)] .

وعندما عسكر بأصحابه عند ماء بدر بعث ثلاثة من رجاله المعتمدين ، هم الزُّبَيْرُ ابن العوَّام ، وعليُّ بن أبي طالبٍ ، وسعدُ بن أبي وقّاصٍ ، على رأس جماعة من المسلمين ليستطلعوا جليَّة الأخبار ويعرفوا شيئاً عن مصير قافلة أبي سفيان ، فقبضوا على اثنين من سقاة قريش ، جاؤوا بهما إلى رسول الله ﷺ معتقدين أنهما من أتباع أبي سفيان ، إلا أنهما أكدا انتماءهما للجيش القرشي الذي يعسكر الآن قريباً من المسلمين ، تحجبهم التلال والكثبان عنهم ، وضربوهما ظناً منهما أنهما يكذبان ... وكان ﷺ يصلي ، فلما سلَّم ، قال لهم : إذا صدقاكم ضربتموهما وإذا كذباكم تركتموهما ، صَدَقا والله ، إنهما لِقريش ، أخبِراني عن قريش ؟ قالا : هم والله وراء هذا الكثيب الذي ترى بالعُدْوَة القصوى . فقال رسول الله ﷺ : كم القوم ؟ قالا : كثير ، قال : ما عِدَّتُهم ؟ قالا ، لا ندري . قال : كم ينحرون من الإبل كل يوم ؟ قالا : يوماً تسعاً ويوماً عشراً . فقال رسول الله ﷺ : القوم ما بين التسعمائة والألف ، قال لهم : فمن فيهم من أشراف قريش ؟ قالا : عُتْبَةُ بن ربيعة ، وشَيْبَةُ بن ربيعة ، وأبو البَخْتَرِيّ بن هشام ، وحكيم بن حِزَام ... [(2)] .

---

(1) انظر : « صحيح مسلم » كتاب الإمارة ، باب ثبوت الجنة للشهيد : ١٥١٠/٣ . وراجع تفصيل القصة في « السيرة النبوية » لابن هشام : ٦١٧/١ ، « البداية والنهاية » لابن كثير : ٢٧٧/٣ .

(2) انظر : « السيرة النبوية » لابن هشام : ٦١٦/١ - ٦١٧ ، « طبقات ابن سعد » ١٥/٢ ، « عيون الأثر » لابن سيد الناس : ٢٩٩/١ - ٣٠٠ ، « إمتاع الأسماع » : ٧٦/١ - ٧٧ ، « شرح النووي على صحيح مسلم » : ١٢٤/١٣ . وراجع « المسند » للإمام أحمد : ١٩٢/٢ - ١٩٣ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ، « البداية والنهاية » ٢٦٥/٣ .

ونلاحظ من هذه المحاورة والأسئلة دقّةَ النبي ﷺ في التعرُّف على الأعداء ليكون على بينة من قوّتهم وقادتهم وموقعهم .

وهذه كلها ـ مع غيرها ـ أمور على غاية الأهمية و لم يكتف ﷺ بذلك ، بل أرسل عمار بن ياسر وابن مسعود ـ رضي الله عنهما ـ فأطافا بالمشركين في معسكرهم ليطلعوا على أخبارهم وحالهم ، ثمَّ رجعا إلى النبي ﷺ وقالا : يا رسول الله : القوم مذعورون فزعون ، إن الفَرَس لَيريد أن يصهل فيضرب وجهه وإن السماء تَسُحُّ عليهم [١] .

بل إن الاهتمام بمعرفة أخبار العدو ، لإحكام الحصار والأمر ضده ، تمتد إلى ما قبل هذه الغزوة حيث كان للنبي ﷺ من يستطلع له أخبار مكة ، وهم جماعة بقيادة عمه العباس بن عبدالمطلب ﷺ الذي كان ـ فيما يبدو ـ يخفي إسلامه ، وبشير بن سفيان العَتَكِيُّ ، وكانت هذه الجماعة وكأنها تعمل في سرِّية تامة ، كانت مثالاً عفاً كريماً لما تذهب إليه ، وكانت أعمالها محصورة فيما ينبغي معرفته عن العدو بطرق شريفة لا تتنافى مع الخلق والشرع ، ومن ذلك : الإشراف على المؤمنين سراً في مكة ، وبث الدعوة سراً والقيام بمهمة المراسلة والتبليغ بين المهاجرين في المدينة وذويهم في مكة وبين النبي ﷺ وبين المؤمنين الأخفياء في مكة ، وجمع الأخبار الصادقة وتبليغها للنبي ﷺ بدقة ونظام [٢] .

وفي غزوة الأحزاب أيضاً أراد ﷺ أن يكشف خبر قريظة فقال : من يأتينا بخبر القوم ؟ فقال الزبير : أنا ، ـ ثلاثاً ـ ثمَّ قال النبي ﷺ : « **إن لكل نبي حواريًّاً وإن حواريَّ الزبير** » ثمَّ ذهب الزبير إلى قريظة مرتين أو ثلاثاً ، بكل حذر حتى لا يعرف

---

(١) انظر : « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ٧٨/١ . ومعنى « تَسحّ » : ترسل مطراً شديداً .

(٢) انظر : « الاستيعاب في معرفة الأصحاب » لابن عبدالبر : ٨١٢/٢ ، « تفسير ابن كثير » : ٥٤٣/١ ، « التراتيب الإدارية » للكتاني : ٣٦٣/١ ، « القتال في الإسلام » لأحمد نار ، ص (١٦٨ ـ ١٦٩) .

أمره أحد ، لذلك عندما سأله ابنه عبدا لله قائلاً : رأيتك تختلف إلى قريظة ؟! قال له : أو هل رأيتني يا بني ؟ قال : نعم [1] .

ولما اشتد الحصار على المسلمين وتمالأت عليهم الطوائف ثمَّ وقع بين الأحزاب الاختلاف ، وحذرت كل طائفة من الأخرى وأرسل ا لله تعالى عليهم الريح ، واشتد البرد تلك الليلة ، انتدب النبي ﷺ من يأتيه بخبر قريش ، فانتدب له حذيفة بن اليمان بعد تكراره طلب ذلك ، وقال له : يا حذيفة اذهب فادخل في القوم فانظر ما يصنعون ولا تحدثن شيئاً حتى تأتينا ، فذهب ودخل ـ في قصة مشهورة تعتبر من أروع الأمثلة في التعرف على العدو واليقظة والحذر ـ فلما قال أبو سفيان ، وقتها : يا معشر قريش لينظر كل امرئ مَنْ جليسه . قال حذيفة : فأخذت بيد الرجل الذي كان إلى جنبي فقلت : من أنت ؟ قال : فلان بن فلان ، وفي هذا أكبر التمويه على هذه العملية الفدائية بحق [2] .

وهكذا كانت عادته عليه الصلاة والسلام في كل غزواته ، أن يكثر من العيون التي تأتي له بالأخبار ، حتى أنه أمر زيد بن ثابت أن يتعلَّم لغة يهود وكتابتهم ، وقال له : إني لا آمن يهوداً على كتابي ، فلم يمرَّ نصف شهر حتى تعلم لغتهم وكتابتهم ، فكان يكتب إلى يهود ، وإذا كتبوا إلى النبي ﷺ قرأ كتابهم [3] وفي هذا معرفة للعدو وتعرُّف على لغته ليمكن أيضاً الاطلاع على ما يكتبونه وما ينشرونه [4] .

---

(١) القصة مجموع حديثين في البخاري ، انظر : « فتح الباري » : ٧٩/٧ و ٤٠٦ .

(٢) انظر : « فتح الباري » : ٤٠٧/٧ ، « سيرة ابن هشام » : ١٩٤/٢ .

(٣) « فتوح البلدان » للبلاذري : ٥٨٣/٣ .

(٤) انظر تفصيلاً لكثير من الوقائع في التعرف على أخبار العدوّ وإذكاء العيون وبعثها للتجسس عليه في : « التراتيب الإدارية » للكتاني : ٣٦٠/١ ـ ٣٦٣ .

وهذا الذي أشار إليه الإمام محمد في أهمية الاستطلاع وجمع المعلومات وأهميته في سير المعركة ، **هو ما ذهب إليه سائر الفقهاء فيما بعد** ، حيث أبرزوا أهمية هذا الجانب وجعلوه من واجبات قائد الجيش اقتداء برسول الله ﷺ الذي كان يبعث العيون يأتونه بخبر عدوّه ، ويُطْلِع الطلائع ، ويبيّت الحَرَس [(١)] .

وسئل الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ عن الطلائع فقال : بعث النبي ﷺ طليعة . وكلُّ ما كان فيه قوة للمسلمين فله فضل كبير [(٢)] .

ولذلك نصَّ الفقهاء على أنه إذا عاقد الإمام واحداً من الكفار على أن يدلّه على شيء من أسرار الكفار أو أن يأتيه بخبر عنهم على أن يعطيه جعلاً على ذلك ، فإنه يستحق هذه الجعالة [(٣)] .

وهذا يعني جواز إسناد هذه المهمة إلى غير المسلمين عند الحاجة إلى ذلك مع الأمن من الخيانة . وفي هذا يقول الإمام الخطابي ـ رحمه الله ـ في شرحه لحديث صلح الحديبية عند قوله « وبعث بين يديه عيناً من خزاعة » ، يقول :

« فيه استحباب تقديم الطلائع وبعث العيون بين يدي الجيش ، والأخذ بالحزم والاحتياط في أمر العدوّ ، لئلا ينالوا فرصة فيهجموا على المسلمين في حال غِرَّة وأَوَانِ غفلة .

وفيه : أن النبي ﷺ أرسل الخزاعيَّ وبعثه عيناً ، ثمَّ صدّقه في قوله ، وقَبِل خبره وهو

---

(١) انظر : « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٤٣) ، ولأبي يعلى ، ص (٤٤) ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٦٢/١٨ ، « زاد المعاد » : ٩٦/٣ ، « تحرير الأحكام » ص (١٥٩) ، « نيل الأوطار » : ٢٦٦/٧ - ٢٦٧ ، « مختصر سياسة الحروب » للهرثمي ، ص (٢٣ ـ ٢٥ و ٤٨ ـ ٥٠) ، « مفيد النِّعم ومبيد النِّقم » للسبكي ص (١١٧) ، « تفسير القرطبي » : ١١٣/٦ .

(٢) « مسائل الإمام أحمد » رواية ابنه عبدالله : ٨٣٢/٢ .

(٣) انظر : « مغني المحتاج » : ٢٤٠/٤ - ٢٤١ ، « نهاية المحتاج » : ٨٣/٨ - ٨٤ ، « روضة الطالبين » : ٢٨٥/١٠ .

كافر . وذلك لأن خزاعة كانوا عيبة نصح رسول الله ﷺ ، مؤمنهم وكافرهم ، لِحِلْف كانت بينهم في الجاهلية . ولعله أيضاً : لم يجد من المسلمين من ينوب عنه في تعرّف الخبر والتجسس والبحث عن أمر العدو . ثمَّ إن ذلك أمرٌ لا يكاد يتحققه إلا مَنْ لأَبَس العدوَّ وداخَلَهم واستبطن سرَّهم . وهذا المعنى متعذر وجوده غالباً في المسلمين » [1] .

وقد تقدم ـ فيما سبق ـ أن خزاعة دخلت في حلف النبي ﷺ وعهده يوم صلح الحديبية ، فهم حلفاء للرسول ﷺ ومنهم من كان كافراً ، ومنهم من كان مسلماً اشتهر إسلامه ومنهم من لم يشتهر إسلامه ، ولذلك قال الحافظ ابن حجر العَسْقَلانِيّ متعقباً الخطّابي : « ويحتمل أن يكون الخزاعي المذكور كان قد أسلم ولم يشتهر إسلامه حينئذ ، فليس ما قاله دليلاً على ما ادعاه ، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب » [2] .

المبحث الثاني

مقدمات القتال وإدارة المعركة

ألمحنا فيما سبق إلى أن النظام الإسلامي يقوم على مشروعية عليا تقيِّد جميع التصرفات في الدولة الإسلامية . ولذلك فإن القتال منذ أن يبدأ إلى أن ينتهي يخضع لسلطان عدد من الأحكام الدقيقة التي تضبط كل شيء يتعلق بالحرب .

---

(١) انظر : « معالم السنن » للخطابي : ٧٢/٤ (مع مختصر المنذري) . وقال العَيْنِيّ ؒ أيضاً : « وفيه استنصاح بعض المعاهدين وأهل الذمة إذا دلت القرائن على نصحهم وشهدت التجربة بإيثارهم أهل الإسلام على غيرهم ولو كانوا من أهل دينهم . وفيه جواز استنصاح بعض ملوك العدو استظهاراً على غيرهم ، ولا يعدّ ذلك من موالاة الكفار ، ولا من موادّة أعداء الله تعالى ، بل من قبيل استخدامهم وتقليل شوكة جمعهم ... » انظر : « عمدة القاري » : ١٩/١٤ .

(٢) انظر : « فتح الباري » لابن حجر : ٣٥٢/٥ .

وبالرجوع إلى ما كتبه الفقهاء يتضح مدى الدقة في ضبط كل تصرفات المجاهدين وحركاتهم في القتال ، مهما صغرت ، بضوابط الدين والخلق والقانون ، وهي قطاعات ثلاثة ، لا تشكّل وحدة واحدة إلا في الإسلام ، كما يتضح أيضاً كيف أن غاية القتال والجهاد ، ووسائل الحرب ونتائجها ، قد وسمت بطابع الأمر الإلهي من أجل المساعدة في نشر العقيدة والدعوة الإسلامية [1] .

وتأسيساً على ذلك فإن هذا المبحث يتناول جملة من الضوابط والأسس في بدء القتال وإدارة المعركة ، نبحثها في خمسة مطالب :

المطلب الأول

الدعوة قبل القتال

(الإنذار وإعلان الحرب)

ألمعنا فيما سبق إلى أن الجهاد إنما شرع لإعلاء كلمة الله تعالى ولتقرير ألوهيته في الأرض ، ولم يشرع لتحقيق المصالح المادية أو السيطرة ، وأن الإسلام يوجب الوفاء ويحرّم الغدر أشدَّ التحريم . ولذلك كانت الدعوة إلى الإسلام أو الخضوع لسلطانه بعقد الجزية تسبق القتال والحرب ، لأن القتال لازم فلا بد من أن يفعله المسلمون ، وفعله على حدٍّ محدود شرعاً فلا بد من بيانه ، وذلك بالدعوة أولاً [2] . وهذا ما يبحثه علماء القانون الدولي في أوضاع الحرب ويسمونه إعلاناً .

---

(١) انظر : « من أجل نظرية في القانون الدولي الإسلامي » ص (٣٥ ـ ٣٦) .

(٢) انظر : « فتح القدير » لابن الهمام : ٢٨٤/٤ .

وقد تناول الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ « الدعاء إلى الإسلام » بكثير من التفصيل في بابين اثنين من « السِّير الكبير » وفي مواضع مختلفة في كتبه الأخرى . ويحكم هذه المسألة عنده قاعدة عامة واستثناء من هذه القاعدة ثمَّ ما يترتب على مخالفة القاعدة . ولهذا سنبحث مذهبه من خلال ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ

أولاً : القاعدة العامة :

أما القاعدة العامة في ذلك فهي : لا يجوز قتال مَنْ لم تبلغهم دعوة الإسلام ولا من بلغتْهم الدعوة إذا كانوا لا يدرون أنّا نقبل منهم الجزية حتى ندعوَهم إلى الإسلام أو الجزية . أما بعد بلوغ الدعوة فإن شاؤوا دَعوْهم وإن شاؤوا قاتلوهم بغير دعوة ، وفي هذا يقول الإمام محمد :

١ ـ إذا لقي المسلمون المشركين ؛ **فإن كانوا قوماً لم يبلغهم الإسلام** ، فليس ينبغي لهم أن يقاتلوهم حتى يدعوهم إلى الإسلام ، ليعرفوا أنهم على ماذا يقاتَلون . لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [1] .

وقال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ : ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً حتى دعاهم إلى الإسلام [2] .

---

(١) سورة الإسراء ، الآية (١٥) .

(٢) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ، ص (٢٠٧) ، وابن أبي شيبة : ٣٦٥/١٢ ، وعبدالرزاق : ٢١٨/٥ ، والطّحاوي : ٢٠٧/٣ ، والبيهقي : ١٠٧/٩ ، والدّارمي في السِّيَر : ٢١٧/٢ ، والإمام أحمد : ٢٣١/١ ، ٢٣٦ ، وأبو يعلى : ٦٢/٣ ـ ٦٣ ، وابن شاهين في « ناسخ الحديث ومنسوخه » ص (٣٦٩ و ٣٧٠) ، والحازمي في « الاعتبار » ص (٣١٣) ، وصححه الحاكم : ١٥/١ . وأصله في الصحيحين من طريق أبي معبد عن ابن عباس في مبعث معاذ إلى اليمن . انظر : « عقود الجواهر المنيفة » : ١٩٦/١ . وقال الهيثمي في « مجمع الزوائد » : ٣٠٤/٥ : « رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني بأسانيد . ورجال أحدها رجال الصحيح » . وانظر : « نصب الراية » للزيلعي : ٣٧٨/٣ ، « التمهيد » لابن عبدالبر : ٢١٨/٢ ـ ٢١٩ .

وبهذا أوصى رسول الله ﷺ أمراء الجيوش فقال : « **وإذا لقيتم عدوّكم من المشركين فادعوهم إلى الإسلام** »[(١)] .

وهذا لأنهم ربما يظنون أننا نقاتلهم طمعاً في أموالهم وسَبْي ذراريهم ، ولو علموا أنّا نقاتلهم على الدين ربما أجابوا إلى ذلك وانقادوا للحق من غير أن تقع الحاجة إلى القتال . وفي تقدُّم عرض الإسلام عليهم دعاءٌ إلى سبيل الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة ، فلهذا يجب تقديم الدعوة والبداية بها[(٢)] .

وقال : لو أن قوماً من المشركين كانوا في قاصية من الأرض لم يبلغهم الإسلام ، و لم يُدْعَوا إليه ، أتاهم المسلمون : لم يسع المسلمين أن يقاتلوهم حتى يدعوهم إلى الإسلام لما روينا في الحديث ...[(٣)] .

وروى عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال : إذا قاتلتَ قوماً فادعُهُم إذا لم تَبْلُغْهم الدعوة ، فإن كانت قد بَلَغَتْهم الدعوةُ فإن شئتَ فادعهم ، وإن شئت فلا تَدْعُهُم . ثمَّ قال : وبه نأخذ[(٤)] .

---

(١) قطعة من حديث بريدة أخرجه الإمام مسلم . وتقدم فيما سبق أكثر من مرة .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيِّ : ١/٧٥ ـ ٧٧ ، « شرح السِّير الصغير » ضمن « المبسوط » : ١٠/٦ و ٣٠ ـ ٣١ ، « كتاب الآثار » ص (١٨٩) . وانظر : « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٨١ ـ ٢٨٢) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٣/٤٢٥ ، « تبيين الحقائق » مع « حاشية الشلبي » : ٣/٢٤٢ ـ ٢٤٣ ، « فتح القدير » : ٤/٢٨٤ ـ ٢٨٥ ، ومعه « العناية على الهداية » ، « البحر الرائق » : ٥/٨٠ ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٢٨ ، « مجمع الأنهر » ومعه « در المنتقى » : ٢/٦٣٤ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/١٩٣ ، « كشف الرمز عن خبايا الكنز » للحموي ، ورقة (٩٩) ، « فتاوى قاضي خان » : ٣/٥٥٨ بهامش الهندية ، « روضة القضاة » للسمناني : ٢/١٢٣٧ .

(٣) « السِّير الكبير » : ٥/٢٢٣١ .

(٤) « كتاب الآثار » للإمام محمد بن الحسن ، ص (١٨٩) ، ورواه أيضاً الحسن بن زياد في مسنده عن أبي حنيفة ، والخوارزمي في « جامع المسانيد » : ٢/٢٩٤ . وانظر : « عقود الجواهر المنيفة » للزبيدي : ١/١٩٥ .

ويفصِّل العلامة الكاساني ذلك فيقول : « وأما بيان ما يجب على الغزاة الافتتاحُ به حالة الوقعة ولقاء العدو ؛ فنقول ـ وبالله التوفيق ـ : إن الأمر فيه لا يخلو من أحد وجهين : إما إن كانت الدعوة قد بلغتهم ، وإما إن كانت لم تبلغهم ، فإن كانت الدعوة لم تبلغهم فعليهم الافتتاح بالدعوة إلى الإسلام باللسان ، لقول الله تبارك وتعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [(١)] . ولا يجوز لهم القتال قبل الدعوة لأن الإيمان وإن وجب عليهم قبل بلوغ الدعوة بمجرد العقل فاستحقُّوا القتل بالامتناع ، لكن الله تبارك وتعالى حرَّم قتالهم قبل بعث الرسول عليه الصلاة والسلام وبلوغ الدعوة إياهم فضلاً منه وقطعاً لمعذرتهم بالكلية ، وإن كان لا عذر لهم في الحقيقة ؛ لما أقام الله سبحانه وتعالى من الدلائل العقلية التي لو تأملوها حقَّ التأمُّل ونظروا فيها لَعَرَفوا حقَّ الله تبارك وتعالى عليهم ، لكن تفضّل عليهم بإرسال الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، لئلا يبقى لهم شبهة عذر فيقولون ﴿ رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ ﴾ [(٢)] . وإن لم يكن لهم أن يقولوا ذلك في الحقيقة لما بيّنا .

ولأن القتال ما فُرِض لعينه ، بل للدعوة إلى الإسلام ، والدعوة دعوتان : دعوة بالبنان وهي القتال ، ودعوة بالبيان وهو اللسان ، وذلك بالتبليغ . والثانية أهون من الأولى ، لأن في القتال مخاطرة الروح والنفس والمال ، وليس في دعوة التبليغ شيء من ذلك ، فإذا احتمل حصول المقصود بأهون الدعوتين لزم الافتتاح بها » [(٣)] .

---

(١) سورة النحل ، الآية (١٢٥) .

(٢) سورة طه ، الآية (١٣٤) . وسورة القصص ، الآية (٤٧) .

(٣) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٩/٤٣٠٤ ـ ٤٣٠٥ .

٢ً ـ فإن كان بلغهم الإسلام ، ولكن لا يدرون أنّا نقبل منهم الجزية : فينبغي أن لا نقاتلهم حتى ندعوَهم إلى إعطاء الجزية ، بـه أمـر رسـولُ الله ﷺ أمـراءَ الجيـوش ، وهو آخر ما ينتهي بـه القتـال ، قـال الله تعـالى : ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [(١)] .

وفيه التزام بعض أحكام المسلمين والانقياد لهم في المعاملات ، فيجب عرضه عليهم إذا لم يعلموا به . إلا أن يكونوا قوماً لا تقبل منهم الجزية كالمرتدين وعَبَدَة الأوثان من العَرَب [(٢)] ، فإذا أبوا الإسلام قوتِلوا من غير أن يعرض عليهم إعطاء الجزية » [(٣)] .

٣ً ـ فأمـا إن بلغتهـم الدعـوة حقيقـة ، بـأن دعـي كـل مشـرك ممـن نقاتلـه ، أو حكماً ، بأن استفاض الإسلام شرقاً وغرباً وانتشر ، وعرف كل مشرك حقيقة الدعوة وإلى ماذا يُدْعى وعلى ماذا يقاتل ، فإن ذلك يقوم مقام دعوة كل مشرك ، ففي هـذه الحالة يجوز قتالهم دون تجديد للدعوة [(٤)] . وفي هذا يقول الإمام محمد :

فإن بلغتهم الدعوة : فإن شاء المسلمون دعوهم دعاء مستقبلاً على سـبيل الإعـذار والإنذار ، وإن شاؤوا قاتلوهم بغير دعوة لعلمهم بمـا يطلـب منهـم . وربمـا يكـون في تقديم الدعاء ضرر بالمسلمين ، فلا بأس بأن يقاتلوهم من غير دعوة .

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

(٢) راجع فيما سبق ص (٤٧٣) وما بعدها .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١/٧٦ ـ ٧٧ .

(٤) انظر : « تبيين الحقائق » : ٣/٢٤٣ ، « فتح القدير » : ٤/٢٨٥ ، « مجمع الأنهر » : ١/٦٣٥ . ومما يجدر ذكره في مقام اشتهار الإسلام ومعرفته حكماً أن نلاحظ حقيقة هذه المعرفة هل هي معرفة بحقيقة الإسـلام كما أنزله الله تعالى على نبيه ﷺ ومعرفة حقيقة ما يدعى إليه المشـركون . أم أنهـا معرفـة شـبهات حـول الإسلام أثارها الحاقدون ورجال الكنيسة وغيرهم لتشويه حقيقة الإسلام في نفوس أتباعهم تحقيقـاً لمـآرب شخصية لهم وصدّاً عن دين الله تعالى ؟

والذي روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : « ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً حتى يدعوهم »[1] . وعن طلحة ﷺ : « كان رسول الله ﷺ لا يقاتل المشركين حتى يدعوَهم »[2] .

فتأويله : أن النبي ﷺ أول مَنْ جاءهم بالإسلام في ذلك الوقت ، وما كان أكثرهم يعلم أنه إلى ماذا يدعوهم . فلهذا كان تقديم الدعاء . وهكذا نقل عن إبراهيم النخعي أنه سئل عن دعاء الدَّيلم ؟ فقال : قد علموا الدعاء[3] . يريد به : أن زماننا مخالف لزمان النبي ﷺ في هذا الحكم .

أو أن ذلك كان عن رسول الله ﷺ على وجه التألُّف لهم رجاء أن يتوبوا من غير أن يكون ذلك الدعاء واجباً . ألا ترى إلى ما روي أنه كان يقاتل المشركين فتحضر الصلاة فيصلي بأصحابه ، ثمَّ يعود إلى موضعه فيدعوهم ؟ ومعلومٌ أن هذا لم يكن إلا على وجه التألُّف .

وعن عطاء بن يسار أن النبي ﷺ بعث علياً ﷺ مبعثاً فقال له : **امضِ ولا تلتفت** . قال : يا رسول الله ! كيف أصنع بهم ؟ قال : « **إذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك ، فإن قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً ، فإن قتلوا منكم قتيلاً فلا تقاتلوهم حتى تريَهم إيّاه ، ثمَّ تقول لهم : هل لكم إلى أن تقولوا : لا إله إلا الله ؟ فإن هم قالوا نعم فقل لهم : هل لكم أن تُصلُّوا ؟ فإن قالوا نعم فقل لهم : هل لكم أن تُخْرِجوا من أموالكم الصدقة ؟ فإن قالوا نعم ، فلا تبغِ منهم**

---

(١) تقدم تخريجه قبل قليل .

(٢) انظر : « المصنف » لابن أبي شيبة : ٣٦٤/١٢ .

(٣) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ، ص (٢٠٧) ، والطّحاوي في « معاني الآثار » : ٢٠٩/٣ ، وابن أبي شيبة : ٣٦٥/١٢ ، وعبدالرزاق : ٢١٧/٥ . وهو أيضاً مذهب الحسن البصري . انظر « الخراج » الموضع نفسه .

غير ذلك . وا للهِ لأن يهدي ا لله على يديك رجلاً خيرٌ لك مما طلعت عليه الشمس وغربت » [1] .

ومعلوم أن هذا كله مما لا يشكل أنه كان على وجه التألُّف من غير أن يكون واجباً .

وعن عبدالرحمن بن عائذ قال : كان رسول ا لله ﷺ إذا بعث بعثاً قال : « **تألَّفوا الناس وتأنَّوْا بهم ، ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم ، فما على الأرض من أهل بيتٍ من مَدَرٍ ولا وَبَر ، إلا أن تأتوني بهم مسلمين أحبُّ إليَّ من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم »** [2] .

وعن أبي عثمان النهدي قال : كنَّا نَدْعُو ونَدَعُ [3] . أي ندعو تارة وندع الدعاء تارة ونغير عليهم .

فدلَّ أن كلَّ ذلك حَسَنٌ ، يدعون مرة بعد مرة إذا كان يُطمع في إيمانهم ، فأما إذا كان لا يطمع في ذلك فلا بأس أن يغيروا عليهم بغير دعوة [4] .

قال السَّرْخَسِيّ : وقد بينَّا أن المبالغة في الإنذار قد تنفع ، وإن تركوا ذلك فَحَسَنٌ

---

(١) تقدم تخريجه فيما سبق ص (٨٢٤) .

(٢) أخرجه مسدَّد والحارث بن أبي أسامة مرسلاً ، وابن مندة والبغوي وابن عساكر . انظر : « المطالب العالية » لابن حجر : ١٦٦/٢ مع تعليق المحقق ، « كنز العمال » : ٤٦٩/٤ .

(٣) أخرجه الطَّحاوي في « شرح معاني الآثار » : ٢٠٩/٣ ، وسعيد بن منصور في « السنن » : ٢٠٦/٢ ، وابن أبي شيبة : ٣٦٤/١٢ . وصحح إسناده الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » : ١٠٨/٦ . وانظر : « عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة » : ١٩٦/١ .

(٤) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٧٧/١ ـــ ٧٩ ، « كتاب الآثار » ص (١٨٩) ، « الأصل » للإمام محمد ، ص (١٠٨) تحقيق مجيد خدوري .

أيضاً ؛ لأنهم ربما لا يَقْوَوْن عليهم إذا قدّموا الإنذار والدعاء ، ولا بأس أن يغيروا عليهم ليلاً أو نهاراً بغير دعوة [1] لما روي أن النبي ﷺ أغار على بني المصطلق وهم غارُّون غافلون ونعَمُهم على الماء تُسقى [2] . وعَهِد إلى أسامة بن زيد ﷺ أن يغيروا على أُبْنَا [3] صباحاً ثمَّ يحرِّق [4] .

وكان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يغير على قومٍ صبَّحهم واستمع النداء ، فإن لم يسمع أغار عليهم ، وخرج إلى أهل خيبر وقد خرج العمال ومعهم المساحي والمكاتل ، فلما رأوهم ولَّوا منهزمين يقولون : محمدٌ واللهِ ، محمدٌ والخميس ... فلما قالوا ذلك قال رسول الله ﷺ : « **الله أكبر ، خربتْ خيبر ، إنا إذا نزلنا بساحة قومٍ فساء صباح المنذَرين** » [5] .

وقال الإمام أبو جعفر الطَّحاوي بعد أن ساق الروايات التي توجب الدعوة قبل القتال وما يعارضها من روايات أخرى : « وهكذا كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ـ رحمة الله عليهم أجمعين ـ يقولون : كل قوم قد بلغتهم الدعوة فأراد الإمام قتالهم ،

---

(١) انظر : « المبسوط » : ٦/١٠ و ٣١ . والمراجع الفقهية في الفقرة السابقة .

(٢) انظر : « صحيح البخاري » كتاب العتق : ١٧٠/٥ ، « صحيح مسلم » كتاب الجهاد ، باب جواز الإغارة على الكفار : ١٣٥٦/٣ .

(٣) أُبْنَا ـ أو أُبْنَى ـ بالضم ثمَّ السكون ، موضع بالشام في أرض فلسطين . انظر : « معجم البلدان » : ٧٩/١ .

(٤) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب في الحرق في بلاد العدو : ٤١٩/٣ ، وابن ماجة في باب التحريق بأرض العدو : ٩٤٨/٢ ، والإمام مالك في « المدونة » : ٨/٢ و ٩ ، والإمام أحمد : ٢٠٥/٥ ، والطَّحاوي في « معاني الآثار » ٢٠٨/٣ ، وابن عبدالبر في « التمهيد » : ٢٢٠/٢ .

(٥) انظر : « صحيح البخاري » كتاب الجهاد : ١٣٤/٦ ، و « صحيح مسلم » باب غزوة خيبر : ١٤٢٦/٣ ـ ١٤٢٧ . وقوله : « المكاتل » جمع مِكْتَل ، وهو الزنبيل الكبير . وقوله « المساحي » جمع مسحاة وهي المجرفة من الحديد .

فله أن يغير عليهم ، وليس عليه أن يدعوهم ، وكل قوم لم تبلغهم الدعوة ، فلا ينبغي قتالهم حتى يتبين لهم المعنى الذي عليه يقاتَلون ، والمعنى الذي إليه يُدْعَوْن » [١] .

وقال الكاساني : « فإن كانت الدعوة قد بلغتهم ، جاز لهم أن يفتتحوا القتال من غير تجديد الدعوة ، لما بينّا أن الحجة لازمة ، والعذر - في الحقيقة - منقطع ، وشبهة العذر انقطعت بالتبليغ مرة ، لكن - مع هذا - الأفضل أن لا يفتتحوا القتال إلا بعد تجديد الدعوة لرجاء الإجابة في الجملة » [٢] .

هذا ، ومما سبق عن **استحباب الدعوة مرة أخرى لمن بلغتهم للتأكيد يؤخذ أن ذلك مشروط بشرطين** : (أحدهما) : أن لا يكون في تقديم الدعوة ضرر على المسلمين ، أما إذا كان في تقديم الدعوة ضرر على المسلمين ، بأن علموا أنهم لو قدَّموا الدعوة يستعدّون للقتال أو يحتالون بحيلة أو يتحصنون ، فلا يستحب تقديم الدعوة مرة أخرى ، لأنها قد سبقت .

(والشرط الثاني) : أن يطمع فيهم ما يُدْعَوْن إليه ، أما إذا كان لا يطمع فيهم ما يُدْعَوْن إليه فلا يشتغلون بالدعوة [٣] .

ثانياً : الاستثناء من القاعدة :

إن ما تقدم في وجوب الدعوة أو استحبابها في بعض الحالات إنما هو القاعدة العامة عندما يحاصر المسلمون المشركين ، أما في حال هجوم الكفار على المسلمين

---

(١) « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٢١٠/٣ . وانظر : « عقود الجواهر المنيفة » : ١٩٦/١ .

(٢) انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٠٥/٩ .

(٣) انظر : « الفتاوى الهندية » : ١٩٣/٢ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٣/٣ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٢٩/٤ ، « مجمع الأنهر » ومعه « در المنتقى » : ٦٣٥/٢ ، « فتح القدير » : ٢٨٥/٤ .

وقتالهم فإنهم يدفعونهم دون أن يوجهوا إليهم الدعوة . وهذا يشكّل استثناء من القاعدة العامة في وجوب الدعوة علاوة على الشرطين السابقين في استحباب الدعوة . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« لو أن قوماً من أهل الحرب الذين لم يبلغهم الإسلام ولا الدعوة أتَوا المسلمين في دارهم : يقاتلهم المسلمون بغير دعوة ليدفعوا عن أنفسهم ... لأن المسلم لو شهر سيفه على مسلم حلَّ للمشهور عليه السيف قتْلُه للدفع عن نفسه ، فهاهنا أَوْلى . والمعنى في ذلك : أنهم لو اشتغلوا بالدعوة إلى الإسلام فربما يأتي السَّبْيُ والقتل على حرم المسلمين وأموالهم وأنفسهم ، فلا يجب الدعاء . بخلاف ما إذا كانوا يغزون في بلادهم ، فإنه لا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوهم حتى يدعوهم ، لأنهم لا يقاتلون دفعاً ، وإنما لأجل الإسلام ، فلا بُدَّ من الدعاء إلى الإسلام » [1] .

ثالثاً : الآثار المترتبة على مخالفة القاعدة في الدعوة :

إن تجاوز الجيش الإسلامي قاعدة الدعوة قبل القتال فإن ذلك يعتبر مخالفة تستلزم الإثم ، لأن النهي قد ورد عن النبي ﷺ في قتال من نحاصرهم قبل الدعوة إلى الإسلام ، حتى ولو كانت الدعوة قد شاعت في بعض البلاد ، لأن شيوعها وظهورها في بعض البلاد لا يعتبر شيوعاً في الكلّ [2] .

هذا من حيث الحكم الدياني ، أما من حيث الحكم القضائي : فإن تلك المخالفة قد تستلزم الضمان في بعض الحالات ، وقد تستلزم إعادة الحال إلى ما كان عليه قبل فتح البلاد بالقتال . وهذا ما نبحثه في فقرتين اثنتين :

---

(١) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسيّ : ٥/٢٢٣٣ - ٢٢٣٤ .

(٢) انظر : « الاختيار لتعليل المختار » للموصلي : ٤/١٨٧ .

١ - في النفوس والأموال :

تناول الإمام محمد ـ رحمه الله هذه المسألة بالبيان وفرّق بين ما إذا قاتلهم قبل بلوغ الدعوة وبعد بلوغها ، وما يترتب على ذلك في النفوس والأموال . والحربي في هذا واحد من أصناف ثلاثة :

أ ـ صنف لم تبلغهم الدعوة ولم يُسْلِمُوا ؛ فإن قاتل المسلمون المشركين الذين لم تبلغهم الدعوة قبل أن يدعوهم فظهروا عليهم ، فقد أخطأ المسلمون في ذلك ، لأن الواجب عليهم الدعاء إلى الإسلام ، فينبغي للإمام أن يعرض عليهم الإسلام ، فإن أسلموا خلّى سبيلهم ، لأنهم غير راغبين عن الإسلام ، فصاروا كأنهم وقعوا في أيدي المسلمين بعدما أسلموا ، فيجب تخلية سبيلهم وردّ أموالهم وأراضيهم .

فإن أبوا الإسلام جعلهم ذمة يؤدُّون الخراج ، ولم يردّهم حرباً بعدما ظفر بهم . فإن رأى الإمام قسمتهم أو قتل مقاتِلتهم ففعل ذلك ، ثمَّ رفع ذلك إلى حاكم آخر يرى ما صنع باطلاً : أجاز ما صنع مِنْ ذلك ، لأن الإمام حكم فيهم بالقسمة في موضع الاجتهاد ...

ثمَّ لا يجب ضمان من قُتِل منهم ولا ما تلف من أموالهم ، لأن العصمة المقومة تكون بالإحراز ، وذلك لم يوجد في حقّهم ، ولئن كانت العصمة بالدين ، فهو غير موجود في حقّهم أيضاً لأنهم يعتقدون باطلاً واعتقاد الباطل كفر ، فكانوا كفاراً لا يجب بقتلهم شيء [1] .

ب ـ وصنف بلغتهم الدعوة ولم يدروا ما هي ؛ فلو أن قوماً من أهل الحرب بلغهم الإسلام ولم يدروا كيف هو ، فغزاهم المسلمون فدعوا إلى أن يسلموا [2] فأبى الأمير

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢٢٣١/٥ ـ ٢٢٣٣ ، « المبسوط » : ٣٠/١٠ ـ ٣١ .

(٢) سياق الكلام يفهم منه أن المشركين دعوا المسلمين وطلبوا منهم أن يعرضوا عليهم الإسلام ليسلموا .

الذي على المسلمين أن يجيبهم إلى ذلك حتى قاتلهم وظهر عليهم . فإنه ينبغي أن يعرض عليهم الإسلام ، فإذا أسلموا خلّى سبيلهم وسلّم لهم أموالهم وذراريهم وأراضيهم ، لأن القتال شرع لأجل الإسلام على ما قال رسول الله ﷺ : « **أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله** ... »[1] . فكان ينبغي أن يعرض عليهم الإسلام ، فإن أسلموا صاروا كأنهم أسلموا قبل الظهور عليهم فبقوا أحراراً كما كانوا . وإن أبوا أن يسلموا جعلوا ذمة . فإن أخطأ الإمام فسباهم وخمّسهم وقسمهم ، أو لم يفعل ، فإنه ينبغي أن يرجع عن خطئه فيعرض عليهم الإسلام ، فإن أسلموا خلّى سبيلهم ، وأبطل القسمة فيهم ، وردَّ عليهم أموالهم .

وإن أبوا أن يسلموا جازت قسمتهم ، ولا يجعلهم ذمة بعد ذلك ، لأن الأمان لم يثبت لهم صريحاً ليمنعهم الأمان من القسمة .

فإن جهل الإمام فقتل مقاتلتهم قبل أن يعرض عليهم الإسلام ، فلا شيء عليه في ذلك ، لأن قتلهم كان وهم أهل حرب لا أمان لهم فلا يكون في قتلهم شيء .

ولو قتلهم بعدما أسلموا : فإن كان قتلهم بعدما أخرجهم إلى دار الإسلام ضمن قيمتهم فيكونون فيئاً لمن أصابهم ، إلا أنه يسقط القصاص لأجل الشبهة ، لأنه قتلهم عن رأي واجتهاد ولم يقتل جزافاً .

فإن قتلهم في دار الحرب لم يكن عليه ضمان قتلهم للمسلمين ، لأن التقوُّم بالإحراز بدار الإسلام ولم يوجد .

جـ ـ وصنف قد بلغتهم وعرفوا ما يُدْعَوْن إليه . وفيهم يقول الإمام محمد : فإن كان القوم قد عُرِض ذلك الأمر عليهم ، وعرفوا إلى ما يُدْعَون فلما أتاهم المسلمون

---

(١) أخرجه البخاري : ٧٥/١ ، ومسلم : ٥٣/١ .

وحاصروهم قالوا لهم : نحن نُسْلِم فاعرضوا علينا الإسلام حتى نجيبكم إليه . فإن الإمام ينبغي له أن يفعل ذلك ، لأنهم ربما يسلمون فيكفيه ذلك مؤنة القتال .

فإن أبى المسلمون وأميرهم أن يمهلوهم وقاتلوهم وأَسَروهم قبل أن يسلموا فهذا جائز لهم ، فالتقصير جاء من قِبَلهم حيث لم يسلموا ، فلم يحرم قتلُهم وسَبْيُهم [1] .

٢ - في الأرض :

تقدم آنفاً قول الإمام محمد أن قوماً من أهل الحرب إذا بلغهم الإسلام و لم يدروا كيف هو ، وغزاهم المسلمون وأبوا أن يجيبوهم إلى الدعوة حتى قاتلوهم وظهروا عليهم ، فإنه ينبغي أن يعرض عليهم الإسلام ، فإن أسلموا خلّى سبيلهم وسلّم لهم أموالهم وذراريَهم وأراضيَهم [2] .

ونجد شبيهاً بهذا القول في الواقع التاريخي للفتوحات الإسلامية في عهدها الأول بالنسبة للحربيين حتى ولو لم يسلموا ، حيث يجب إعادة الحال إلى ما كان عليه قبل الفتح والظهور على الأعداء ، ثمَّ تكون بعد ذلك الدعوة وما يعقبها من استجابة أو رفض يؤدي إلى القتال . وإليك ما يثبت ذلك :

لما استخلف عمر بن عبدالعزيز ﷺ قال أهل سَمَرْقَنْد [3] لسليمان بن أبي السَّرِيّ - عامل عمر على تلك البلاد - : إن قتيبة بن مسلم قد غدر بنا وظلمنا وأخذ بلادنا ،

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٥/٢٢٢٧ - ٢٢٣٥ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ٥/٢٢٣٢ .

(٣) سمرقند بلد مشهور في جمهورية أوزباكستان ، على بعد (١٣٠) ميلاً جنوب شرق بخارى . فتحت في عهد معاوية صلحاً على يد سعيد بن عثمان بن عفان ، ثمَّ أعاد فتحها قتيبة بن مسلم في خلافة الوليد سنة (٩٣ هـ) . انظر : « معجم البلدان » : ٣/٢٤٦ - ٢٥٠ ، « الموسوعة العربية » لفريق من الأساتذة ص (٤١٦ - ٤١٧) ، « القاموس الإسلامي » لأحمد عطية : ٣/٤٩٢ - ٤٩٥ .

وقد أظهر الله العدل والإنصاف . فَأْذَنْ لنا فَلْيَفِدْ منا وفد إلى أمير المؤمنين يشكو ظُلامتنا ، فإن كان لنا حقٌّ أُعطيناه ، فإن بنا إلى ذلك حاجة . فأَذِن لهم ، فوجَّهوا منهم قوماً فقدموا على عمر ، فرفعوا إليه أن قتيبة دخل مدينتهم وأسكنها المسلمين على غدر .

فكتب عمر إلى سليمان بن أبي السريّ : إن أهل سمرقند قد شكوا إليَّ ظلماً أصابهم ، وتحاملاً من قتيبة عليهم حتى أخرجهم من أرضهم . فإذا أتاك كتابي فأَجْلِسْ لهم القاضي ، فلينظر في أمرهم ، فإن قضى لهم فأَخْرِجْهم إلى معسكرهم كما كانوا وكنتم قبل أن ظهر عليهم قتيبة .

قال : فأجلس لهم القاضي جُمَيْع بن حاضر الناجيّ ، فحكم بإخراج المسلمين إلى معسكرهم وينابذوهم بعد ذلك على سواء ، فيكون صلحاً جديداً أو ظفراً عنوة . فقال أهل سمرقند : قد خالطنا هؤلاء القوم وأقمنا معهم وأمنونا وأمنّاهم ، فإن حكم لنا عدنا إلى الحرب ولا ندري لمن يكون الظفر ، وإن لم يكن لنا كنا قد اجتلبنا عداوة في المنازعة ، فنرضى بما كان ولا نجدّد حرباً ، فتركوا الأمر على ما كان ، ورضوا ولم ينازعوا [1] .

---

(١) انظر : « تاريخ الطبري » : ٦/٥٦٨ ـ ٥٦٩ ، « فتوح البلدان » للبلاذري : ٣/٥١٩ ، « الكامل » لابن الأثير : ٤/١٦٢ ـ ١٦٣ .

وهذا الحكم الذي أصدره القاضي المسلم ضد جيش المسلمين المنتصر لا تجد له نظيراً في التاريخ كله ، إذ لا تجد جيشاً يخرج من بلد احتله بحكم أصدره أو يصدره قاضٍ في الجيش الذي احتلّ البلد ، بل إنهم ليباركون ذلك الاحتلال ويسعون إلى مزيد من السيطرة .

هذا الحكم الذي ينطق بالعدالة والسمو والرفعة يعتبره المستشرق القذر فان فلوتن حكماً ينطوي على خبث !! فيقول : « ولما ارتقى عمر بن عبدالعزيز عرش الخلافة شكا إليه أهل سمرقند تلك الحالة الجائرة ، فأمر أحد قضاته بالنظر في هذه المسألة ، فقضى بينهم بحكم يكاد يخفي ما انطوى عليه من الخبث حتى =

ولعل هذا الحكم يستند إلى حديث أُبي بن كعب ﷺ قال : بعث رسول الله ﷺ بعثاً إلى اللات والعزى ، فأغاروا على حيٍّ من العرب ، فسَبَوا مقاتِلَتَهم وذريَّتَهم ، فقالوا : يا رسول الله أغاروا علينا بغير دعاء . فسأل أهل السريّة فصدّقوهم . فقال : « رُدُّوهم إلى مأمنهم ثمَّ ادعوهم »[1] .

مذاهب العلماء في الدعوة قبل القتال :

وبعد أن عرضنا لرأي الإمام محمد بن الحسن نوجز مذاهب العلماء في مسألة الدعوة للإسلام قبل بدء القتال .

قال الإمام أبو جعفر الطبري : « أجمعت الحجةُ أن رسول الله ﷺ لم يقاتل أعداءه

=

على أشدّ الناس نزاهة ، وذلك أن يتقابل الفريقان من العرب ومن أهل سمرقند تحت أسوار المدينة ، وأن يؤخذوا بالقوة أو أن تعقد معهم محالفة جديدة . ومعنى ذلك أنه إذا انتصر العرب (وهو ما كان راجحاً ، فإن سكان سمرقند كانوا لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم في أسوارهم) عاملوا أهل سمرقند معاملة من فتحت بلادهم عنوة .. ومن الجلي أن حكم ذلك القاضي لم يغير تلك الحالة في شيء » .

وما أظن هذا المستشرق كان يفكر بعقله وهو يكتب هذا الكلام والافتراء . فقد أشار إلى مرجعه في ذلك ، وهو الطبري والبلاذري ، وقد رأينا أنه ليس في هذين المرجعين أن يتقابل الفريقان تحت أسوار المدينة ـ كما زعم فلوتن ـ وإنما فيه خروج الجيش المسلم من المدينة وهذا يعني أن أهل سمرقند يتحصنون في حصونهم ويمكنهم أن يدافعوا عن أنفسهم ، ولعله أصبح واضحاً أن الخبث ينضح من كلام الخبيث فلوتن وليس من حكم القاضي المسلم . ومن العجيب أن مترجمي كتاب فلوتن لم يعلّقا على هذا ولو بكلمة واحدة ، بل هما يكيلان المديح والثناء للمؤلف على كتابه هذا .

(١) عزاه ابن حجر للحارث بن أبي أسامة في « مسنده » وقال البوصيري : فيه الواقدي وهو ضعيف . انظر : « المطالب العالية » لابن حجر : ١٦٧/٢ ، « كنز العمال » للمتقي الهندي : ٤٧٩/٤ ، وأخرج أبو الشيخ عن أُبي بن كعب قال : أُتي رسول الله ﷺ بأسارى ، فقال : هل دعيتم إلى الإسلام ؟ قالوا : لا . فخلّى سبيلهم ، ثمَّ قرأ : ﴿ وأُوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ ﴾ (الأنعام ، ١٩) ، ثمَّ قال : خلُّوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنهم ، من أجل أنهم لم يُدْعَوا » . انظر : « الدر المنثور » للسيوطي : ٢٥٧/٣ . ولم يذكر إسناده لينظر فيه . والله أعلم .

من أهل الشرك إلا بعد إظهار الدعوة وإقامة الحجة ، وأنه ﷺ كان يأمر أمراء سراياه بدعوة من لم تبلغه الدعوة .

ثمَّ اختلفوا في وجوب الدعوة على مَنْ في عصره من المسلمين عند محاربة أهل الشرك »[1].

فقال الإمام مالك بن أنس عندما سئل عن الروم أَيُدْعَون قبل أن يقاتلوا ؟ قال : أحب إليّ أن لا يقاتلوا حتى يُدْعَوا إن أُطيق ذلك .

وقال أيضاً : أما ما قارب من الدروب فالدعوة مطروحة ، لعلمهم بما يدعون إليه وما هم عليه من البغض والعداوة للدين وأهله ، ومن طول معارضتهم للجيوش ومحاربتهم لهم ، فلتُطْلَبْ غرَّتُهم ولا تُحدِث لهم الدعوة إلا تحذيراً وأخذ عدةٍ لمحاربة المسلمين ، ومنعاً لما رجاه المسلمون من الظهور عليهم .

وأما مَنْ بَعُد وخيف ألا تكون ناحيته من أَعْلَمتُك ، فإن الدعوة أقطع للشك وأبرُّ للجهاد ، يبلغ ذلك بك وبه ما بلغ ، وبه تنال علم ما هو عليه في الإجابة لك . ولعله أن لا يكون عالماً وإن ظننت أنه عالم . فالدعوة أَصْوَب إلا أن يعجل المسلمون عن أن يدعوهم لأنهم بدؤونا بالقتال ، ولهذا قال : وإن عاجلك على أن تدعوَه فقاتِلْه[2] .

---

(١) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢) ، وانظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٧) ، و « بداية المجتهد » : ٣٨٦/١ .

(٢) انظر أقوال الإمام مالك والروايات المنقولة عنه وعن علماء المذهب بالتفصيل في : « المدونة » : ٢/٢ - ٤ ، « البيان والتحصيل » : ٥٤٦/٢ - ٥٤٧ و ٨٢/٣ - ٨٤ ، « المقدمات الممهدات » : ٣٥٢/١ ، « التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد » : ٢١٥/٢ - ٢٢٣ ، « القوانين الفقهية » ص (١٥٢) ، « الكافي في فقه أهل المدينة » : ٤٠٢/١ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٦٧/١ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٦/٢ ، « الشرح الصغير » : ١٤/٣ ، « المنتقى » للباجي : ٢١٧/٣ - ٢١٨ ، « القبس شرح الموطأ » لابن العربي : ٥٨٩/٢ ، « بداية المجتهد » : ٣٨٦/١ ، « التفريع » لابن الجلاّب : ٣٥٧/١ ، « الرسالة الفقهية » لابن أبي زيد القيرواني ، ص (١٨٩) .

ومن كان من أهل الحرب ـ ممن يظن أن الدعوة بلغتهم ـ قد قوتلوا بغير دعوة فقُتِلوا وغُنِموا ، فذلك ماضٍ ، وليس على المسلمين ردُّه ، وإن كانوا قد أساؤوا بذلك .

ووجه ذلك : أن حالهم من الكفر يحكم بإمضاء قتلهم واسترقاقهم ، وإنما كان يجب تقديم الدعوة رجاء أن ينتقلوا عن ذلك ، فإذا صادف القتلُ والاسترقاق الكفرَ الأصلي دون عهدٍ : مضى عليهم . والله أعلم [1] .

وقال الإمام الشافعي ـ بعد أن ساق الروايات في الدعوة وحكم قتال المشركين ـ : « وفيما وصفنا من هذا كله (البَيات والغارات) ما يدلُّ على أن الدعاء للمشركين إلى الإسلام أو إلى الجزية إنما هو واجب لمن لم تبلغه الدعوة ، فأما مَنْ بلغتْه الدعوة : فللمسلمين قتْلُه قبل أن يُدْعى ، وإن دَعَوه فذلك لهم ، من قِبَل أنهم إذا كان لهم ترك قتاله بمدةٍ تطول فَتَرْكُ قتاله إلى أن يدعى أقرب .

فأما من لم تبلغه دعوة المسلمين فلا يجوز أن يقاتلوا حتى يُدْعَوا إلى الإيمان ، إن كانوا من غير أهل الكتاب ، أو إلى الإيمان أو إعطاء الجزية إن كانوا من أهل الكتاب .

ولا أعلم أحداً لم تبلغه الدعوة اليوم إلا أن يكون من وراء عدوِّنا الذين يقاتلوننا أمةٌ من المشركين ، فلعل أولئك أن لا تكون الدعوة بلغتهم ، فإن قتل أحد من المسلمين أحداً من المشركين لم تبلغه الدعوة وَدَاهُ (دفع ديته) إن كان نصرانياً أو يهودياً دية نصراني أو يهودي ، وإن كان وثنياً أو مجوسياً دية المجوسي » [2] .

---

(١) انظر : « المنتقى » الموضع السابق ، وراجع : « الميزان الكبرى » للشعراني : ١٧٦/٢ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٧٤/٢ ، « رحمة الأمة » للدمشقي ، ص (٣٨٢) ففيها أيضاً : أنه لا دية على من قتل من لم تبلغه الدعوة عند الإمام مالك موافقة لمذهب أبي حنيفة ومذهب أحمد خلافاً للشافعي كما سيأتي .

(٢) « الأم » للإمام الشافعي : ١٥٧/٤ ، وانظر بالتفصيل : « المهذب » مع تكملة المجموع : ٦٧/١٨ ــ ٨٢ ، « روضة الطالبين » : ٣٢٩/١٠ ، « تحرير الأحكام » ص (١٧٢) ، « الأحكام السلطانية » =

وقال الإمام أحمد بن حنبل : يقاتَل أهل الكتاب ولا يُدْعَوْن قبل القتال ، لأن الدعوة قد بلغت وانتشرت . ولكن إن جاز أن يكون قومٌ خلف الرّوم وخلف التُّرك على هذه الصفة : لم يجز قتالهم قبل الدعوة وذلك لحديث بريدة : « **... وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال** ... » . وهذا يحتمل أنه كان في بدء الأمر قبل انتشار الدعوة وظهور الإسلام ، فأما اليوم فقد انتشرت الدعوة فاستُغْنِي بذلك عن الدعاء عند القتال .

وقال : كان النبي ﷺ يدعو إلى الإسلام قبل أن يحارب ، حتى أظهر الله الدينَ ، وعلا الإسلامُ ، ولا أعرف اليوم أحداً يدعى ، قد بلغت الدعوة كلَّ أحد ، وإنما كانت الدعوة في أول الإسلام ، وإن دعا فلا بأس . ويحتمل أن يحمل الأمر بالدعوة في حديث بريدة على الاستحباب ، فإنها مستحبة في كل حال ... ومن قتل قبل الدعاء لم يُضْمَن ، لأنه لا إيمان له ولا أمان ، فلم يضمن كنساء من بلغته الدعوة وصبيانهم [(١)] .

وقال إسحاق بن راهويه : إن تقدَّم إليهم في الدعوة فحسنٌ ، يكون ذلك أهيب وأحدر أن يبين لهم إرادة المسلمين في العدل عليهم [(٢)] .

=

ص (٣٧) ، « شرح السنة » للبغوي : ١١/٧ ـ ٨ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٧٤/٢ ، « أصول الدين » لأبي منصور البغدادي ، ص (١٩٤) .

(١) « مسائل أحمد وإسحاق » للمروزي : ٧/٢ (مخطوط مصور) ، « المغني » لابن قدامة : ٣٧٩/١٠ ـ ٣٨١ باختصار ، ودون عرض للأدلة لأن معظمها سبق في المذاهب الأخرى . وانظر أيضاً : « الإنصاف » : ١٢٦/٤ ، « كشاف القناع » : ٤٢/٣ ، « مطالب أولي النهى » : ٥١٦/٢ و ٥٢٧ ، « المحرر في الفقه » : ١٧٢/٢ ، « الإفصاح » : ٢٧٤/٢ ، ويمثل قول الإمام أحمد قال سفيان الثَّوْريّ فيما رواه عنه عبدالله بن المبارك ـ رحمه الله ـ . انظر : « عقود الجمان في مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان » للصالحي ، ص (١٩١) .

(٢) انظر : « مسائل الإمام أحمد وإسحاق » : ٧/٢ .

وخلاصة القول في ذلك : أنه لا يجوز قتال من لم تبلغه الدعوة ولا من بلغته الدعوة وهو لا يعلم أنه تقبل منه الجزية إذا كان من أهلها حتى يدعى إلى الإسلام أو الجزية (الذمة) فإن بلغته الدعوة وهو يعلم أنه تقبل منه الجزية ويعلم ما يدعى إليه ، فيجوز قتاله دون دعوة ، والدعوة هنا استحباباً ، وهذا الاستحباب مشروط بشرطين كما سبق عند الإمام محمد بن الحسن وعلماء الحنفية .

وأوجب بعض العلماء الدعوة مطلقاً سواء بلغته الدعوة أو لم تبلغه ، وبعضهم لم يوجبها مطلقاً وذهب إلى أن وجوب الدعوة منسوخ .

وذهب بعضهم إلى أنه كلما جاء إمام بعد إمام أحدث دعوة لأهل الشرك [1] .

وسبب الاختلاف في تلك الأقوال : ما ورد في الأحاديث من اختلاف الحكم بحسب الوقائع من الشارع ومن أمراء الغزوات ومن الصحابة وغيرهم من بعدهم ، فقد ثبت في الأحاديث الصحيحة الأمر بالدعوة قبل القتال ، وثبت من فعله ﷺ أنه كان يبيِّت العدو ويغير عليهم . فذهب الجمهور إلى أن هذا الفعل ناسخ للقول وأن ذلك كان في أول الإسلام قبل أن تنتشر الدعوة ، ومن العلماء من رجَّح القول على

---

(١) انظر مجمل هذه الأقوال وأدلتها علاوة على المراجع السابقة في « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٧) ، « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٢٠٦/٣ وما بعدها ، « مختصر اختلاف العلماء » للطحاوي أيضاً ، اختصار الجصَّاص : ٤٢٥/٣ ، « الروض النضير » للسياغي : /٦١٢ ، « البحر الزخار » لابن المرتضى : ٣٩٠/٦ ، ٣٩١ ، « شرح النووي على صحيح مسلم » : ٣٦/١٢ ، « فتح الباري » لابن حجر : ١٠٨/٦ ، « رحمة الأمة » للدمشقي ، ص (٣٨٢) ، « الميزان الكبرى » للشعراني : ١٧٦/٢ ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ٢٦٢/٧ ، « بداية المجتهد » لابن رشد : ٣٨٦/١ ، « الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار » للحازمي ، ص (٣١٢ ـ ٣١٥) ، « ناسخ الحديث ومنسوخه » لابن شاهين ، ص (٣٦٩ ـ ٣٧٤) ، « رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار » للجعبري ، ص (٢٦٥ ـ ٢٦٧) ، « الروضة الندية » لصديق خان : ٤٨٥/٢ ـ ٤٨٦ .

الفعل ، وذلك بأن حمل الفعل على الخصوص ، ومن استحسن الدعاء فهو يجمع بين الأدلة ، إذ هي تجتمع بوجوب الدعوة قبل القتال لمن لم تبلغهم الدعوة ، فإن بلغتهم كان الوجوب منسوخاً وبقي الاستحباب [1] . وا لله أعلم .

مضمون الدعوة وموضوعها :

وأما موضوع الدعوة التي توجَّه للكفار قبل بدء القتال ، فقد جمع الحديث الشريف تفصيلاتها ، فيما رواه الإمام محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن علقمة بن مَرْثَدٍ عن سليمان بن بُرَيْدة عن أبيه ﷺ قال :

كان رسول ا لله ﷺ إذا بعث جيشاً أو سرية أوصى صاحبهم بتقوى ا لله في خاصّة نفسه ، وأوصى من معه من المسلمين خيراً ، ثمَّ قال :

« اغزوا باسم ا لله وفي سبيل ا لله . قاتلوا مَنْ كفر با لله ، لا تَغُلُّوا ولا تَغْدِرُوا ، ولا تَمْثُلُوا ، ولا تقتلوا وليداً . وإذا لقيتم عدوّكم من المشركين فادعوهم إلى ثلاث خصال : ادعوهم إلى الإسلام ، فإن أسلموا فاقبلوا منهم وكُفُّوا عنهم وأَخْبِروهم أنهم من المسلمين ، لهم مالهم وعليهم ما عليهم ، ثمَّ ادعوهم إلى التحوُّل من دارهم إلى دار المهاجرين ـ وفي لفظ : دار الإسلام ـ فإن فعلوا فاقبلوا منهم وكفوا عنهم . وإلا فأخبروهم أنهم كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم ا لله تعالى الذي يجري على المؤمنين ، وليس لهم في الفَيء ولا في الغنيمة نصيب ـ إلا أن يجاهدوا مع المسلمين ـ فإن أَبَوا ذلك فادعوهم إلى إعطاء الجزية ، فإن فعلوا ذلك فاقبلوا منهم وكفوا عنهم ـ وفي لفظ : فأخبروهم أنهم ذمة ـ وإن أبوا أن يعطوا الجزية فانبذوا إليهم ثمَّ قاتلوهم ، وإذا حاصرتم أهل حصن أو مدينة فأرادوكم أن تعطوهم

---

(١) انظر : « بداية المجتهد » : ٣٨٦/١ ، « الميزان الكبرى » : ١٧٦/٢ .

ذمَّة ا لله تعالى وذمَّة رسوله ﷺ فلا تعطوهم ذمة ا لله تعالى ولا ذمة رسوله ، ولكن أعطوهم ذِمَمَكُم وذِمَمَ آبائكم ، فإنكم إن تُخْفِروا ذممكم وذمم آبائكم أهون من أن تُخْفِرُوا ذمة ا لله وذمة رسوله ﷺ » [1] .

وأخرج أبو يوسف عن سليمان بن بريدة أيضاً : أن عمر بن الخطاب ﷺ كان إذا اجتمع إليه جيش من أهل الإيمان بعث عليهم رجلاً من أهل الفقه والعلم . فاجتمع إليه جيش فبعث عليهم سلمة بن قيس ، فقال : « سِرْ بسم ا لله تقاتل في سبيل ا لله من كفر با لله ، فإذا لقيتم عدوكم من المشركين فادعوهم إلى ثلاث خصال : ادعوهم إلى الإسلام ، فإن أسلموا فاختاروا دارهم فعليهم في أموالهم الزكاة ، وليس لهم في فَيءِ المسلمين نصيب ، وإن اختاروا أن يكونوا معكم فلهم مثل الذي لكم وعليهم مثل الذي عليكم ، فإن أبوا فادعوهم إلى إعطاء الجزية ، فإن أقرّوا بالجزية فقاتِلوا عدوّهم من ورائهم وفرِّغوهم لخراجهم ولا تكلِّفوهم فوق طاقتهم ، فإن أَبَوا فقاتِلوهم فإن ا لله ناصركم عليهم ... » [2] .

وأخرج أيضاً عن أبي البَخْتَريِّ قال : لما غزا سلمانُ المشركين من أهل فارس قال لأصحابه : كُفُّوا حتى أدعوَهم كما كنت أسمع رسول ا لله ﷺ يدعوهم ، فأتاهم فقال : إنا ندعوكم إلى الإسلام ، فإن أسلمتم فلكم مثل مالنا وعليكم مثل ما علينا . وإن أبيتم فأعطونا الجزية عن يدٍ وأنتم صاغرون . وإن أبيتم قاتلناكم . فقالوا : أما

---

(١) أخرجه الإمام محمد بن الحسن في « الأصل » كتاب السِّير ، ص (٩٣) وفي « الآثار » ، ص (١٨٩) ، وفي « السِّير الصغير » : ضمن المبسوط للسرخسي : ١٠/٦ وما بعدها ، وفي « السِّير الكبير » : ٣٨/١ ، وانظر : « جامع المسانيد » للخوارزمي : ٢٩٢/٢ - ٢٩٤ . وأخرجه الجماعة إلا البخاري . وقد تقدم أيضاً فيما سبق في مناسبات أخرى ، وبعض ألفاظه في بعض الروايات دون الأخرى .

(٢) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ، ص (٢٠٩ - ٢١٠) . وسعيد بن منصور في « السنن » : ١٨٠/٢ مطولاً .

الإسلام فلا نسلم ، وأما الجزية فلا نعطيها ، وأما القتال فإنا نقاتلكم . فدعاهم كذلك ثلاثاً فأبوا عليه ، فقال للناس : انْهَدُوا إليهم . فنهدوا إليها ففتحوها [1] .

ففي هذه الأحاديث الشريفة وما في معناها ما يدل على أن دعوة غير المسلمين قبل قتالهم تتضمن خيارات ثلاثة مرتبة :

أولاً : الدعوة إلى اعتناق الإسلام والالتزام به ، فإن قبلوها يكونون مسلمين تجري عليهم أحكام الإسلام .

ثانياً : فإن رفضوا الإسلام فيدعون إلى الخضوع للنظام الإسلامي ومسالمته بدفع الجزية وقبول عقد الذمة ـ كما سبق ـ وعندئذ يكون لهم حقوقٌ يتمتعون بها ، وعليهم واجبات يلتزمون بها ، مع بقائهم على دينهم لا يكرهون على تغييره .

ثالثاً : فإن رفضوا هذين الخيارين ، فلم يبق عندئذ إلا القتال [2] وهنا يلتزم المسلمون بكل آداب الجهاد وأحكامه . وكان ذلك كله واقعاً تاريخياً يصدِّق الدعوة ويشهد لها كما رأينا آنفاً .

وفي القانون الدولي : لكي يكون بدء الحرب أمراً قانونياً يجب إعلانها قبل بدء

---

(١) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ، ص (٢٠٧) ، وتقدم تخريجه فيما سبق ص (٤٤١) . ومعنى انهدوا : انهضوا .

(٢) وبهذا يظهر أنه من التجاوز أو التسامح في التعبير تسامحاً غير سليم ما ذهب إليه بعضهم في ترتيب هذه الخصال أو الخيارات ، حيث قال الشيخ أبو زهرة ـ رحمه الله ـ : « وللاحتياط للدماء تقدموا لمن يجاورونهم يخيرونهم بين أمور ثلاثة : العهد حتى يأمنوا الاعتداء ، أو الإسلام حتى يكونوا جميعاً إخواناً في ظله ، فإن رفضوا العهد والإسلام ... لم يبق إلا القتال » . انظر : « العلاقات الدولية في الإسلام » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (٥١) ، وكذلك تقديمه لكتاب « السِّير الكبير » للإمام محمد بن الحسن ، ص (٦٣) ، طبعة جامعة القاهرة . وتابعه على ذلك الدكتور حامد سلطان في كتابه « أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية » ص (٢٤٨) .

القتال ، وتقرر هذا في اتفاقية لاهاي بشأن بدء القتال سنة (١٩٠٧ م) حيث نصت على أنه يجب أن لا يبدأ القتال إلا بعد إعلان أو إنذار نهائي مشروط يتضمن الاستجابة إلى شروط معينة . ولكن الدول لم تستجب في أكثر الأحيان إلى مضمون هذه الاتفاقية حتى وصفها البعض بأنها اتفاقية مهجورة . وعارض بعضهم ضرورة الإعلان لأنه يَحْرِمِ الدولة من عنصر المفاجأة في الحرب .

وعلى كل حال تبدأ الحرب إما بإعلان الحرب أو بإنذار نهائي ، كما تبدأ بتوجيه أعمال الحرب دون إعلان أو إنذار ، وتترتب عليها آثارها وإن كانت مخالفة لقواعد القانون الدولي [١] .

وفي بيان فضل الإسلام وتفوقه في هذا الجانب وتأثيره على القانون الدولي المعاصر يقول البارون ميشيل دي توب : « إننا نعلم تاريخ مبدأ إعلان الحرب في العصر الحالي ، إذ هو كقاعدة دولية لم يتحقق إلا في سنة (١٩٠٧) في مؤتمر لاهاي الثاني ، وهو مبدأ من مبادئ الفروسية ، ولكن لا أثر له في القرون الوسطى الأوربية . بل إن جذوره متغلغلة في الشرق الإسلامي » .

ثمَّ تكلم عن صيغة إعلان الحرب وقال : إنه وجدها في كتاب الماوردي « الأحكام السلطانية » . واستمر يقول : « فماذا كان في أوربا يومذاك ـ أي في القرن العاشر المسيحي ـ لقد كان هذا الزمن أتعس الأوقات في أوربا ... لقد ساعد العالم الإسلامي في سبيل إفراغ الإنسانية الصحيحة على البشرية البائسة مساعدة يجب أن ينظر إليها بعين التقدير السامي باعتبارها أسمى مما تمَّ في أوربا الرومانية والجرمانية

---

(١) انظر بالتفصيل : « مبادئ القانون الدولي » د. محمد حافظ غانم ، ص (٦٦٥ ـ ٦٦٦) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٦٢٥ ـ ٦٢٨) ، د. حسني جابر ، ص (٢٩٢ ـ ٢٩٣) ، د. أبو هيف ، ص (٦٩٦ ـ ٦٩٧) ، « قواعد العلاقات الدولية » د. جعفر عبدالسلام ، ص (٧١٥ ـ ٧١٨) .

والبيزنطية خلال القرون الوسطى ولقد استفاد العالم الأوربي من الإسلام فوائد جمة متزامية المحيط »[1] .

ويؤكد هذا القول أن آباء الفقهاء الدولي الوضعي أمثال جروسيوس قالوا بوجوب إعلان الحرب قبل البدء ، وتقدم فيما سبق أن جروسيوس تأثر بآراء الإمام محمد بن الحسن الشيباني ـ رحمه الله ـ .

المطلب الثاني

الثَّبات وتحريم الفرار

ألمحنا ـ فيما سبق ـ إلى رغبة الإسلام في السلم واجتناب القتال حيثما كفَّ الآخرون عن التعرض للمسلمين ودعوتهم ، ولم يقفوا أمام إبلاغ كلمة الله للعالمين ، أما عندما يفرض على المسلمين القتال ، فإنه يرغّب عندئذٍ في الثبات عند اللقاء . ويرشد إلى هذا قوله ﷺ : « **لا تتمنوا لقاء العدو ، وسلوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاثبتوا** »[2] .

وإن من أعظم أسباب النصر ، ومن أهم مبادئ إدارة المعركة أن يثبت المجاهدون أمام زحف الأعداء ، فيكون ذلك قوة لهم مع قوتهم ، والثبات في المعركة وعدم الفرار

---

(١) نقلاً عن « الشريعة والقانون الدولي العام » للمستشار علي منصور ، ص (٢٩٧ ـ ٢٩٨) . والجدير بالذكر أن ما أشار إليه البارون توب من وجود النظرية في كتاب الماوردي لا يعني أنها ليست عند غيره ، فهي كما رأينا مقررة في النصوص الشرعية والسيرة النبوية والواقع التاريخي وقد نص كل العلماء على أهميتها كما سبق .

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب كان النبي ﷺ إذا لم يقاتل : ٦/١٢٠ ، ومسلم في باب كراهية تمني لقاء العدو : ٣/١٣٦٢ .

لن يقدِّم أجلاً أو يقصّر عمراً ، ولئن وجد المسلم ألماً وشدّة في هذا فإن عدوه كذلك يجد مثله ، ولكنَّ فارق ما بينهما أن المؤمن يرجو من الله تعالى جنة وأجراً في الآخرة ونصراً في الدنيا ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَهِنُواْ فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِن تَكُونُواْ تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لاَ يَرْجُونَ ﴾ (١) .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذه المسألة بالبحث ، وفصَّل في ذلك تفصيلاً حسناً ، **فرَّق فيه بين حالتين** :

الأولى : أن يكون عدد المسلمين أكثر من عدد الكفار ، أو مثل عددهم ، أو نصف عددهم ، ولهم قوة على القتال ومعهم سلاح يقاتلون به . ففي هذه الحالة يجب الثبات ولا يجوز لهم الفرار . وكذلك يجب عليهم الثبات إذا بلغ عددهم اثني عشر ألفاً وكانت كلمتهم واحدة مهما بلغ عدد الأعداء .

والحالة الثانية : أن يكون عدد الكفار يزيد عن ضعف عدد المسلمين الذين لم يبلغوا اثني عشر ألفاً ، أو لم يكن بهم قوة على أعدائهم ولا معهم سلاح يقاتلون به . ففي هذه الحالة يجوز لهم الفرار ، ولا يجب عليهم الثبات ، ولا بأس بالصبر والثبات في هذه الحال ولا يكون في ذلك إلقاء باليد إلى التهلكة .

ونثبت هنا ما قاله الإمام محمد بياناً لذلك ممزوجاً مع شرح السَّرْخَسِيّ ـ رحمهما الله ـ، قال:

« لا أُحب لرجل من المسلمين به قوةٌ أن يفرَّ من رجلين من المشركين . وهذا لقوله تعالى : ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ (٢) .

---

(١) سورة النساء ، الآية (١٠٤) .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (١٦) .

وفيها تقديم وتأخير معناه : ومن يولّهم يومئذ دبره فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة - أي سريَّة - للقتال بالكَرَّة على العدو من جانب آخر ...

واختلف أهل التفسير ؛ فقال قتادة والضحَّاك : كان هذا يوم بدر خاصة إذْ لم يكن للمسلمين فئة ينحازون إليها غير رسول الله ﷺ وكان معهم . وأكثر العلماء على أنه لم ينسخ هذا الحكم ، بل هو حكم باقٍ إلى يوم القيامة . ويدل على هذا : أن الآية نزلت بعد القتال وانقضاء الحرب وذهاب اليوم بما فيه وقد ثبت أن الفرار من الزحف كبيرة من الكبائر ، وفي هذا نص يرفع الخلاف في المسألة [1] .

ويدل على أن الفرار من الكبائر ما قال رسول الله ﷺ : « **اجتنبوا السبع الموبقات** » قالوا : وما هنَّ يا رسول الله ؟ قال : « **الشرك بالله ، والسِّحر ، وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولّي يوم الزحف ، وقذف المُحْصَنات المؤمنات الغافلات** » [2] .

ثمَّ إن كان عدد المسلمين مثل نصف عدد المشركين : لا يحلّ لهم الفرار منهم . وكان الحكم في الابتداء أنهم إذا كانوا مثل عُشْر المشركين لا يحل لهم أن يفرّوا ، كما

---

(١) انظر تفصيل أقوال العلماء في أن الآية محكمة غير منسوخة وأنها ليست خاصة بيوم بدر في : « تفسير الطبري » : ١٣/٤٣٦ - ٤٤٠ ، « تفسير البغوي » : ٣/٣٣٧ - ٣٣٨ ، « أحكام القرآن » للشافعي : ٢/٤١ - ٤٢ ، وللجصاص : ٣/٤٧ - ٤٨ ، ولابن العربي : ٢/٨٧٧ ، ٨٤٣ - ٨٤٤ ، وللكيا الهراس : ٣/٣٩٠ ، « مشكل الآثار » للطحاوي : ٢/٣٥٩ - ٣٦٠ ، « المحلّى » لابن حزم : ٧/٢٩٢ - ٢٩٤ ، « في ظلال القرآن » لسيد قطب : ٣/١٤٨٧ - ١٤٩١ ، « من هدي سورة الأنفال » د. محمد أمين المصري ، ص (٢١٨) وما بعدها .

(٢) أخرجه البخاري في التفسير ، سورة الفرقان : ٨/٤٩٢ ، ومسلم في الإيمان : ١/٩٠ .

قال ا الله تعالى : ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ ﴾ [1] . ومن أخبر ا الله أنه غالب فليس له أن يفرَّ .

ثمَّ خفف الأمر فقال : ﴿ الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُنْ مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾[2].

وهذا إذا كان بهم قوة للقتال ؛ بأن كانت معهم الأسلحة ، فأما مَنْ لا سلاح له فلا بأس بأن يفرّ ممن معه السلاح ، وكذلك لا بأس بأن يفرَّ ممن يرمي إذا لم يكن معه آلة الرمي . ألا ترى أنَّ له أن يفرَّ من باب الحصن ، ومن الموضع الذي يرمى فيه بالمنجنيق لعجزه عن المقام في ذلك الموضع ؟

وعلى هذا لا بأس بأن يفرَّ الواحد من الثلاثة ، إلا أن يكون المسلمون اثني عشر ألفاً ، كلمتُهم واحدة ، فحينئذ لا يجوز لهم أن يفرُّوا من العدوِّ وإن كثر ، لأن النبي ﷺ قال : « **لن يُغْلَب اثنا عشر ألفاً من قلّة إذا كانت كلمتهم واحدة** » [3] . ومن كان غالباً فليس له أن يفرَّ ، ففي هذا دليل على أنه لا يحل للغزاة أن ينهزموا وإن كثر العدو إذا بلغوا هذا المبلغ ، لأن من لا يُغْلب فهو غالب ، ولكن هذا إذا كانت كلمتهم واحدة ، فقد كان المسلمون يوم حنين اثني عشر ألفاً ، ثمَّ ولّوا منهزمين كما

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٦٥) .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٦٦) .

(٣) قطعة من حديث ابن عباس : « **خير الصحابة أربعة ، وخير السرايا أربعمائة ، وخير الجيوش أربعة آلاف...** » ، أخرجه أيضاً : أبو داود في الجهاد ، باب ما يستحب من الجيوش : ٤١٥/٣ دون القطعة الأخيرة منه ، والترمذي في السِّير : ١٦٥/٥ ـ ١٦٦ ، وقال : حديث حسن غريب ، وأخرجه الدارمي في السِّير : ٢١٥/٢ ، وصححه الحاكم : ٤٤٣/١ و ١٠١/٢ ووافقه الذَّهَبيّ ، وانظر تعليق الشيخ أحمد شاكر على الحديث في الموضع السابق من « سنن أبي داود » . وراجع « البيان والتحصيل » لابن رشد : ٥٧٦/٢ .

قال تعالى : ﴿ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴾ [(١)] ، ولكن لم تكن كلمتهم واحدة ، لاختلاط المنافقين والذين أظهروا الإسلام من أهل مكة بهم يومئذ ، ولم يحسن إسلامهم بعد .

وذكر الإمام محمد عن ابن عمر ﷺ قال : بعث رسول الله ﷺ سريَّةً قِبَل نجدٍ وأنا فيهم . فحاص الناس حيصةً ـ يعني انهزموا من العدو ـ فلما قدمنا المدينة قلنا : نحن الفرَّارون . فقال ﷺ : « **بل أنتم العكّارون في سبيل الله . أنا لكم فئة** » [(٢)] .

والمراد بالعكّار : الراجع إلى القتال في سبيل الله . يعني : كان هذا منكم تحيُّزاً إليّ ، أنا لكم فئة لترجعوا معي إلى الجهاد في سبيل الله .

قال محمد ـ رحمه الله ـ قُتِل أبو عُبَيْد الثقفي ، وهو أبو المختار ، يوم قُسٍّ النّاطِف [(٣)] ، وأبى أن يرجع حتى قُتِل . فقال عمر ﷺ : « يرحم الله أبا عبيد ! لو انحاز إليَّ كنت له فئة » [(٤)] .

ففي هذا بيان أنه لا بأس بالانهزام إذا أتى المسلمين من العدو مالا يطيقونه ، ولا

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٢٥) .

(٢) أخرجه البخاري في « الأدب المفرد » ص (٢٨٧) ، وأبو داود في الجهاد : ٤٣٨/٣ ، والترمذي في الجهاد : ٣٧٨/٥ ـ ٣٧٩ وقال : هذا حديث حسن غريب ، والشافعي في « المسند » : ١١٦/٢ ، وفي « الأم » : ١٩٣/٤ ، والإمام أحمد : ١٠٠/٢ و ١١١ ، وسعيد بن منصور : ٢٠٩/٢ ـ ٢١٠ ، والبغوي في « التفسير » : ٣٣٨/٣ ، وفي « شرح السنة » : ٦٨/١١ ـ ٦٩ ، والفزاري في « السير » ص (٢٠٦) ، والبيهقي في « السنن » : ٧٦/٩ ، وفي « شعب الإيمان » : ٢٤٨/٨ ، وابن أبي شيبة في « المصنف » : ٥٣٥/١٢ ـ ٥٣٦ ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٣٥٦/٢ ، وابن الجارود ، ص (٣٥٠) ، والحميدي : ٣٠٢/٢ .

(٣) قُسُّ النّاطِف : موضع قريب من الكوفة بالعراق على شاطئ الفرات الشرقي كانت به وقعة بين المسلمين والفرس سنة ثلاث عشرة للهجرة ويعرف أيضاً بـ « يوم الجسر » . انظر : « معجم البلدان » : ٣٤٩/٤ .

(٤) أخرجه عبدالرزاق في « المصنف » : ٢٥١/٥ ، وابن أبي شيبة : ٥٣٦/١٢ ، والطبري في « التفسير » : ٤٤٠/١٣ ، والبغوي في « التفسير » : ٣٣٨/٣ ، وابن المبارك في « الجهاد » ص (١٨٩) ، والبيهقي: ١٧٧/٩.

بأس بالصبر أيضاً ، بخلاف ما يقوله بعض الناس : إنه إلقاء النفس في التهلكة . بل في هذا تحقيق بذل النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى ، فقد فعله غير واحدٍ من الصحابة ﷺ ؛ منهم عاصم بن ثابت حَمِيُّ الدَّبْر [1] ، وأثنى عليهم رسول الله ﷺ بذلك ، فعرفنا أنه لا بأس به . والله الموفق » [2] .

وقال العلامة الكاساني : « وعلى هذا : الغزاةُ إذا جاءهم جمعٌ من المشركين لا طاقة لهم به ، وخافوهم أن يقتلوهم فلا بأس لهم أن ينحازوا إلى بعض أمصار المسلمين أو إلى بعض جيوشهم . والحكم في هذا الباب لغالب الرأي وأكبر الظن دون العدد .

فإن غلب على ظن الغزاة أنهم يقاومونهم : يلزمهم الثبات ، وإن كانوا أقلَّ عدداً منهم . وإن كان غالب ظنهم أنهم يُغْلَبون فلا بأس أن ينحازوا إلى المسلمين ليستعينوا بهم ، وإن كانوا أكثر عدداً من الكفرة . وكذا الواحد من الغزاة ليس معه سلاح مع اثنين منهم معهما سلاح ، أو مع واحد منهم من الكفرة ومعه سلاح لا بأس أن يولّي دبره متحيزاً إلى فئة .

والأصل فيه : قوله تبارك وتعالى : ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [3] . فنهى المؤمنين نهياً عاماً عن تولية الأدبار ، وأوعد عليه ، ثمَّ استثنى سبحانه وتعالى من يولّي دبره لجهة مخصوصة فقال : ﴿ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ ﴾ والاستثناء

---

(١) الدَّبْر : الزنابير والنَّحل . وحميّ الدبر : الذي حماه الدبر ، وهو عاصم بن ثابت بن الأقلح ، قتل ﷺ يوم الرجيع سنة ثلاث للهجرة عندما غدرت عضَل والقارة بوفد النبي ﷺ الذي بعثه إليهم لتعليمهم الإسلام . انظر القصة في صحيح البخاري ، كتاب الجهاد ، باب هل يستأسر الرجل : ٦/١٦٥ ، « سيرة ابن هشام » : ٢/١٦٩ - ١٧٠.

(٢) « شرح السِّيَر الكبير » : ١/٦٨ و ١٢٣ - ١٢٥ . وانظر : « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٤٧ - ٤٨ .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (١٦) .

من الحظر إباحة ، فكان المحظور تولية مخصوصة ، وهي أن يولّي دبره غير متحرف لقتال ولا متحيّزٍ إلى فئة ، فبقيت التولية إلى جهة التحرُّف والتحيّز مستثناة من الحظر فلا تكون محظورة ... »[1] .

مذهب الجمهور :

وبعد بيان رأي الإمام محمد ومذهب الحنفية يجمل أن نعرض مذاهب الفقهاء في هذه المسألة ـ بإيجاز ـ وفيها ما هو موضع اتفاق في الجملة وما هو موضع خلاف . وفي هذا يقول الإمام أبو جعفر الطبري :

« **أجمعوا أن الطائفة من المسلمين** ، أو الجيش منهم ، إذا لقوا عدواً مثل عددهم أو أكثر منهم وكان المسلمون مستعلين على المشركين : أنَّ حراماً عليهم أن يولّوا عنهم .

واختلفوا فيمن يستحق وعيد الله تبارك وتعالى بتوليته عن عدوّه والحال التي يجوز فيها التولية »[2] .

فقال الإمام مالك في الرجل يلقى العدوَّ ، العشرةَ أو نحو ذلك ، أيقاتلُهم وحده

---

(١) انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٠١/٩ ـ ٤٣٠٢ بحذف بعض العبارات التي تقدمت عن الإمام محمد ـ رحمه الله ـ . وراجع أيضاً : « تحفة الفقهاء » للسمرقندي : ٥٠٥/٣ ـ ٥٠٦ ، « فتح القدير » : ٣٢٠/٤ ، « مشكل الآثار » : ٣٥٧/٢ ـ ٣٦٠ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٣/٢ .

(٢) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢١ ـ ٢٢) . وقال ابن هبيرة : « إذا التقى الزحفان وجب على المسلمين الحاضرين الثباتُ ، وحرم عليهم الانصراف والفرار ، إذ قد تعين عليهم . إلا أن يكون متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة ، أو يكون الواحد مع ثلاثة ، أو المائة مع ثلاثمائة ، فإنه أبيح لهم الفرار ، ولهم الثبات ، لاسيما مع غلبة ظنهم بالظهور » . انظر : « الإفصاح عن معاني الصحاح » لابن هبيرة : ٢٧٣/٢ ، وراجع « الميزان الكبرى » للشعراني : ١٧٥/٢ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » للدمشقي ، ص (٣٨١) ، « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » لابن المرتضى : ٤٠١/٦ ـ ٤٠٢ .

أو ينصرف إلى عسكره ؟ قال : ذلك له واسع ، فإن لم يكن له قوة على قتالهم فأحَبُّ ذلك إليَّ أن ينصرف إلى عسكره .

وسئل الإمام مالك أيضاً : هل بلغه أن عمر بن الخطابﷺ قال : « أنا فئة المسلمين » ؟ قال : قد سمعته ، ولا أحب أن يتحيَّزوا إلى فئتهم إلا على وجه التهلكة والضعف عن القتال .

وقال في القوم يَلْقَون العدو أو يكونون في محرسٍ وهم يسيرٌ ، أيقاتلون أم ينصرفون فيؤذِنون أصحابهم ؟ قال : إن كانوا يقوون على قتالهم قاتلوهم وإلا انصرفوا إلى أصحابهم فآذنوهم [1] وهذا مالم يبلغ عدد المسلمين اثني عشر ألفاً ، فإن بلغ ذلك لم يحل لهم الفرار وإن زاد عدد المشركين [2] .

وقال الإمام الشافعي بعد أن ساق الآيات الكريمة وتأويل ابن عباس لها : « ... فإذا غزا المسلمون أو غُزوا فتهيؤوا للقتال فَلقُوا ضعفهم من العدوِّ : حرم عليهم أن يولُّوا عنهم إلا متحرفين إلى فئة ، فإن كان المشركون أكثر من ضعفهم : لم أُحبّ لهم أن يولُّوا عنهم ، ولا يستوجب السخط عندي من الله ـ عزَّ وعلا ـ لو ولَّوا عنهم إلى غير التحرّف للقتال والتحيز إلى فئة ، لأنَّ بيِّناً أن الله عزَّ وجلَّ إنما يوجب سخطه على من ترك فَرْضَه ، وأنَّ فرض الله عزَّ وجلَّ في الجهاد إنما هو على أن يجاهد المسلمون

---

(١) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢١ ـ ٢٢) .

(٢) انظر بالتفصيل : « البيان والتحصيل » لابن رشد : ٥٧٦/٢ و ٥٨٣ ـ ٥٨٤ ، « المقدمات الممهدات » له أيضاً : ٣٤٧/١ ـ ٣٥٠ ، « القوانين الفقهية » لابن جزيء ، ص (١٥٣) ، « الكافي » لابن عبدالبر : ٣٩٩/١ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٧٠/١ ، « الخرشي على خليل » : ١١٥/٣ ، « الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٨/٢ ـ ١٧٩ ، « الشرح الصغير » : ١٨/٣ ـ ١٩ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٨٧٧/٢ ـ ٨٧٨ ، « الرسالة الفقهية » للقيرواني ، ص (١٨٩) .

ضعفهم من العدوِّ ، ويأثم المسلمون لو أطلَّ عدوٌّ على أحد من المسلمين وهم يقدرون على الخروج إليه بلا تضييع لما خَلْفهم من ثغرهم إذا كان العدو ضعفَهم وأقلَّ .

وإذا لقي المسلمون العدوَّ فكثرهم العدوُّ ، أو قووا عليهم وإن لم يكثروهم بمكيدة أو غيرها ، فولّى المسلمون غير متحرفين لقتال أو متحيزين إلى فئة رجوت أن لا يأثموا . ولا يخرجون ـ والله تعالى أعلم ـ من المأثم إلا بأن لا يولّوا العدوَّ دبراً إلا وهم ينوون أحد الأمرين من التحرف إلى القتال أو التحيُّز إلى فئة ... »[1] .

وقال ابن قدامة الحنبلي : « إذا التقى المسلمون والكفار وجب الثبات وحَرُمَ الفرار ... وإنما يجب بشرطين :

أحدهما : أن يكون الكفار لا يزيدون على ضعف المسلمين ، فإن زادوا عليه جاز الفرار .

الثاني : أن لا يقصد بفراره التحيّز إلى فئة ، ولا التحرُّف لقتال ، فإن قصد أحد هذين فهو مباح له ...

وإذا كان العدو أكثر من ضعف المسلمين فغلب على ظن المسلمين الظَفَرُ ، فالأولى لهم الثبات ، لما في ذلك من المصلحة ، وإن انصرفوا جاز ، لأنهم لا يأمنون العطب ، والحكم على مظِنَّتِه ، وهو كونهم أقلَّ من نصف عددهم ، ولذلك لزمهم الثبات إذا كانوا أكثر من النصف ، وإن غلب على ظنهم الهلاك فيه . ويحتمل أن يلزمهم الثبات

---

(١) « الأم » للشافعي : ٤/٩٢ ـ ٩٣ وانظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٢ ـ ٢٣) ، « المهذب » مع « تكملة المجموع » : ١٨/٧٢ ـ ٧٦ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٢٤٧ ـ ٢٤٨ ، « الوجيز » للغزالي : ٢/١٩٢ ، « نهاية المحتاج » : ٨/٦٦ ـ ٦٧ ، « مغني المحتاج » : ٤/٢٢٤ ـ ٢٢٦ ، « تحرير الأحكام » ص (١٧٨ ـ ١٧٩) ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٢/٤٥٢ ـ ٤٥٤ ، « شرح السنة » للبغوي : ١١/٦٩ ـ ٧٠ ، « الغاية القصوى » للبيضاوي : ٢/٩٤٩ ، « مفيد النِّعم ومبيد النِّقم » لابن السبكي ، ص (٥٤) ، « العزيز شرح الوجيز » : ١٣/٤٠١ ـ ٤٠٥ ، « قواعد الأحكام » : ١/ ١١١ ـ ١١٢ .

إن غلب على ظنهم الظفر لما فيه من المصلحة ، وإن غلب على ظنهم الهلاكُ في الإقامة والنجاةُ في الانصراف : فالأَوْلى لهم الانصراف ، وإن ثبتوا جاز ، لأن لهم غرضاً في الشهادة ، ويجوز أن يَغْلِبوا أيضاً . وإن غلب على ظنهم الهلاكُ في الإقامة والانصراف : فالأولى لهم الثبات لينالوا درجة الشهداء ... ولأنه يجوز أن يَغْلِبوا أيضاً... » [1] .

وللإمام ابن حزم فَهْمٌ لآية الأنفال السابقة عن وجوب الثبات ، يتفق وعزة المسلم وروح الجندية الحقة ، أقتطف منه ما يلي (مع حذف العبارات القاسية) قال : ولا يحلُّ لمسلمٍ أن يفرَّ عن مشرك ولا عن مشرِكَيْن ولو كثر عددهم أصلاً ، لكن ينوي في رجوعه التحيُّز إلى جماعة المسلمين إن رجا البلوغ إليهم ، أو ينوي الكرّ إلى القتال ، فإن لم ينوِ إلا تولية دبره هارباً فهو فاسق ما لم يتب ، قال الله ﷻ : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ . وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [2] .

قال قوم : إن الفرار مباح له من ثلاثة فصاعداً . وهذا خطأ . واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [3] ، وليس في الآية نصٌّ ولا دليلٌ بإباحة الفرار عن العدد المذكور ، وإنما فيها أن الله تعالى علم أنَّ فينا ضعفاً ، وهذا حق إن فينا لضعفاً ، ولا قوي إلا وفيه ضعف بالإضافة إلى ما هو أقوى منه ، إلا الله تعالى ، فهو القوي الذي لا يضعُف ولا يُغلب .

---

(١) « المغني » لابن قدامة : ١٠/٥٤١ ـ ٥٤٤ باختصار . وانظر أيضاً : « المحرر في الفقه » : ٢/١٧٠ ـ ١٧١ ، « المبدع » : ٣/٣١٦ ـ ٣١٧ ، « الفروع » : ٦/٢٠١ ، « كشاف القناع » : ٣/٤٠ ـ ٤٢ ، « مطالب أولي النهى » : ٢/٥١٤ ـ ٥١٦ ، ٣/٣١٦ ـ ٣١٨ ، « الإنصاف » : ٤/١٢٤ ـ ١٢٥ .

(٢) سورة الأنفال ، الآيتان (١٥ و ١٦) .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (٦٦) .

وفيها أن الله تعالى خفف عنا ، فله الحمد ، وما زال ربنا سبحانه وتعالى رحيماً بنا يخفف عنا في جميع الأعمال التي أَلزَمَنا .

وفيها : أنه إن كان منا مائة صابرون يغلبوا مائتين ، وإن يكن منا ألف يغلبوا ألفين بإذن الله ، وهذا حقٌّ ، وليس فيه أن المائة لا تغلب أكثر من مائتين ولا أقلَّ ، أصلاً ، بل قد تغلب ثلاثمائة ، نعم ، وألفين وثلاثة آلاف ... وليس فيها أن الألف لا يغلبون إلا ألفين فقط لا أقل ولا أكثر ... ومن ادعى هذا في الآية فقد أبطل وادَّعى ما ليس فيها من أثر ولا إشارة ولا نص ولا دليل ، بل قد قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [1] .

ثمَّ يسأل ابن حزم من أجاز الفرار ، فيقول : لو أن فارساً بطلاً شاكي السلاح قوياً لقِيَ ثلاثةً من شيوخ اليهود الحربيين هرمى مرضى رجّالة عزلاً ... أله أن يفرَّ عنهم ؟ !

ثمَّ يؤيِّد ابن حزم رأيه في عدم الفرار مطلقاً بعموم الآيات والأحاديث ـ التي سبق طرف منها في هذه الفقرة ـ ويروي عن البراء بن عازب أن رجلاً لو حمل على كتيبة وهم ألف لم يكن ذلك إلقاء باليد إلى التهلكة ، بل التهلكة أن يصيب الرجلُ الذنب ، فيلقي بيده ويقول : لا توبة لي ، كما أن أبا أيوب الأنصاري وأبا موسى الأشعري ـ رضي الله عنهما ـ لم ينكرا أن يحمل الرجل وحده على العسكر الجرار ويثبت حتى يُقْتَل [2] .

وسأل رجل من الصحابة رسول الله ﷺ : ما يضحك الله من عبده ؟ قال : « **غَمْسُه يده في العدوِّ حاسراً** » فنزع الرجل درعه ودخل في العدو حتى قتل ﷺ [3] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية (٢٤٩) .

(٢) انظر : « تفسير الطبري » : ٥٨٣/٣ وما بعدها ، « تفسير البغوي » : ٢١٦/١ ـ ٢١٧ ، « تفسير ابن كثير » : ٢٢٩/١ ـ ٢٣٠ .

(٣) انظر : « المحلّى » لابن حزم : ٢٩٢/٧ ـ ٢٩٤ . والحديث أخرجه ابن أبي شيبة : ٣٣٨/٥ .

المطلب الثالث

الشِّعار (كلمة السِّر)

من ضروريات إدارة المعركة والقتال : « الشعار » أو « كلمة السِّر » . وهي كلمة يومية متجددة عند القتال وأثناء الليل يتعارف بها المسلمون أو الجنود عند الالتحام يرفعون بها صوتهم ليتميز العدوّ عن غيره . وقد كان للمسلمين في كل موقعة من الغزوات « كلمة سر » أو « شعار » معيّن ، يوقظ في النفوس عوامل العزة وكوامن القوة ودوافع العمل ، ويحيي فيها الشجاعة والإقدام ، ويبعث الحزم والعزم فضلاً عن كونه تعارفاً بينهم [1] .

وقد تناول الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ هذه الناحية بالبحث وأبان عن ضرورتها وطريقة انتقاء كلمة السر فقال :

« وينبغي أن يتخذ كل قوم شعاراً إذا خرجوا في مغازيهم حتى إن ضلَّ رجل عن أصحابه نادى بشعارهم . وكذلك ينبغي أن يكون لأهل كل راية شعار معروف ، حتى إذا ضلَّ رجل عن أهل رايته نادى بشعاره فيتمكّن من الرجوع إليهم .

وليس ذلك بواجب في الدين ، حتى لو لم يفعلوا لم يأثموا ، ولكنه أفضل وأقوى على الحرب ، وأقرب إلى موافقة ما جاءت به الآثار على ما روى سِنان بن وَبْرَة

---

(١) انظر : « بذل المجهود في حلّ أبي داود » للسهارنفوري : ١٢/٩٦ ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » عثمان ضميرية ، (٢١١) ، « القتال في الإسلام » لأحمد نار ، ص (٣٣٣) ، « الجهاد طريق النصر » للشيخ عبدالله غوشة ، ص (١٦٠ ـ ١٦١) .

الجُهَنِيُّ قال : كنّا مع رسول الله ﷺ في غزوة المُرَيْسِيْع [1] ، وهي غزاة بني المُصْطَلِق ، وكان شعارنا : يا منصور أَمِتْ [2] .

وعن عائشة رضي الله عنها قال : جعل رسول الله ﷺ شعار المهاجرين [يوم بدر] : يا بني عبدالرحمن . والخزرج : يا بني عبدالله . والأوْس : يا بني عبيدالله [3] .

وقال لهم رسول الله ﷺ ليلةً في حرب الأحزاب : « **إن بُيِّتم الليلةَ فشعاركم : حم لا يُنْصَرون** » [4] .

---

(١) المريسيع ـ بضم الميم وفتح الراء ـ ماء لبني خزاعة على ساحل البحر الأحمر ، وبنو المصطلق ـ بضم الميم وسكون الصاد المهملة وفتح الطاء وكسر اللام ـ لقب لجذيمة بن سعد ، بطن من خزاعة . انظر : « فتح الباري » : ٤٣٠/٧ .

(٢) رواه من طريق محمد بن الحسن : الطبراني في « المعجم الكبير » و « الأوسط » : ١٠/٧ ، وذكره ابن هشام في « السيرة » : ٢٩٤/٢ . وقال الهيثمي في « مجمع الزوائد » : ١٤٢/٦ : « رواه الطبراني في الأوسط والكبير ، وإسناد الكبير حسن » . وانظر : « مرويات غزوة بني المصطلق » تأليف إبراهيم قريبي ، ص (١٠٩ ـ ١١٢) .

وفي معنى هذا الشعار يقول السَّرْخَسِيّ : معناه قد ظفرت بالعدو فاقتل من شئت منهم .

(٣) رواه البيهقي : ٣٦١/٦ ، وابن إسحاق : ٤٠٩/٢ .

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة : ٤١٤/١٤ ، وأبو داود في الجهاد ، باب الرجل ينادي بالشعار : ٤٠٧/٣ ، والترمذي في باب ما جاء في الشعار : ٣٢٩/٥ ، وصححه الحاكم على شرط الشيخين : ١٠٧/٢ ، وابن الجارود ، ص (٣٥٥) . وهو حديث صحيح روي من طرق عن عدد من الصحابة . انظر بالتفصيل : « تخريج أحاديث الكشاف » للزيلعي : ٣٤/١ ـ ٣٨ ، « الكافي الشاف » لابن حجر ، ص (٤) ، « جامع الأصول » لابن الأثير : ٥٧٣/٢ ـ ٥٧٤ مع تعليق المحقق . وقال السَّرْخَسِيّ في معنى الحديث : هو قَسَمٌ للتأكيد أن الأعداء لا ينصرون . وراجع : « معالم السنن » للخطابي : ٤٠٧/٣ ، « شرح السنة » للبغوي : ٥٣/١١ .

وكان شعارهم يوم حُنَين : يا أصحاب سورة البقرة . وبه ناداهم رسول الله ﷺ حين ولّوا منهزمين ، فقال : يا أصحاب سورة البقرة ! إليَّ أنا عبدالله ورسوله . سائرَ اليوم . وجعل يتقدم في نحر العدو ، فرجع إليه المسلمون حين سمعوا صوته [1] .

وفي رواية : كان شعارهم يومئذ : حم لا يُنْصَرون . فلما ثاب المسلمون ـ أي رجعوا إليه ـ تولّى المشركون . فقال رسول الله ﷺ : « **انهزموا وياسين** » .

يقول السَّرْخَسِيّ تعليقاً على هذه الروايات التي ساقها الإمام محمد : « فالحاصل : أن الشعار هو العلامة ، فالخيار في ذلك إلى إمام المسلمين ، إلا أنه ينبغي له أن يختار كلمة دالّة على ظَفَرهم على العدوّ بطريق التفاؤل ، فقد كان رسول الله ﷺ يعجبه الفَأْل الحَسَن » [2] .

وعن كلمة السِّر أو الشعار يقول الإمام أبو بكر بن العربي المالكي : « الاشتهار بالعلامة في الحرب سنة ماضية ، وهي هيئة باقية ، قصد بها الهيبة على العدو ، والإغلاظ على الكفار ، والتحريض للمؤمنين ، والأعمال بالنيات . وهذا من باب الجليّات لا يفتقر إلى برهان » [3] .

---

(١) انظر : « مجمع الزوائد » للهيثمي : ٦/١٨٠ .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١/٧٣ ـ ٧٤ . وعن التفاؤل وأثره في رفع معنويات الجند مع أمثلة واقعية من السيرة النبوية . انظر : « شرح السِّير » ص (٧٩ ـ ٨٠) .

(٣) « أحكام القرآن » لابن العربي : ١/٢٩٧ ، وراجع : « سنن البيهقي » : ٩/٣٦١ ـ ٣٦٢ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (١٦١) ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (٣٦) ، « مطالب أولي النهى » للرحيباني : ٢/٥٤٣ .

المطلب الرابع

الألوية والرايات

من المظاهر التنظيمية في الجيش أن يكون له راية أو لواء يقاتل الجنود تحته ، واللواء هو العَلَم الكبير الذي يكون للسلطان ، ولا يكون إلا واحداً في كل جيش ، يرجعون إليه عند حاجتهم إلى رفع أمورهم إلى السلطان . أما الراية فهي العَلَم الصغير يكون لكل قائد تجتمع جماعة تحت إمرته [1] .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بالبحث « الرايات والألوية » مبيناً مشروعية اتخاذها وتاريخ ذلك وصفتها والحكمة منها فقال : « وينبغي أن تكون ألوية المسلمين بيضاً والرايات سوداً ، على هذا جاءت الأخبار ؛ فقد روي عن راشد بن سعد ﷺ قال : كانت رايةُ النبي ﷺ سوداءَ ولواؤه أبيضَ [2] . وقال عروة بن الزبير ـ رضي الله عنهما ـ كانت راية رسول الله ﷺ سوداء من بُرْدٍ لعائشة يدعى العقاب » [3] .

---

(١) « شرح السِّيَر الكبير » للسرخسي : ٧١/١ ـ ٧٢ ، ويذكر بعض علماء اللغة أن الراية واللواء مترادفان ، كلاهما يعني العلم الذي يحمل في الحروب ، مأخوذ من العلامة ، لأنه به يعرف موضع تقدم الجيش .

انظر : « المُغرِب » للمطرِّزي : ٣٥٨/١ ، « تحفة الأحوذي » : ٣٢٦/٥ ، « مشارق الأنوار » للقاضي عياض : ٣٦٦/١ ، « طرح التثريب » للعراقي : ٢٢٠/٧ ، « مرقاة المفاتيح » للقاري : ٣٢٤/٧ .

(٢) رواه الإمام محمد مرسلاً . ورواه البيهقي موصولاً عن ابن عباس : ٣٦٣/٦ ، والبغوي في « شرح السنة » : ٤٠٤/١٠ ، وأبو الشيخ في « أخلاق النبي ﷺ وآدابه » ص (١٥٠) ، وفيه حيان بن عبيدالله ، مختلف فيه . لكن تابعه يزيد بن حيان عند الترمذي : ٣٢٩/٥ ، وابن ماجة : ٩٤١/٢ .

وانظر : « مجمع الزوائد » : ٣٢١/٥ ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ٢٦٨/٧ ، « تحفة الأحوذي » : ٣٢٩/٥ ، « سلسلة الأحاديث الصحيحة » : ١٣٦/٥ ـ ١٣٧ .

(٣) انظر : « المصنف » لابن أبي شيبة : ٥١٢/١٢ . وراجع « مرقاة المفاتيح » : ٣٢٥/٧ .

واختلفت الروايات في أن النبي ﷺ متى اتخذ الرايات ؟ فقال الزهري : ما كانت رايةٌ قطّ حتى كانت يوم خيبر ، إنما كانت الألوية . وذكر عن سَلَمَةَ بن الأكوع ﷺ قال : وا لله لقد رأيتني وإني لأعدو في إثر عليٍّ ﷺ فما أدركتُه حتى انتهى إلى الحصن يوم خيبر . فخرجت غادية يهود ـ يعني الذي يغدون من العمال ـ قال : ففتحوا بابهم الذي يلي المسلمين . وكانت لهم حصون من ورائها جُدُر ثلاثة ، يخافون البَيَات بالنَّطاة [1] ، عملها أكابر اليهود ، فخرجوا من حصنهم ذلك وتلك الجُدُر حتى أصحروا للمسلمين ـ أي خرجوا إلى الصحراء ـ ثمَّ ذكر في آخر الحديث : أن النبي ﷺ فرَّق الرايات [2] . فهذا يعني أن الرايات إنما كانت يومئذ ، وإنما كانت الألوية قبل ذلك .

وذكر غير الزُّهري أن راية رسول ا لله ﷺ يوم بدر كانت سوداء [3] . ففي هذا بيان أن الراية كانت قبل خيبر .

وقال السَّرْخَسِيّ تعليقاً على كلام الإمام محمد : وإنما استُحبّ في الرايات السواد لأنه علَم لأصحاب القتال ، وكل قوم يقاتلون عند رايتهم وإذا تفرقوا في حال القتال يتمكنون من الرجوع إلى رايتهم ، والسواد في ضوء النهار أَبْيَن وأشهر من غيره خصوصاً في الغبار ، فلهذا استحب ذلك . فأما من حيث الشرع : فلا بأس بأن تجعل الرايات بيضاً أو صفراً أو حمراً [4] .

---

(١) اسم حصن من حصون اليهود في خيبر .

(٢) « السِّير الكبير » : ١/٧٢ ـ ٧٣ . وانظر : « السيرة النبوية » لابن هشام : ٢/٣٣٤ ، « المغازي » للواقدي : ٢/٦٤٩ .

(٣) انظر : « مجمع الزوائد » : ٥/٣٢١ ـ ٣٢٢ ، « مرويات غزوة بدر » لأحمد محمد باوزير ، ص (١١٣ ـ ١١٨).

(٤) « السِّير الكبير » : الموضع السابق . وانظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٨) .

ولقد كان المسلمون يتفانون في الدفاع عن اللواء ، لأنه رمز ثباتهم وقوتهم ، وإذا أُصيب حامله خلَفه آخر في حمله ، وكلما كان اللواء قائماً مرفوعاً كانت القلوب مطمئنة والقوة المعنوية عالية .

والحكمة في اتخاذ اللواء والراية ليقاتل تحتهما : أن الإنسان يحب أن يُظهر قوته وشجاعته إذا كان بمرأى ومسمع من قومه ـ ما لم يكن رياء ـ بخلاف ما إذا كان في غير قومه ، فإنه لا يفعل كفعله بين قومه لما جبلت عليه النفوس من محبة ظهور المحاسن . ولهذا كان رسول الله ﷺ يُفْرِد كلَّ قبيلة من القبائل التي غزت معه في غزوة الفتح بأميرها ورايتها ، وكذلك كان يفعل الخلفاء من بعده [١] .

المطلب الخامس

عدم رفع الصوت عند القتال

إن من أساليب إدارة المعركة وأسباب نجاحها الحرص على القوة والبعد عن أسباب الفشل ، ولذلك يستحسن الكتمان لئلا يستدل العدو على الجيش المسلم . وفي هذا يقول الإمام محمد بن الحسن مبيناً أنه لا يستحب رفع الصوت إلا عند الحاجة :

« ولا يستحبّ رفع الصوت في الحرب ، من غير أن يكون ذلك مكروهاً من وجه

---

(١) انظر : « نيل الأوطار » للشوكاني : ٧/٢٦٧ ـ ٢٧٠ ، « تحرير الأحكام » ص (١٦٢) ، « المصنف » لابن أبي شيبة : ١٢/٥١٢ ـ ٥١٤ ، « مجمع الزوائد » : ٥/٣٢١ ـ ٣٢٢ ، « سنن البيهقي » : ٦/٣٦٢ ـ ٣٦٣ ، « منتقى الأخبار » للمجد ابن تيمية : ٧/٢٦٧ ـ ٢٦٨ ، « الروض النضير » للسياغي : ٤/٦٤٥ ـ ٦٤٦ ، « مستند الأجناد في آلات الجهاد » لابن جماعة ، ص (٧٣ ـ ٧٦) ، « الجهاد طريق النصر » للشيخ عبدالله غوشة ، ص (١٦٣) .

الدِّين . ولكنه فشلٌ إذا لم يكن فيه منفعة . وربما يدلّ على الجيش فلهذا لا يستحب . وذكر عن الحسن ﷺ أن رسول الله ﷺ كان يكره رفع الصوت عند ثلاثة : عند قراءة القرآن ، وعند الجنائز ، وعند الزَّحْف [1] ـ أي القتال .

وعن قيس بن عُبَادٍ قال : كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون الصوت عند الثلاثة : الجنائز ، والقتال ، والذِّكْر [2] .

أما إن كان في رفع الصوت تحريض ومنفعة للمسلمين فلا بأس به ، فإن المبارزين يزدادون نشاطاً برفع الصوت ، وربما يكون فيه إرهاب للعدوّ [3] ، على ما قال رسول الله ﷺ : « صوت أبي طلحة في الحرب خير من فئة » [4] .

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة : ٥٣٠/١٠ مختصراً ، وهو مرسل ، وأخرجه الحاكم عن أبي موسى الأشعري مختصراً : ١١٦/٢ وصححه على شرط الشيخين . وانظر : « كنز العمال » : ٩٥/٧ ، « الدر المنثور » للسيوطي : ٧٦/٤ .

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة : ٥٣٠/١٠ و ٤٦٢/١٢ ، وابن المبارك في « الزهد » ص (٨٣) ، ووكيع في « الزهد » برقم (٢١١) ، والبيهقي : ٧٤/٤ و ١٥٣/٩ ، وأخرجه مختصراً : أبو داود في الجهاد ، باب فيما يؤمر بالصمت : ٧/٤ ، وصححه الحاكم : ١١٦/٢ على شرط الشيخين ، وهو أصح من المرفوع السابق . قال أبو داود : الصوت عند القتال هو أن ينادي بعضهم بعضاً ، أو يفعل أحدهم فعلاً له أثر فيصيح ويعرّف نفسه عن طريق الفخر والعجب .

(٣) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٨٩/١ . وانظر : « فتاوى قاضي خان » : ٥٦٠/٣ بهامش « الفتاوى الهندية » ، « البحر الرائق » : ٨٢/٥ .

(٤) أخرجه الإمام أحمد : ٢٦١/٣ ، وصححه الحاكم على شرط مسلم : ٣٥٣/٣ ، وأخرجه سعيد بن منصور : ٣٢٠/٢ ، وابن أبي شيبة : ٤٦٣/١٢ . وقال الهيثمي في « المجمع » : ٣١٢/٩ بعد أن ساق له روايتين : « رواه أحمد وأبو يعلى ، ورجال الرواية الأولى رجال الصحيح » .

ورواية السَّرْخَسِيّ للحديث بلفظ : « صوت أبي دجانة في الحرب فئة » . و لم أجده فيما بين يديّ من مراجع فأثبت مكانه الرواية السابقة .

ومما يتصل بهذا التحريض على القتال وبعث النشاط في نفوس الجنود : الأناشيد والأشعار التي تنظم الروح المعنوية العسكرية في نفوس المجاهدين وتبعث فيهم الحماس ، وتثير عواطفهم فتجعلهم يقدمون على الجهاد إقدام البواسل [1] . وقد كان رسول الله ﷺ يرتجز أثناء الجهاد وأثناء العمل مع أصحابه ببعض الأناشيد . وعقد البخاري ـ رحمه الله ـ باباً في صحيحه عن « الرَّجَز في الحرب ورفع الصوت في حفر الخندق » روى فيه عن البراء ﷺ قال : « رأيت رسول الله ﷺ يوم الخندق وهو ينقل التراب حتى وارى التراب شَعْر صدره ، وهو يرتجز برَجَزِ عبدالله :

اللهمَّ لولا أنت ما اهتَدينا ∴ ولا تصدَّقنا ولا صلَّينا
فأَنزِلَنْ سكينةً علينا ∴ وثبِّت الأقدام إن لاقَينا
إن الأعداء قد بَغَوا علينا ∴ إذا أَرادوا فتنةً أبينا

يرفع بها صوته » [2] .

---

(١) انظر : « القتال في الإسلام » لأحمد نار ، ص (٢٣١ ـ ٢٣٣) ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » ، ص (٢٠٩ ـ ٢١١) ، « شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية » للمودودي ، ص (١٨٠) .

(٢) « صحيح البخاري » كتاب الجهاد : ١٦١/٦ . وانظر : « فتح الباري » في الموضع نفسه ففيه إشارة إلى أمثلة أخرى .

الفصل الثالث

القواعد العليا في قانون القتال

(قواعد القانون الدولي الإنساني)

وفيه تمهيد وخمسة مباحث :

المبحث الأول : تحديد المقاتلين ومن لا يجوز قتلهم .

المبحث الثاني : مدى مشروعية وسائل العنف وأعمال الإغاظة .

المبحث الثالث : تحريم المثلة والتحريق .

المبحث الرابع : مدى مشروعية الخداع الحربي .

المبحث الخامس : أحكام الجواسيس .

تمهيد :

يتكون قانون القتال من القواعد العامة والخاصة التي تحكم سلوك الدول المتحاربة ، وترجع هذه القواعد إلى قاعدة « الضرورة » . وقد اهتم فقهاء الشريعة الإسلامية اهتماماً بالغاً بهذه القاعدة وضوابطها واستثناءاتها فقالوا : « الضرورات تبيح المحظورات » [1] و « الضرورات تقدر بقدرها » [2] و « ما جاز لعذر بطل بزواله » [3] و « الحاجة تنزل منزلة الضرورة » [4] .

وهذه القواعد العامة في الضرورات بعامة ، إلا أن الضرورة الحربية بخاصة قد جاء النص عليها في القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [5]. فإذا كانت الحرب نفسها ضرورة اجتماعية [6] فإن هذه الضرورة تقدر بقدرها وتقيد بعدم العدوان والتجاوز .

ويقصد بالضرورة الحربية : الوسائل التي تؤدي إلى التسليم الكامل أو الجزئي من

---

(١) نص القاعدة (٢٠) من مجلة الأحكام العدلية . وانظر : « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٨٥) ، وللسيوطي ، ص (٨٤) ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ٢/٣١٧ - ٣٢٠ ، « درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية » : ١/٣٣ ، « شرح القواعد الفقهية » للزرقا ، ص (١٣١ - ١٣٢) .

(٢) نص القاعدة (٢١) من المجلة . وانظر : المراجع السابقة فيما يلي صفحاتها .

(٣) نص القاعدة (٢٢) من المجلة . وانظر أيضاً المراجع السابقة .

(٤) نص القاعدة (٣١) من المجلة . وانظر : « درر الحكام » : ١/٣٨ ، « شرح القواعد الفقهية » للزرقا ، ص (١٥٥ - ١٥٨) .

(٥) سورة البقرة ، الآية (١٩٠) .

(٦) انظر : « مقدمة ابن خلدون » ١/٤٧٩ وما بعدها ، « بدائع السلك في طبائع الملك » لابن الأزرق : ١/١٦٨ ، « العلاقات السياسية الدولية » د. أحمد سويلم العمري ، ص (١٣ - ١٥) ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » عثمان ضميرية ، ص (١٠١ - ١٠٣) .

قِبَل العدو بأسرع وقت ممكن وبطرق القهر المنظمة التي لا تتعارض مع القانون أو العرف ، وما زاد عن تلك الوسائل فهو محرّم لأنه خارج عن الضرورة الحربية . ويندرج تحتها كثير من المسائل التي يفردها الكتّاب بالتقسيم مثل المعاملة الإنسانية وتحريم وسائل الغدر والخيانة ، ومدى مشروعية عمليات الخداع الحربي [1] . وهو ما يسمى بالقانون الدولي الإنساني [2] .

وقد تناول الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ هذه المسائل وغيرها وأفاض القول فيها واستقصى ضوابطها وفرّع عليها فروعاً كثيرة بما لم يسبق إليه ، ولذلك يتناول هذا الفصل أهم تلك القواعد في المباحث الآتية :

المبحث الأول

تحديد المقاتلين ، ومن لا يجوز قتلهم

تمهيد :

إذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد في سبيل الله تعالى ، ومقصوده أن يكون الدين كلّه لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، فإن من منع هذا قوتل باتفاق المسلمين ، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة فلا يقتل عند جمهور

---

(١) انظر : « القانون الدولي » د. حسني جابر ، ص (٣١٦ ـ ٣٢٢) ، د. علي صادق أبو هيف ، ص (٧٩٠) وما بعد .

(٢) والقانون الدولي الإنساني فرع من فروع القانون الدولي العام يتكون من القواعد الخاصة بحقوق الإنسان واحترام آدميته . انظر : « مبادئ القانون الدولي العام » د. عبدالعزيز سرحان ، ص (١٠) ، وله أيضاً : « مقدمة لدراسة ضمانات حقوق الإنسان » ص (٥) .

العلماء [1] لأن الآدمي خلق معصوم الدم ليمكنه تحمل أعباء التكليف ، وإباحة القتل عارضٌ بسبب الحرابة لدفع شرّه ، ومن لا يتحقق منه القتال يبقى على أصل العصمة [2] .

يقول العلامة الكاساني : والأصل في هذا أن كلَّ من كان من أهل القتال يحل قتله سواء قاتل أو لم يقاتل ، وكل من لم يكن من أهل القتال لا يحل قتله إلا إذا قاتل ، حقيقة أو معنىً ، بالرأي والطاعة والتحريض وأشباه ذلك [3] .

ويقول الإمام الطبري : إن الفقهاء أجمعوا على أن قتل مقاتلة المشركين جائز مقبلاً أو مدبراً ما لم يُعْطَ أماناً أو يسلم أو يؤسر [4] .

وبذلك يكون الإسلام قد أرسى القواعد الأساسية في التفرقة بين المقاتلين من الأعداء [5] الذين تُوَجَّه إليهم الأعمال الحربية فيحلّ قتلهم ، وغير المقاتلين الذين لا

---

(1) « السياسة الشرعية » لابن تيمية ، ص (١٠٦) ، وانظر : « القبس شرح الموطأ » لابن العربي : ٢/٥٩٠ـ ٥٩١ ، « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٣/٢٢٥ .

(2) انظر : « تبيين الحقائق » للزيلعي : ٣/٢٤٥ .

(3) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٩/٤٣٠٨ .

(4) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٩) .

(5) الأعداء ، جمع لكلمة عدو . قال علماء اللغة : العين والدال والحرف المعتل ، أصل واحد ترجع إليه فروع الكلمة . وهو يدل على التجاوز في الشيء ومنافاة الالتئام . فتارة يعتبر بالقلب فيقال له : العداوة والمعاداة . وتارة في الإخلال بالعدالة فيقال : العدوان .

ومن ذلك : رجل عدوّ ، وقوم عدو ، وقد يجمع على عِدىً وأعداء . والعدو ضد الصديق الموالي ، فهو ذو العداوة ، ويطلق على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث . والعداوة هي ما يتمكن في القلب من قصد الإضرار والانتقام .

والعِدَا : المتباعدون ، والغرباء ، كالأعداء . والعِدَى : الأعداء ، يقال : قوم عِدَى : إذا كانوا متباعدين لا أرحام بينهم ولا حلف . وعدىً : إذا كانوا حرباً . وفرّق بعضهم بينهما فجعلها بالكسر للأعداء الذين نقاتلهم ، وبالضم للأعداء الذين لا نقاتلهم .

وقد وردت العداوة في القرآن الكريم على أوجهٍ منها : عداوة اليهود للمؤمنين ، وعداوة بين أصناف =

توجَّه إليهم الحرب فلا يحل قتلهم ، فقصر القتال على الذين يقاتلون حقيقة أو حكماً ، وهم العسكريون ومَنْ في حكمهم ، ومنع من قصد قتل المدنيين الذين لا يشتركون في القتال . وإن كانوا جميعاً يشتركون في صفة العداء للمسلمين .

وفي تحديد المقاتلين يقول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ :

« المقاتِلة : كلُّ من بلغ مبلغ الرجال [1] . والبلوغ قد يكون بالعلامة كالاحتلام والإحبال ، وقد يكون بالسن . فإذا علم أنه لم يحتلم ، وهو ابن أقل من خمس عشرة سنة ، فهو من الذُّرِّية دون المقاتلة ، قاتل أو لم يقاتل ، وكذلك النساء .

وذوو الأعذار من العميان والزَّمْنى ومقطوعي الأيدي والأرجل : إن كانوا يباشرون القتال فهم من جملة المقاتلة ، وإن كانوا لا يباشرون القتال فليسوا من المقاتلة .

والمريض والمغمى عليه من جملة المقاتلة . ومن كان في الحصن من الرجال الزارعين الذين لم يقاتلوا قط فهم من جملة المقاتلة .

والشيخ الكبير الذي لا يطيق القتال ، ولا رأي له في الحرب ، فهو ليس من المقاتلة ، ولهذا لا يجوز قتله ، بمنزلة الأعمى والمقعد . فإن كان أحد من هؤلاء رأسَ

=

من الكافرين أنفسهم ، وعداوة إبليس لآدم ، وعداوة الكافر الحربي للمسلم ، والكفار أعداء الله ... الخ انظر : « الصِّحاح » : ٢٤١٩/٦ ، « معجم مقاييس اللغة » : ٢٤٩/٤ ـ ٢٥٢ ، « القاموس المحيط » : ١٧٤/٣ ـ ١٧٥ ، « لسان العرب » : ٣١/١٥ ـ ٤٣ ، « مفردات القرآن » ، ص (٣٢٦ ـ ٣٢٧) ، « بصائر ذوي التمييز » ٣١/٤ ـ ٣٤ ، « المصباح المنير » : ٣٩٧/٢ ، « التعريفات » ص (١٩١) ، « الكليَّات » : ٦٠/٣ ، « المعجم الوسيط » : ٥٨٨/٢ ـ ٥٨٩ .

(١) المقاتلة ـ بالكسر والفتح ـ اسم فاعل ومفعول : الذين يأخذون في القتال ، لأن الفعل واقع من كل واحدٍ وعليه ، فهو فاعل ومفعول في حالة واحدة . وأما الذين يصلحون للقتال و لم يشرعوا في القتال فالبكسر لا غير ، لأن الفعل لم يقع عليهم فلم يكونوا مفعولين ، فلم يجز الفتح . انظر : « المصباح المنير » : ٤٩٠/٢ .

الحصن ، ويصدرون عن رأيه فهو من جملة المقاتلة ، وإن كان لا يباشر القتال . ولهذا جاز قتله إذا أُسر [1] .

والضابط في التفريق بين المقاتلة وغيرهم : أن من كان له بِنْية صالحة للقتال إذا أراد القتال فهو من المقاتلة . وحتى لو كان لا يباشر القتال بسبب حلول آفة على شرف الزوال تمنعه من مباشرة القتال مؤقتاً . وأما غير المقاتلة فهم كلُّ مَنْ لم يكن له بنية صالحة للقتال وإن باشر القتال بخلاف العادة ، وكذلك من حلّت به آفة تمنعه من القتال وتُعْجِزُه عن ذلك وليست على شرف الزوال [2] .

وقد تناول الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ هذه المسألة بالتفصيل ، وعقد لها بابين اثنين في « السِّير الكبير » ، كما عرض لها في « الأصل » و « الموطأ » وفي « السِّير الصغير » [3] .

والعمدة في أحكام من يجوز قتلهم في الحرب ومن لا يجوز هي ـــ مع الأحاديث الصحيحة الكثيرة الخاصة بأصناف منهم ـ وصية أبي بكر الصديق ﷺ ليزيد بن أبي سفيان لما بعثه على أحد الجيوش ، فقد روى الإمام محمد بن الحسن من طرقٍ ، عن ابن عمر وغيره ، قال :

بعث أبو بكر الصديق يزيد بن أبي سفيان على جيش ، فخرج معه يمشي وهو يوصيه . فقال : يا خليفة رسول الله ! أنا الراكب وأنت الماشي ، فإمّا أن تركب وإمّا أن أنزل . فقال أبو بكر ﷺ : ما أنا بالذي أركب ولا أنت بالذي تنزل ، إني أحتسب خُطاي هذه في سبيل الله . ثمَّ قال :

---

(١) « السِّير الكبير » : ٥/١٨٠٧ ـ ١٨٠٩ . وانظر : « فتح القدير » : ٤/٢٩٠ ـ ٢٩٢ .

(٢) هذا الضابط مستخلص من تعليل السَّرْخَسِيّ لجواز قتل المقاتلين في الموضع السابق من « شرح السِّير الكبير » .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤/١٤١٥ وما بعد ، ١٤٢٩ وما بعدها ، « الأصل » ، ص (١٠٠ و ١٠٩ و ١٣٤ و ٢٤٩) ، « الموطأ » مع التعليق الممجَّد : ٣/٣٧٠ ، « المبسوط » : ١٠/٦ و ٢٧ ـ ٢٩ .

إني موصيك بعشرٍ فاحفظهنَّ :

١ ـ إنك ستلقى أقواماً زعموا أنهم قد فرَّغوا أنفسهم لله في الصوامع ، فَذَرْهُمْ وما فرَّغوا أنفسهم له .

٢ ـ وستلقى أقواماً قد حلقوا أوساط رؤوسهم من الشَّعر ، فافلقوها بالسيف ـ يعني الشمامسة ـ .

٣ ـ ولا تَقْتُلَنَّ مولوداً (صبياً) .

٤ ـ ولا امرأة .

٥ ـ ولا شيخاً كبيراً (هَرِماً) .

٦ ـ ٨ ـ ولا تَقْطَعَنَّ شجراً بدا ثمره إلا لنفع ، ولا تَحْرِقَنَّ نخلاً [١] ، ولا تَقْطَعَنَّ كرماً . (وفي لفظ : لا تخربنّ عامراً ولا تغرقن نخلاً ولا تحرقنّه) ، وفي آخر (لا تعقرّن شجرة إلا شجراً يمنعكم قتالاً أو يحجز بينكم وبين المشركين) .

٩ ـ ١٠ ـ ولا تَذْبحنَّ بعيراً أو بقرة ولا شاة ، ولا ما سوى ذلك من المواشي إلا لأكلٍ » وفي رواية « ولا تهدموا بيعة » .

وزاد في رواية أخرى : « ولا تغلنّ ، ولا تجبننَّ ، ولا تفسدن ولا تعصين » [٢] .

---

(١) في رواية ابن حزم : « ولا تحرقن نخلاً ـ بالمهملة ـ ولا تغرقّنه » وفي « الموطأ » : « لا تحرقنّ نخلاً ـ بالمهملة ـ ولا تفرقّنه » قال الشيخ أحمد شاكر : وهو الصحيح ، أما رواية « نخلاً » فغلط . وانظر : « المحلّى » : ٢٩٦/٧ تعليق (٢) .

(٢) ساق الإمام محمد هذه الوصية من طرق مختلفة وبألفاظ في « السِّير الكبير » : ٣٩/١ وما بعدها . وقد جمعتُ معظمها في السياق . وأخرجها أيضاً بسند مرسل : الإمام مالك في « الموطأ » : ٤٤٧/٢ ـ ٤٤٨ ، وفي « المدونة » : ٧/٢ ، وسعيد بن منصور : ٢٤١/٢ ، وعبدالرزاق : ١٩٩/٥ ، وابن أبي شيبة : ٣٨٣/١٢ ـ ٣٨٤ ، وابن =

وسنعرض فيما يلي لأهم الأحكام التي تناولها الإمام محمد بن الحسن وبحثها لبيان من يجوز قتله في الجهاد ومن لا يجوز . والحال لا يخلو إما أن يكون حال القتال ، أو حال ما بعد الفراغ من القتال ، وهي حال ما بعد الأخذ والأسر . ونتناول ذلك في مطلبين اثنين .

المطلب الأول

من لا يجوز قتلهم حال القتال

وهذه الحال يحكمها قاعدة عامة تمنع قصد غير المقاتلين بالقتل ، واستثناء من هذه القاعدة في بعض الحالات .

أولاً ـ القاعدة العامة :

وهي أنه لا يحلُّ في حال القتال قَتْلُ امرأةٍ ولا صبيٍّ ، ولا شيخ فانٍ مُقْعَد ، ولا يابس الشّق ، ولا أعمى ، ولا مقطوع اليدّ والرِّجْل من خلاف ، ولا مقطوع اليد اليمنى ، ولا معتوه ولا مجنون ، ولا راهب في صومعة ، ولا سائح في الجبال لا يخالط الناس ، ولا قوم في دار أو كنيسة ترهَّبوا وأطبقوا عليهم الباب ، إلا أن يكون أحد من هؤلاء ملكاً أو ممن يقدر على القتال أو يحرِّض عليه ، أو له رأي في الحرب ، أو مال

=

زنجويه في « الأموال » : ٢/٤٧٨ ـ ٤٧٩ ، والبيهقي : ٩/٨٥ و ٨٩ و ٩٠ ، وأبو بكر المروزي في « مسند الصدّيق » ص (٦١ ـ ٦٢) ، والبغوي في « شرح السنة » : ١١/٤٨ ـ ٤٩ . ولكثير من فقراتها شواهد من الأحاديث الصحيحة . وانظر : « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٣/٤٣٣ ، « كنز العمال » : ٤/٤٧٢ ـ ٤٧٦ « نصب الراية » للزيلعي : ٣/٤٠٦ ، « نيل الأوطار » : ٧/٢٨٢ ، « إرواء الغليل » : ٥/١٣ ـ ١٤ .

يحثُّ به على الحرب ، أو يكون الشيخ الكبير السنِّ ممن يحتال للحرب فلا يؤمن شرُّه ، فصار بذلك من المقاتلين . فإن لم يكونوا كذلك فلا يُقتَلون ، لأنه وقع الأمن مِنْ أن يقاتلوا بمال ولا رأي [(١)] .

وفيما يلي تفصيل القول في حكم هذه الأصناف من غير المقاتلين في حال القتال :

١ً ـ النساء :

قال الإمام محمد : « لا ينبغي أن يقتل النساء من أهل الحرب ، ولا الصبيان ولا المجانين ولا الشيخ الفاني ؛ لقوله تعالى : ﴿ **وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ** ﴾ [(٢)] . وهؤلاء لا يقاتلون . وحين استعظم رسول الله ﷺ قتل النساء أشار إلى هذا بقوله : « **هاه ، ما كانت هذه تقاتِل ، أدركْ خالداً فقل له : لا تَقْتُلَنَّ ذريَّةً ولا عسيفاً** » [(٣)] .

ولأن الكفر وإن كان من أعظم الجنايات فهو بين العبد وبين ربّه ـ جلَّ وعلا ـ وجزاء مثل هذه الجناية يؤخّر إلى دار الجزاء ، فأما ما عجِّل في الدنيا فهو مشروع

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٤١٥/٤ و ١٤٢٩ ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٣٤ ــ ١٣٥ و ٢٤٩) ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٨/٤ ــ ١٨٩ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٤/٢ ، « الفتاوى الخانية » : ٥٥٨/٣ بهامش الفتاوى الهندية ، « روضة القضاة » : ١٢٥٦/٢ .

(٢) سورة البقرة ، الآية (١٩٠) .

(٣) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب في قتل النساء : ١٣/٤ ، والنسائي في « الكبرى » كتاب السِّير ، باب قتل العسيف : ١٨٦/٥ ، وابن ماجة في الجهاد ، باب الغارة : ٩٤٨/٢ ، وعبدالرزاق : ٢٠١/٥ ، وابن أبي شيبة : ٣٨٢/١٢ ، وسعيد بن منصور : ٢٣٨/٢ ، وأحمد : ٤٨٨/٣ ، والحارث بن أبي أسامة : ١٩٨/٢ ، وأبو عُبَيْد في « الأموال : ص (٤٨) ، والطَّحاوي في « مشكل الآثار » : ٤٣٧/١٥ و ٤٣٨ ، وصححه الحاكم على شرط الشيخين : ١٢٢/٢ ، وابن حبان ، ص (٣٩٨) من « موارد الظمآن » ، والبيهقي : ٨٢/٩ . وانظر : « نصب الراية » : ٣٨٧/٣ ، « فتح الباري » : ١٤٧/٦ ـــ ١٤٨ ، « تلخيص الحبير » : ١٠٢/٤ ، « المطالب العالية » : ١٧٢/٢ ، « إرواء الغليل » : ٣٥/٥ .

لمنفعة تعود إلى العباد ، وذلك دفع فتنة القتال ، وينعدم ذلك في حقِّ مَنْ لا يقاتل ، بل منفعة المسلمين في إبقائهم ليكونوا أرقاء للمسلمين »(1) .

وروى الإمام محمد عن مالك قال : أخبرنا نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ رأى في بعض مغازيه امرأة مقتولة ، فأنكر ذلك ونهى عن قتل النساء والصبيان (2) .

ثمَّ قال الإمام محمد : وبهذا نأخذ . لا ينبغي أن يُقتَل في شيء من المغازي امرأة ولا شيخ فانٍ إلا أن تقاتل المرأة فتُقتَل (3) .

وروى أيضاً عن الحسن قال : نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء (4) .

وعن ابن كعب بن مالك عن عمِّه أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى ابن أبي الحُقَيْق نهاه عن قتل النساء والولدان . وفي لفظ : « نهى عن قتل النساء والولدان إذ بعث إلى ابن أبي الحقيق »(5) .

---

(1) « السِّير الكبير » : 4/1415 .

(2) « الموطأ » برواية الإمام محمد : 3/370 ، وأخرجه أبو يوسف في « الخراج » ص (211) ، وانظر : « شرح الملا علي القاري على موطأ محمد » ورقة (248) ، « المبسوط » : 10/5-6 . والحديث أخرجه البخاري في الجهاد ، باب قتل الصبيان ... 6/148 ، ومسلم في باب تحريم قتل النساء : 3/1463 .

(3) « موطأ محمد » الموضع نفسه . وصرّح العلماء بأن النهي عن قتل النساء والصبيان من الأحاديث المتواترة . انظر : « نظم المتناثر من الحديث المتواتر » للكتاني ، ص (144) .

(4) أخرجه الإمام محمد في « الأصل » كتاب السِّير ، ص (98) ، وأبو يوسف في « الخراج » ص (211)، وابن أبي شيبة 12/381 . وهو حديث مرسل .

(5) أخرجه ابن أبي شيبة : 12/381 - 382 ، وعبدالرزاق : 5/202 ، وسعيد بن منصور : 2/239 ، ومالك في « الموطأ » : 2/447 ، وفي « المدونة » : 2/7 ، والشافعي في « الأم » : 4/156 ، وفي « السنن » : 2/273 ، والبيهقي : 9/77 ، والحميدي : 2/385 ، والإسماعيلي في مستخرجه ، وأبو داود بمعناه ، وابن حبان من حديث الزهري مرسلاً . قال الهيثمي : « رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح » . انظر : « مجمع الزوائد » : 5/315 ، « نيل الأوطار » للشوكاني : 7/280 ، « فتح الباري » لابن حجر : 6/147 .

وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال : « **انطلقوا باسم الله وبالله ، وعلى ملة رسول الله ؛ لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً صغيراً ، ولا امرأة ، ولا تَغُلُّوا ، وضُمُّوا غنائمكم ، وأصلحوا وأحسِنُوا ، إن الله يحب المحسنين** » (١) .

تلكم هي القاعدة العامة في تحريم قتل نساء الكفار في الحرب والعلة في ذلك . فإذا انتفت العلة في المنع انتفى عندئذ التحريم ، ولذلك **إذا اشتركت المرأة في القتال وباشرته حقيقة أو حكماً فإنه يجوز قتلها** . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« فإن قاتل واحد من هؤلاء ـ النساء والصبيان ـ فلا بأس بقتله ، لأنهم باشروا السبب الذي به وجب قتالهم . وإذا كان يباح قَتْلُ مَنْ له بنية صالحة للمحاربة يُتَوَهَّم القتال منه ، فلأن يباح قتل مَنْ وُجِد منه حقيقة القتال كان أولى » (٢) .

ولا خلاف بين علماء الحنفية في أن المرأة إذا باشرت القتال حقيقة ، أو حرَّضت على القتال ، أو دلَّت على عورات المسلمين ، أو كان الكفار ينتفعون برأيها ومشورتها في الحرب ، أو كانت مطاعة فيهم ، كأن تكون ملكة ؛ فإنها تُقَتَل ، لوجود القتال من حيث المعنى . وفي قتلها ـ وهي بهذه الصفة ـ كسرٌ لشوكة الكفار ودفع للفساد (٣) .

---

(١) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب دعاء المشركين : ٤١٨/٣ ، وابن أبي شيبة : ٣٨٣/١٢ ، ومن طريقه : البيهقي : ٩٠/٩ ، وابن حزم في « المحلّى » : ٢٩٧/٧ .

وفيه خالد بن الفرز ـ بكسر الفاء وفتحها وسكون الراء بعدها زاي كما في التقريب ـ قال عنه ابن معين : ليس بذاك ، وذكره ابن حبان في « الثقات » . وانظر : « نصب الراية » : ٣٨٦/٣ ، « نيل الأوطار » : ٢٨٠/٧ ، « المحلّى » : الموضع نفسه ، « تهذيب التهذيب » للحافظ ابن حجر : ٩٧/٣ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٤١٥/٤ ـ ١٤١٦ و ٧١٦/٢ ، وأخرج سعيد بن منصور وعبدالرزاق عن الضحاك مرسلاً : « نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والولدان إلا من عدا بالسيف » انظر : « سنن سعيد بن منصور » : ٣٩/٢ ، « المصنف » لعبدالرزاق : ٢٠٢/٥ .

(٣) انظر : « التعليق الممجّد على موطأ محمد » : ٣٧٠/٣ ، « شرح موطأ محمد » للقاري ، ورقة (٢٤٧ و ٢٤٨) ، =

قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ فإن أعانت المرأة المقاتلين فلا بأس بقتلها ، وكذلك إن كانت تُعْلِن بشتم رسول الله ﷺ فلا بأس بقتلها ، لحديث أبي إسحاق الهمداني قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ وقال : إني سمعت امرأة من يهود وهي تشتمك ، والله يا رسول الله إنها لمحسنةٌ إليَّ ، فقتلتها . فأهدر النبي ﷺ دمها [(١)] .

واستدل أيضاً بحديث عُمَيْر بنِ عَدِيٍّ ، فإنه لما سمع عصماء بنت مروان تؤذي النبي ﷺ وتعيب الإسلام وتحرّض على قتال رسول الله ﷺ قال : اللهم إن لك عليَّ نذراً إن رددتَ رسول الله ﷺ إلى المدينة ـ وكان ذلك بعد خروجه إلى غزوة بدر ـ لأقتلنّها .. إلى أن قتلها ليلاً ، ثمَّ أصبح وصلّى الصبح مع رسول الله ﷺ فلما نظر إليه قال : « **أقتلت بنت مروان ؟** » قال : نعم ، فهل عليَّ في ذلك شيء ؟ فقال رسول الله ﷺ : « **لا ينتطح فيه عنزان** » ، ثمَّ التفت إلى من حوله فقال : « **إذا أحببتم أن تنظروا إلى رجل نصر الله ورسوله فانظروا إلى عمير** » [(٢)] .

=

« فتح القدير » لابن الهمام : ٢٩٢/٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٨/٩ ، « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٢٢٠/٣ ـ ٢٢٤ ، وله أيضاً « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥٥/٣ ـ ٤٥٦ ، « الفتاوى الخانية » : ٥٥٩/٣ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٤/٢ .

(١) أخرج القصة أبو داود عن ابن عباس وعن علي ، « سنن أبي داود » كتاب الحدود : ١٩٩/٦ ـ ٢٠٠ وسكت عنها المنذري ، وعبدالله بن الإمام أحمد في روايته عن أبيه ، كما ذكرها الخلال في « أحكام أهل الملل » ص (٢٥٧) . وانظر : « الصارم المسلول » لابن تيمية ، ص (٦١) .

(٢) أخرج القصة ابن سعد في « الطبقات » : ٢٧/٢ ـ ٢٨ بسند مرسل ، والخطيب في « تاريخ بغداد » : ٩٩/١٣ ، والواقدي : ١٧٢/١ ـ ١٧٤ ، وأخرجها ابن عساكر وابن عدي وابن السَّكن ، والعسكري في الأمثال ، والهيثم الشاشي في « مسنده » . انظر : « الإصابة » لابن حجر : ٧٢١/٤ ـ ٧٢٢ ، « كنز العمال » : ١٢٠/١٦ ، « كشف الخفاء » : ٥٠٦/٢ ، وقوى ابن تيمية الاستشهاد بهذه القصة . انظر : « الصارم المسلول » ص (٩٦ ـ ١٠١) . ومعنى « **لا ينتطح فيها عنزان** » : لا يجري فيها خُلْف ولا نزاع . انظر : « النهاية » لابن الأثير : ٧٤/٥ .

ثمَّ ذكر الإمام محمد ـ رحمه الله ـ أمثلة أخرى ووقائع تدل على ذلك [1] .

ولذلك قال الإمام أبو جعفر الطَّحاوي عقب حديث النهي عن قتل المرأة :

« فكان في هذا الحديث قول رسول الله ﷺ في المرأة : « **ما كانت هذه تقاتل** » . وقد يكون غير القتال للمسلمين من القتال ، وهو التدبير في الحرب والتحريض للقتال ، فمن كان كذلك حلَّ قتلُه من رجلٍ وامرأة » [2] .

واتفق الفقهاء على أنه لا يجوز قتل النساء في حرب ولا في غيرها إلا أن يقاتلن حقيقة أو حكماً ، فيكون عندئذ لا منجا منهنَّ إلا بقتلهن ، فيجوز قتلهن مقبلات لا مدبرات .

وذهب بعض فقهاء المالكية إلى أن المرأة وإن كانت مقاتلة ، فإنها لا تقتل إلا في حال المقاتلة فقط [3] ، وعقَّب ابن العربي على هذا الرأي فقال : والصحيح جواز

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٤١٧/٤ ـ ١٤٢١ . وراجع أيضاً « الصارم المسلول على شاتم الرسول » لابن تيمية ، ص (٦١) وما بعد ، « سنن البيهقي » : ٨٢/٩ .

(٢) « مشكل الآثار » للطحاوي : ٤٣٩/١٥ .

(٣) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٨ ـ ٩) ، « المدونة » للإمام مالك : ٧/٢ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٦/٢ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٦٨/١ ، « البيان والتحصيل » : ٥٥٩/٢ ، « المنتقى شرح الموطأ » للباجي : ١٦٦/٣ ـ ١٦٧ ، « القبس شرح الموطأ » لابن العربي : ٥٩٠/٢ ـ ٥٩٢ ، وله أيضاً « أحكام القرآن » : ١٠٥/١ ، « روضة الطالبين » للنووي : ٢٤٣/١٠ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٢/٤ ، « الأم » للشافعي : ١٥٦/٤ ـ ١٥٧ ، وله أيضاً : « الرسالة » ص (٢٩٩ ـ ٣٠٠) ، « مختصر المُزَنيّ » : ١٨٦/٥ بهامش كتاب الأم ، « الأحكام السلطانية » ص (٤١) ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٧٧/١٨ ، « المغني » لابن قدامة : ٥٣٢/٨ ـ ٥٣٥ ، « المبدع » : ٣٢٢/٣ ـ ٣٢٣ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » ، ص (٣٨٢) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥٥/٣ ، « الإفصاح » : ٢٧٤/٢ ، « العدة على إحكام الأحكام » للصنعاني : ٥٢٥/٤ ، « تفسير القرطبي » : ٣٤٨/٢ .

قتلهن إذا قاتلن على الإطلاق في حال المقاتلة وبعدها ، لعموم قوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ﴾ [1] . وللمرأة آثار عظيمة في القتال : منها الإمداد بالأموال ، ومنها التحريض على القتال ، فقد كُنَّ يَخْرُجْنَ ناشرات شعورهن ، نادبات مثيرات للثأر ، معيِّرات بالفرار ، وذلك يبيح قتلهنَّ [2] .

ومن هذا يعلم حكم النساء اللائي يشتركن في القتال في جيوش الأعداء حيث تجنّد بعض الدول النساء كما تفعل أمريكا وإسرائيل وغيرهما ، فيشتركن في القتال اشتراكاً حقيقياً يبيح للمسلمين قتلهن .

٢ ـ الصبيان :

إذا لم يقاتل الصبيُّ فإنه لا يقتل ، لأن النبي ﷺ نهى عن قتل الذرية [3] ـ وهم الصبيان ـ وقد جاء في وصية أبي بكر رضي الله عنه قوله : « ولا تقتلن مولوداً » وما من أحد إلا وهو مولود ، لكن المراد الصبيّ ، سمّاه العرب مولوداً لقرب عهده بالولادة . والمراد به إذا كان لا يقاتل ، وقد فسّره بذلك في الطريق الآخر من وصية أبي بكر فقال : « لا تقتلن صغيراً ضَرَعاً »[4].

---

(١) سورة البقرة ، الآية (١٩٠) .

(٢) انظر : « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٠٤/١ ـ ١٠٥ .

(٣) الذُرِّيَّة : على فعْلِيَّة ، مأخوذة من الذَرّ وهم الصغار . وتكون واحداً وجمعاً ، وفيها ثلاث لغات ، أفصحها ضم الذال وبها قرأ السبعة ، والثانية : كسرها ، ويروى ذلك عن زيد بن ثابت ، والثالثة : فتح الذال مع تخفيف الراء على وزن كَرِيْمَة ، وبها قرأ أبان بن عثمان . وتجمع على ذريَّات وعلى ذراري . وتطلق على الآباء مجازاً . وبعضهم يجعل الذرية من (ذَرَأَ) الله الخلقَ ، وترك همزها للتخفيف .

وتقدم فيما سبق أن الذرية عند الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هم : من لم يحتلم وكان دون الخامسة عشرة ، سواء قاتل أو لم يقاتل .

انظر : « المصباح المنير » للفيومي : ٢٠٧/١ ، « شرح السِّير » : ١٨٠٧/٤ .

(٤) « السِّير الكبير » : ٤٢/١ و ٧١٧/٢ ، « المبسوط » : ٥/١٠ ـ ٦ . والضَّرَع ـ بفتحتين ـ الضعيف .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ كان يوصي أمراء الأجناد إذا وجَّههم بتقوى الله وبمن معهم من المسلمين خيراً ، ويقول : « **اغزوا باسم الله تقاتلون من كفر بالله ، اغزوا ولا تَغُلُّوا ولا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا امرأة ولا وليداً** » وفي رواية : « **ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع** » [1] .

وفي الأحاديث التي وردت آنفاً في النهي عن قتل النساء جاء أيضاً النهي عن قتل الصبيان .

وعن الأسود بن سَرِيْع رضي الله عنه قال : غزوت مع رسول الله ﷺ أربع غزوات فتناول أصحابُه الذريّةَ بعدما قتلوا المقاتلة ، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فاشتدّ ذلك عليه ، فقال : « **ألا ما بال أقوام قتلوا المقاتلة ، ثمَّ تناولوا الذرية** » ، وفي رواية « **ما بال أقوام بلغ بهم القتل إلى أن قتلوا الذرية ، ألا لا تُقْتُلُنَّ ذريّةً ، ألا لا تقتلن ذرية** » [2] .

---

(١) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ص (٢١٢) ، والإمام أحمد : ١/٣٠٠ ، والبزار برقم (١٦٧٧) من « كشف الأستار » ، والطبراني في « الكبير » : ١١/٢٢٤ ، وفي « الأوسط » : ٥/٩٥ ، وأبو يعلى : ٣/٨١ - ٨٢ ، والطّحاوي في « معاني الآثار » : ٣/٢٢٠ و ٢٢٥ ، وفي « مشكل الآثار » : ١٥/٤٣٥ ، والبيهقي : ٩/٩٠ ، وأخرجه ابن أبي شيبة مقتصراً على أصحاب الصوامع : ١٢/٣٨٧ ، وكذلك : ابن حزم في « المحلّى » : ٧/٢٩٧ .

وفي إسناده إبراهيم بن إسماعيل وهو ضعيف ، ووثقه أحمد . وللحديث شواهد يتقوى بها . وانظر : « مجمع الزوائد » : ٥/٣١٦ - ٣١٧ ، « تلخيص الحبير » : ٤/١٠٣ ، تعليقات الشيخ شعيب الأرناؤوط على « مشكل الآثار » الموضع السابق نفسه .

(٢) أخرجه الإمام أحمد : ٣/٤٣٥ و ٤/٢٤ ، وصححه الحاكم : ٢/١٢٣ على شرط الشيخين ، وصححه ابن حبان ، ص (٣٩٩) من « موارد الظمآن » ، وأخرجه الدارمي : ٢/٢٢٣ ، والبيهقي : ٩/٧٧ ، والطبراني : ١/٢٦٠ ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٤/١٣ و ١٤ ، وابن أبي شيبة : ١٢/٣٨٦ ، وعبدالرزاق : ٥/٢٠٢ . قال الهيثمي : « رواه أحمد بأسانيد ، والطبراني في الكبير والأوسط كذلك ... وبعض أسانيد أحمد رجاله رجال الصحيح » . انظر : « مجمع الزوائد » : ٥/٣١٦ .

وعن سليمان بن بريدة عن أبيه قال : كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية أو جيشاً قال : « **لا تقتلوا وليداً** »[1] .

وعن عَطِيَّةَ القُرَظِيِّ قال : عُرِضنا على النبي ﷺ يوم قريظة فكان مَنْ أنبت قُتِل ومن لم ينبت خلّى سبيله[2] .

وعن زيد بن وهب قال : أتانا كتاب عمر : لا تغلوا ، ولا تغدروا ، ولا تقتلوا وليداً ، واتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب[3] .

وعن يحيى بن يحيى الغساني قال : كتبت إلى عمر بن عبدالعزيز أسأله عن هذه الآية ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾[4] .

قال : فكتب إليَّ أن ذلك في النساء والذرية ومن لم ينصب لك الحرب منهم[5] .

ثمَّ قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « فإن قاتل الصبيانُ فلا بأس بقتلهم ، لأنهم باشروا السبب الذي به وجب قتالهم ، وإذا كان يباح قتل من كان له بنية صالحة

---

(١) أخرجه مسلم .

(٢) أخرجه الإمام محمد في « الأصل » كتاب السِّير ، ص (٩٨) ، وأبو داود : ٢٣٢/٦ ، والترمذي : ٢٠٨/٥ ، وقال : « حديث حسن صحيح » ، والنسائي : ١٥٥/٦ ، وابن ماجة : ٨٤٩/٢ ، والدارمي : ٢٢٣/٢ ، والإمام أحمد : ٣١/٤ ، وابن أبي شيبة : ٣٨٤/١٢ ، وسعيد بن منصور : ٢٣٩/٢ ، والبيهقي : ٦٣/٩ ، وابن حزم : ٢٩٩/٧ ، ويحيى بن آدم ، ص (٤٨) ، وابن الجارود في « المنتقى » ، ص (٣٤٨) .

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة : ٣٨٣/١٢ ، والبيهقي : ٩١/٩ ، وسعيد بن منصور : ٢٣٩/٢ ، وانظر : « المدونة » : ٧/٢ .

(٤) سورة البقرة ، الآية (١٩٠) .

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة : ٣٨٥/١٢ ، والطبري في التفسير : ٥٦٣/٢ ، ورواه أيضاً عن ابن عباس وغيره ، وانظر : « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٢٢٠/٣ ـ ٢٢١ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٢٥٧/١ .

للمحاربة يُتَوَهَّم القتال منه ، فلأن يباح قتل من وُجِد منه حقيقة القتال كان أولى .
وإن قتل أحدٌ منهم إنساناً ثمَّ أخذه المسلمون فلا ينبغي أن يقتلوه ، لأن قتله إنما أُبيح لدفع قتاله ، وقد اندفع حين وقع الظهورُ عليه . وهذا لأنه ما كان مخاطَباً ، فلا يكون فعله جنايةً يستوجب به العقوبة جزاء عليه » [1] .

ونقل الإمام النووي ـ رحمه الله ـ **إجماع العلماء على تحريم قتل النساء والصبيان** إذا لم يقاتلوا ، فإن قاتلوا : قال جماهير العلماء يقتلون [2] .

وجاء هذا مفصَّلاً فيما نقله الطبري من أقوال العلماء في المسألة حيث قال : « ثمَّ اختلفوا في ذلك إذا قاتلوا ـ أي النساء والأطفال ـ مع المشركين ؛

فقال مالك ، وسئل عن نساء العدو وصبيانهم يكونون على الحصون يرمون بالحجارة ويعينون على المسلمين أيُقتَلون ؟ فقال : نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان .

وقال الأوزاعي : إذا قاتلت المرأة والغلام قُتِلا في القتال ، فإذا أُسرا لم يُقتَلا .

وقال الثَّوْريّ : أما المرأة فتقتل إذا قاتلت ، وأما الصبيان فيكره قتلهم .

وقال الشافعي : لا يجوز لأحد من المسلمين أن يعمد قتل النساء والولدان ... وإن قاتل النساء أو من لم يبلغ الحلم لم يُتَوقَّ ضربهم بالسلاح ، وذلك أن ذلك إذا لم يتوقَّ من المسلم إذا أراد دم المسلم كان ذلك من نساء المشركين ومَنْ لم يبلغ الحلم منهم أَوْلى ألاّ يُتَوَقَّى ، وكانوا قد زايلوا الحال التي نهى عن قتلهم فيها .فإذا أُسِروا أو

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢٤٥/٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٨/٩ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٤/٢ ، « الفتاوى الخانية » : ٥٥٩/٣ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٢٥٧/١ ـ ٢٥٨ .

(٢) « شرح صحيح مسلم » للنووي : ٤٨/١٢ ، و « معالم السنن » للخطابي : ١٣/٤ ، وقال البغوي في « شرح السنة » : ٤٧/١١ : « والعمل على هذا عند أهل العلم أنه لا يُقتَل نساء أهل الحرب وصبيانهم ، إلا أن يقاتلوا فيُدْفعوا بالقتل » . وانظر : « العزيز شرح الوجيز » : ٣٩٠/١٣ .

هربوا أو جُرِحوا وكانوا ممن لا يقاتل فلا يقتلون ، لأنهم قد زايلوا الحال التي أبيحت فيها دماؤهم ، وعادوا إلى أصل حكمهم بأنهم ممنوعون من أن يُقْصد قتلهم .

وقال أبو حنيفة وأصحابه : إن كان مع المشركين امرأة تقاتل ، أو صبيّ ، أو مجنون ، أو زَمِن أو شيخ كبير ، فلا بأس إذا كان من هؤلاء أحد يقاتل المسلمين مع المشركين أن يقتله المسلمون » [1] .

وقال الشوكاني عقب أحاديث الكفّ عن قصد النساء والصبيان والرهبان بالقتل : « وأحاديث الباب تدلُّ على أنه لا يجوز قتل النساء والصبيان . وإلى هذا ذهب مالك والأوزاعي ، فلا يجوز ذلك عندهما بحال من الأحوال ، حتى لو تترَّس أهل الحرب بالنساء والصبيان ، أو تحصَّنوا بحصن أو سفينة وجعلوا معهم النساء والصبيان لم يَجُزْ رميهم ولا تحريقهم .

وذهب الشافعي والكوفيون إلى الجمع بين الأحاديث المذكورة فقالوا : إذا قاتلت المرأةُ جاز قتلُها .

وقال ابن حبيب من المالكية : لا يجوز القصد إلى قتلها إذا قاتلت إلا إن باشرت القتل أو قصدت إليه ، ويدل على هذا ما رواه أبو داود في « المراسيل » عن عكرمة : « أن النبي ﷺ مرَّ بامرأة مقتولة يوم حنين ، فقال : من قتل هذه ؟ فقال رجل : أنا يا

---

(١) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٨ ـــ ٩) . وانظر : « المدونة » للإمام مالك : ٢/٦ ـــ ٧ ، « الموطأ » : ٢/٤٤٧ ، « موطأ محمد » : ٣/٣٧٠ ـ ٣٧١ ، « التفريع » لابن الجلاّب : ١/٣٦١ ـ ٣٦٢ ، « تفسير القرطبي » : ٢/٣٤٨ ، « الأم » للشافعي : ٤/١٥٦ ـ ١٥٧ ، « المغني » لابن قدامة : ١٠/٥٣٢ ، « الإنصاف » للمرداوي : ٤/١٢٨ ـ ١٢٩ . « المحلّى » لابن حزم : ٧/٢٩٦ . وقد اتفق ابن حزم مع الجمهور في تحريم قتل النساء والولدان ، وخالفهم في سائر الأصناف الأخرى فأباح قتلها في حال القتال .

رسول الله ، غنمتها فأردفتها خلفي ، فأرادت قتلي فقتلها ، فلم ينكر عليه رسول الله ﷺ [1] .

ونقل عن ابن بطّال : أنه اتفق الجميع على المنع من القصد إلى قتل النساء والولدان ؛ أما النساء فلضعفهن ، وأما الولدان فلقصورهم عن فعل الكفر ، ولما في استبقائهم جميعاً من الانتفاع إما بالرقّ أو بالفداء فيمن يجوز أن يفادى به .

قال ابن حجر في « فتح الباري » : « وقد حكى الحازميُّ قولاً بجواز قتل النساء والصبيان على ظاهر حديث الصَّعب ، وزعم أنه ناسخ لأحاديث النهي . وهو غريب » [2] .

وأما الحكمة من عدم قتل النساء والصبيان ـ بعد أن عرفنا تعليل الحكم ـ فهي ما أشار إليها العلامة ابن دقيق العيد حيث قال : « ولعل سرَّ هذا الحكم أن الأصل عدم إتلاف النفوس ، وإنما أبيح منه ما يقتضيه دفع المفسدة . ومن لا يقاتل ولا يتأهل للقتال في العادة ليس في إحداث الضرر كالمقاتلين ، فَرُجِع إلى الأصل فيهم ، وهو المنع . هذا مع ما في نفوس النساء والصبيان من الميل (إلى ما يُدْعون إليه من الإيمان) ، وعدم التشبث الشديد بما يكونون عليه كثيراً أو غالباً ، فرفع عنهم القتل لعدم مفسدة المقاتلة في الحال الحاضر ، ورجاء هدايتهم عند بقائهم » [3] .

---

(١) أخرجه أبو داود في « المراسيل » ص (١٦٥) ، وأرسله أيضاً البيهقي : ٨٢/٩ ، وابن أبي شيبة : ٣٨٤/١٢ ، وعبدالرزاق : ٢٠١/٥ عن عبدالرحمن بن يحيى الأنصاري ، وذكره السَّرْخَسِيّ عنه وعن الحسن : ١٤١٧/٤ ، ووصله الطبراني ، وقال الهيثمي في « المجمع » : ٣١٦/٥ : « رواه أحمد والطبراني وفي إسنادهما الحجاج ابن أرطاة وهو مدلِّس » ، والحارث بن أبي أسامة : ١٩٨/٢ ، « المطالب العالية » لابن حجر : ١٧٢/٢ مع تعليق المحقق . وانظر : « نيل الأوطار » : ٢٨١/٧ .

(٢) « نيل الأوطار » للشوكاني : ٢٨٠/٧ ـ ٢٨١ . وانظر : « فتح الباري » : ١٤٧/٦ ـ ١٤٨ ، « الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار » للحازمي ، ص (٣١٦ ـ ٣٢٠) .

(٣) انظر : « إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام » لابن دقيق العيد : ٥٢٥/٤ ـ ٥٢٦ مع حاشية الصنعاني عليه .

٣ً - الرهبان وأصحاب الصوامع :

ولا يقتل الرهبان ورجال الدين الذين انقطعوا عن الناس في الصوامع [١] ، بحيث لا يقاتلون ولا يساعدون في القتال . وهم أول من أوصى أبو بكر ﷺ بعدم قتلهم . والرهبان أو رجال الدين هؤلاء قسمان :

(**القسم الأول**) : أصحاب الصوامع والسيَّاحون في الجبال ، الذين لا يخالطون الناس ، وإنما ينقطعون للعبادة في صوامعهم وأماكنهم ، فيكونون في دار أو كنيسة ، أغلقوا على أنفسهم الأبواب وانعزلوا فلا ينزلون إلى الناس ولا يصعد الناس إليهم . فهؤلاء لا يُقْتلون لوقوع الأمن مِنْ جانبهم ، فإنهم لا يقاتلون بنفس أو مال ولا رأي . ولأن المبيح للقتل شرُّهم من حيث المحاربة ، فإذا أغلقوا الباب على أنفسهم اندفع شرهم مباشرة وتسبيباً ، ولأنه لا يرجى لمثلهم نَسْل فلا يكونون عوناً للمشركين .

وهذا القسم هو المراد في وصية أبي بكر ﷺ حيث قال : «إنك ستلقى أقواماً زعموا أنهم قد فرغوا أنفسهم لله في الصوامع ، فذرهم وما فرغوا أنفسهم له » .

ويدل أيضاً على منع قَتْلِهم : حديث ابن عباس السابق في النهي عن قتل الصبيان وأصحاب الصوامع وفيه : « **ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع** » [٢] .

---

(١) الرُّهْبان هم عبَّاد النصارى . يقال : ترهَّب الراهب ، انقطع للعبادة . والصوامع : جمع صومعة وهي كل بناء متصل متلاصق ، وهي مساكن الرهبان . انظر : « مفردات القرآن » ص (٢٨٥ — ٢٨٦) ، « المصباح المنير » : ٢٥٩/١ ، « القاموس القويم للقرآن الكريم » : ٣٨٣/١ .

(٢) قال الطَّحاوي : « ولا نعلمه روي عن النبي ﷺ في النهي عن قتل أصحاب الصوامع غير هذا الحديث ، وكان مداره على إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة . وقد روي عن أبي بكر ﷺ ما يوافق هذا المعنى » . انظر : « مشكل الآثار » : ٤٣٦/١٥ ، وفيما سبق ص (١٠٧٢) ، تعليق (١) .

(**والقسم الثاني**) : وهم الذين أشار إليهم أبو بكر الصديق ﷺ بقوله : « وستلقى أقواماً قد حلقوا أوساط رؤوسهم من الشَّعر ، فافلقوها بالسيف » . والمراد بهم الشمامسة [(١)] .

وقد أشار إلى هذا في الحديث من طريق آخر فقال : « **تركوا شعوراً كالعصائب** » وهؤلاء يصدر الناس عن رأيهم في القتال ، ويحثونهم على ذلك أو يدلُّون على عورات المسلمين ويتجسسون عليهم ، فهم محاربون تسبيباً ، بل هم أئمة الكفر ، فقتلُهم أولى من قتل غيرهم كما جاء في وصية أبي بكر ﷺ حيث قال : « فاضربوا مقاعد الشياطين منها بالسيوف - أي وسط رؤوسهم المحلوقة - والله لئن أقتل رجلاً منهم أحبّ إليَّ من أن أقتل سبعين من غيرهم ، وذلك بأن الله تعالى يقول : ﴿ **فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ** ﴾ [(٢)] .

وأكّد الإمام محمد هذا المعنى فقال : « وأما القسِّيسُون والشمامسة والسيّاحون الذين يخالطون الناس فلا بأس بقتلهم ، لأنهم من جملة المقاتلة ، إمَّا برأيهم أو بنفسهم إن تمكنوا من ذلك ، فيجوز قتلهم وإن لم يُرَ منهم القتالُ باعتبار أن حقيقة مباشرة القتال مما لا يطَّلع عليه كل أحد في كل وقت ومكان ، فالبنية الصالحة لذلك مع السبب الحامل عليه يُقَام مَقَامه ، ما لم يغلب عليه دليل ظاهر يمنعه منه .

ويدل على هذا أيضاً : ما أخرجه سعيد بن منصور عن بكر بن سوادة أنه قال : « لم نر الجيوش يهيجون الرهبان الذين على الأعمدة ، ولم نزل نُنْهى عن قتلهم إلا أن يقاتِلوا »[(٣)] .

---

(١) الشمّاس من رؤوس النصارى . وهو الذي يحلق وسط رأسه ويلزم البِيْعَة . قال ابن سِيْده : هذا اللفظ ليس بعربي صحيح . والجمع شمامسة . ألحقوا فيه الهاء للعجمة أو للعوض . وقال السَّرْخَسِيّ : هم بمنزلة العلوية فينا . انظر : « لسان العرب » : ١١٤/٦ ، « شرح السِّير الكبير » : ٤١/١ . وراجع : « المجازات النبوية » للشريف الرضي ، ص (٥٢ - ٥٣) .

(٢) سورة التوبة ، الآية (١٢) .

(٣) « سنن سعيد بن منصور » : ٢٤١/٢ .

وعلى هذا تحمل الرواية الثانية عن أبي حنيفة ، فقد قال أبو يوسف ــ رحمه الله تعالى ــ : سألت أبا حنيفة عن قتل أصحاب الصوامع والرهبان ؟ فرأى قتلهم حسناً ، لأنهم فرغوا أنفسهم لنوع من أنواع الكفر ، فيفتتن الناس بهم ، فيدخلون تحت قوله تعالى : ﴿ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾ [1] .

وتأويل هذه الرواية عن أبي حنيفة فيما إذا كانوا يخالطون الناس إما خروجاً إليهم ، أو إذناً لهم في الدخول عليهم ، وكانوا يحثونهم على قتال المسلمين والصبر على دينهم . وهذا هو الصنف الثاني منهم .

وروي عنه أيضاً رواية أخرى أجاز فيها قتل الرهبان ما لم تُفْتَتح البلاد ويقع الظفر بهم [2] .

وفي المعنى نفسه نقل الإمام الجصَّاص عن محمد بن جعفر بن الزبير قال : أمر أبو بكر ﷺ بقتال الشمامسة لأنهم يشهدون القتال ، وإن الرهبان من رأيهم أن لا يقاتِلوا فأمر أبو بكر ﷺ بأن لا يقاتَلوا [3] .

واتفق العلماء على أن من كان من أهل الصوامع والرهبان ذا رأي وتدبير في الحرب وجب قتلهم [4] . ووراء ذلك تفصيلات نشير إليها بعرض أقوالهم فيها :

---

(١) سورة التوبة ، الآية (١٢) .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٤١/١ ـ ٤٢ ، ١٤٢٩/٤ ــ ١٤٣١ ، « الخراج » ، ص (٢١٢) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٨٠) . وراجع أيضاً « مختصر اختلاف العلماء » للطحاوي : ٤٥٥/٣ ــ ٤٥٦ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٨/٩ ، « فتح القدير » : ٢٩٢/٤ ، « تبيين الحقائق » وحاشية الشلبي : ٢٤٥/٣ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٩/٤ ، « البحر الرائق » : ٨٤/٥ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٤/٢ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٢/٤ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٦/١ ، « الفتاوى الخانية » : ٥٥٩/٣ ـ ٥٦٠ .

(٣) انظر : « أحكام القرآن » للجصاص : ٢٥٧/١ .

(٤) انظر : « الإفصاح عن معاني الصحاح » لابن هبيرة : ٢٧٤/٢ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » ، ص (٣٨٢) ، « الميزان الكبرى » : ١٧٥/٢ ـ ١٧٦ ، « البحر الزخار » : ٣٩٧/٦ .

قال الإمام مالك : يكره قتل الرهبان المحبَّسين في الصوامع والدِّيارات ، فقد روى أشهب أن مالكاً ـ رحمه الله ـ سئل عن الرهبان ، فقيل : إنهم يعتزلون في ديارات ليس في صوامع ، أيُسبَون ؟ قال : لا أرى أن يُهاجُوا . فقيل له : سواء عليك الرهبان في الدِّيارات أو أصحاب الصوامع ؟ قال : هاه ، يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ** ﴾ [(١)] . ولم يَرَ أن يُهاجُوا . فقيل له : فالرهبان من النساء ؟ قال : النساء عندنا ـ والله ـ أحقُّ ألاَّ يُهَجْنَ .

قال ابن رشد الجد تعليقاً على ذلك : إنما سأله عن الرهبان إذا اعتزلوا في الدِّيارات ولم يعتزلوا في الصوامع ، لما روي عن رسول الله ﷺ من نهيه عن قتل أصحاب الصوامع في حديث ابن عباس [(٢)] . فرأى مالك لرهبان الديارات حكم رهبان الصوامع ، لاستوائهم في العلة التي من أجلها نهى عن قتلهم ، وهي اعتزالُهم لأهل دينهم ، وتركُ معونتهم لهم بقتال أو رأي .

واستدل أيضاً بظاهر قوله تعالى : ﴿ **قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً** ﴾ ، إذ لم يخص لترهّبهم موضعاً من موضع . وقد روي عن النبي ﷺ أنه نهى عن قتل الرهبان ، ولم ينه عن قتلهم لخيرٍ عندهم ، بل هم أبعد من الله ، لاستبصارهم في كفرهم ، وإنما نهى عن قتلهم لاعتزالهم أهل دينهم وترك معونتهم لهم بيد أو رأي ؛ مع أنه ظاهر قوله ﷻ : ﴿ **قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ** ﴾ [(٣)] ، لأن المقاتلة مفاعلة من الفريقين ، ودليل ذلك قول الرسول ﷺ في المرأة التي وقف عليها وهي مقتولة فقال : « **ما كانت هذه تقاتل** » إذ يدل ذلك من قوله على أنه إنما يقتل من أهل الكفر من يُقَاتِل .

---

(١) سورة المائدة ، الآية (٨٢) .

(٢) تقدم تخريجه آنفاً ، ص (١٠٧٢) تعليق (١) .

(٣) سورة التوبة ، الآية (٢٩) .

وقد روي عن الإمام مالك رواية أخرى فيها أن الرهبان يُقتَلون ، لأن فيهم التدبير والبغض للدين ، فهم أنكأ من غيرهم [1] .

وقال الأوزاعي في العلج يوجد في أرض الروم في بيت قد طُبِّق عليه ، له كُوَّة ينظر منها ليس في صومعة ، قال : هذا راهب قد حبس نفسه ، فلا يقتل ولا يُسْبَى ، ولا يعرضون لما في بيته من مال أو متاع [2] .

وقال الإمام الشافعي : « ويترك قتل الرهبان ، وسواء رهبان الصوامع ورهبان الديارات والصحارى . وكلٌّ من يحبس نفسه بالترهب تركنا قتله ، اتّباعاً لأبي بكر رضي الله تعالى عنه ، وذلك أنه إذا كان لنا أن ندع قتل الرجال المقاتلين بعد المقدرة وقتل الرجال في بعض الحالات ـ لم نكن آثمين بترك الرهبان إن شاء الله تعالى .

وإنما قلنا هذا تَبَعاً لا قياساً . ولو أنا زعمنا أنا تركنا قتل الرهبان لأنهم في معنى مَنْ لا يقاتل تركنا قتل المرضى حين نغير عليهم والرهبان وأهل الجبن والأحرار والعبيد وأهل الصناعات الذين لا يقاتلون .

فإن قال قائل : ما دلَّ على أنه يُقتَل مَنْ لا قتال منه من المشركين ؟ قيل : قتل أصحاب رسول الله ﷺ يوم حنين دريد بن الصِّمَّة ، وهو في شجار مطروح لا

---

(1) انظر : « المدونة » : ٢/٦ ـ ٧ ، « البيان والتحصيل » : ٢/٥٢٥ و ٥٣٦ و ٥٥٨ ـ ٥٦٠ ، « الكافي في فقه أهل المدينة » : ١/٤٠٢ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٧٩) ، « عقد الجواهر الثمينة » : ١/٤٦٨ ، « الشرح الكبير » مع « حاشية الدسوقي » : ٤/١٧٦ ــ ١٧٧ ، « الشرح الصغير » : ٣/١٥ ، « جواهر الإكليل » : ١/٢٥٣ ، « مواهب الجليل » : ٢/٣٠١ ـ ٣٠٢ ، « القوانين الفقهية » ، ص (١٥٢) ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١/١٠٥ ، « المنتقى شرح الموطأ » : ٣/١٦٧ ـ ١٦٨ ، « القبس شرح الموطأ » : ٢/٥٩١ و ٥٩٢ ، « التفريع » لابن الجلاّب : ١/٣٦١ ـ ٣٦٢ ، « تفسير القرطبي » : ٢/٣٤٨ .

(2) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٧٩). وانظر : « مختصر اختلاف الفقهاء » للطحاوي : ٣/٤٥٥ ـ ٤٥٦.

يستطيع أن يثبت جالساً ، وكان قد بلغ نحواً من خمسين ومائة سنة ، فلم يعب رسول الله ﷺ قَتْلَه ، ولم أعلم أحداً من المسلمين عاب أن نقتل من رجال المشركين من عدا الرهبان ... » [1] .

وعند الحنابلة أيضاً : لا يقتل الراهب ولو خالط الناس في أحد الأقوال . وفي قول آخر : مالم يخالطهم ، استدلالاً بوصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وبقول عمر رضي الله عنه : « ستمرون على قوم في صوامع لهم احتبسوا أنفسهم فيها ، فدعوهم حتى يبعثهم الله على ضلالهم » ، ولأنهم لا يقاتلون تديُّناً ، فأشبهوا مَنْ لا يقدر على القتال [2] .

٤ً ـ الشيوخ (كبار السن) :

الشيوخ قسمان ، (**أحدهما**) **الشيخ الفاني** وهو من كبرت سنّه فأصبح غير قادر على القتال ولا التحريض عليه بالصياح مثلاً عند التقاء الجيوش أو عند التقاء الصفين ، أو غير ذلك من وسائل التحريض ، وليس له نسل ولا يرجى ذلك منه ، أو خرف عقله وزال فأصبح لا يعقل ، فهو في حكم المجنون . وهذا القسم لا يحل قتله ، لحديث

---

(١) « الأم » للشافعي : ١٥٧/٤ ، ونقل الطبري هذا عنه في « اختلاف الفقهاء » ص (١١) . وذكر الإمام الشافعي في « سير الواقدي » من كتاب الأم : ١٩٧/٤ أنه يجوز قتل الرهبان . وانظر : « المهذب » مع « تكملة المجموع » : ٧٨/١٨ ، « روضة الطالبين » : ٢٤٣/١٠ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٣/٤ ، « نهاية المحتاج » : ٦٤/٨ ، « الأحكام السلطانية » ص (٤١) ، « تحرير الأحكام » ص (١٨٣) ، « البحر الزخار » لابن المرتضى : ٣٩٧/٦ ، « الغاية القصوى في دراية الفتوى » : ٩٤٩/٢ ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٥٤/٢ ، « حاشية البجيرمي على المنهج » : ٢٣٣/٤ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٣٩١/١٣ وما بعدها .

(٢) انظر : « المغني » : ٥٣٤/١٠ ، « المبدع » : ٣٢٢/٣ ، « الفروع » : ٢١٠/٦ ، « الإنصاف » : ١٢٨/٤ ـ ١٢٩ ، « كشاف القناع » : ٤٤/٣ ، « المحرر في الفقه » : ١٧٢/٢ ، « مطالب أولي النهى » : ٥١٧/٢ ـ ٥١٨ ، « الإفصاح » : ٢٧٤/٢ ، « مسائل الإمام أحمد » رواية هانئ : ١١٨/١ .

سليمان بن بريدة عن أبيه قال : كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية يقول : « **لا تقتلوا شيخاً كبيراً** » [١] .

وعن أنس عن النبي ﷺ : « **لا تقتلوا شيخاً فانياً** » [٢] .

وعن راشد بن سعد قال : « نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والذرية والشيخ الكبير الذي لا حراك به » [٣] .

وفي وصية أبي بكر الصديق ﷺ قال : « ولا تقتلوا شيخاً كبيراً » .

والشيخ الكبير الفاني داخل في عموم قوله تعالى : ﴿ **وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ** ﴾ [٤] . وهو ليس من شأنه القتال فكان قتله من العدوان المنهي عنه .

(**والقسم الثاني**) : الشيخ الكامل العقل الذي له رأي في الحرب أو يقدر على القتال أو التحريض عليه . وهذا يجوز قتله ، فقد روي أن رَبِيْعَةَ بن رُفَيْعٍ السُّلَمي ﷺ أدرك دُرَيْدَ بن الصِّمَّة يوم حنين وهو شيخ كبير ، فقتله ولم ينكر النبي ﷺ ذلك [٥] ،

---

(١) هذا في رواية أبي حنيفة وأبي داود ، وأصله في صحيح مسلم وقد تقدم تخريجه ص (١٠٣٥) تعليق (١) . انظر : « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٢٢٤/٣ ، « شرح مسند أبي حنيفة » للملا علي القاري ، ص (٣٣٨) ، « الجوهر النقي » لابن التركماني : ٩٣/٩ حيث قال : وهذا السند رجاله ثقات ما خلا ابن عابس .

(٢) تقدم تخريجه في ص (١٠٦٨) تعليق (١) .

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة : ٣٨٨/١٢ ومن طريقه ابن حزم في « المحلّى » : ٢٩٧/٧ . وهو مرسل .

(٤) سورة البقرة ، الآية (١٩٠) .

(٥) خبر مقتل دريد في الصحيحين ، فأخرجه البخاري : ٤١/٨ ـ ٤٢ ، ومسلم : ١٩٤٣/٣ ـ ١٩٤٤ من حديث أبي موسى الأشعري . والقصة مطولة في سيرة ابن إسحاق . انظر : « تلخيص الحبير » : ١٠٣/٤ ، « سنن البيهقي » : ٩٢/٩ ، « معاني الآثار » : ٢٢٥/٣ .

لأنه كان ذا رأي في الحرب ، حيث أشار على المشركين أن يرفعوا الظُّعْنَ إلى علياء بلادهم ، وأن يلقى الرجالُ العدوَّ بسيوفهم على متون الخيل ، فلم يقبلوا رأيه ، وقاتلوا مع أهاليهم ، وكان ذلك سبب انهزامهم . وفي هذا يقول دُرَيْدُ بن الصِّمَّة نفسه :

أَمَرْتُهمْ أَمْرِي بِمُنْعَرِجِ اللِّوَى ∴ فلم يَسْتَبِينُوا الرُّشْدَ حتى ضُحَى الغَدِ
فلمَّا عَصَوْني كنتُ منهمْ وقد أرى ∴ غَوَايَتَهُمْ وأَنَّني غيرُ مُهْتَدِ [1]

واتفق العلماء على أن الشيخ الفاني إذا كان له رأي في الحرب وتدبير فيها فإنه يقتل ، وإن لم يكن له رأي ولا تدبير ، فقال الثَّوْرِيّ والأوزاعي ومالك وأحمد والشافعي في أحد قوليه : لا يقتل .

وقال الشافعي في أظهر القولين : إنه يقتل . وإليه ذهب ابن المنذر وابن حزم ، وهو الأَوْلى عند المُزَنِيّ ، وذهب إليه ابن العربي من المالكية [2] .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ٤٢/١ ـ ٤٣ و ٧١٧/٢ ، ١٤٣١/٤ ، « الموطأ » برواية محمد : ٣٧٠/٣ ، « المبسوط » : ٢٩/١٠ ، « فتح القدير » : ٢٩١/٤ ، « تبيين الحقائق » وحاشية الشلبي : ٢٤٥/٣ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٩/٤ ، « البحر الرائق » : ٨٤/٥ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٦/١ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥٦/٣ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٩) ، « البحر الزخار » : ٣٩٨/٦ .

(٢) انظر : « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥٥/٣ ـ ٤٥٦ ، « الإفصاح » : ٢٧٤/٢ ، « الميزان الكبرى » : ١٧٦/٢ ، « رحمة الأمة » ص (٣٨٢) ، « المحلّى » : ٢٩٦/٧ ـ ٢٩٧ ، « المنتقى شرح الموطأ » : ١٦٩/٣ ، « القبس شرح الموطأ » : ٥٩٠/٢ ، « أحكام القرآن » : ١٠٦/١ كلاهما لابن العربي ، « التفريع » : ٣٦٢/١ ، « تفسير القرطبي » : ٣٤٩/٢ ، « بداية المجتهد » : ٣٨٤/٢ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٦٨/١ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٣٩٢/١٣ ، « روضة الطالبين » : ٢٤٣/١٠ ، « البحر الزخار » : ٣٩٨/٦ ، « معالم السنن » : ١٣/٤ ، « مرقاة المفاتيح » للقاري : ٣٦٢/٧ .

واستدلوا لهذا القول الأخير في قتل الشيوخ بحديث سمرة بن جندب عن النبي ﷺ أنه قال : « **اقتلوا شيوخ المشركين ، واستَحْيُوا شَرْخَهم** » [1] .

وبقوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [2] . وهو نص عام يتناول بعمومه الشيوخَ إلا أن يسلموا ، وليس هناك حجة في ترك قتلهم يستثنى بها ، ولأنه كافر لا نفع في حياته فيُقْتَل [3] .

وأبدى الشوكاني رأياً فيه تحفُّظ فقال : « وأما جوازُ قتلِ ذي الرأي ، فلم يرِدْ ما يدلُّ عليه بعد اتّصافه بوصفٍ يُوجِب عدم جواز قتله من كونه شيخاً أو متخلّياً للعبادة أو امرأة ، إلا أنْ يقال : إنَّ لحوق الضرر بالمسلمين بما يَصْدُر عنه من الرأي قد يكون أشدَّ من مقاتَلَة المقاتِل . ولكن هذا رأي مجرَّد ، والتخصيص للأدلة بمجرد الرأي لا يصحُّ عند المنصفين » [4] .

وقد عرض الإمام أبو جعفر الطَّحاوي لهذا الخلاف فقال : « ذهب قوم إلى أنه لا بأس بقتل الشيخ الكبير في الحرب . واحتجوا في ذلك بحديث مقتل دُرَيْد بن الصمَّة ، وبأنه كان حينئذ في حال من لا يقاتل ، فلما قتل وهو شيخ كبير فانٍ لا يدفع عن نفسه ، فلم يعب رسول الله ﷺ عليه قَتْلَه ، دلَّ ذلك على أن الشيخ الفاني يقتل في دار الحرب ، وأنَّ حكمه في ذلك حكم الشبَّان لا حكم النسوان .

---

(١) أخرجه أبو داود في باب قتل النساء : ١٢/٤ ، والترمذي في السِّير : ٢٠٧/٥ وقال : « حديث حسن صحيح غريب » ، والإمام أحمد : ١٢/٥ وهو من رواية الحسن عن سمرة ، ولم يسمع منه إلا حديث العقيقة على المشهور .

(٢) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(٣) انظر هذه الأدلة في : « فتح القدير » : ٢٩٠/٤ ـ ٢٩١ ، « المحلّى » : ٢٩٦/٧ ـ ٢٩٧ ، « المغني » : ٥٣٣/١٠ ، « شرح معاني الآثار » : ٢٢٤/٣ ، « بداية المجتهد » : ٣٨٤/٢ .

(٤) « السيل الجرار » للشوكاني : ٥٣٣/٤ . وانظر : « المحلّى » لابن حزم : ٢٩٩/٧ فقد شدَّد النكير على تقسيم الشيوخ الكبار إلى ذي رأي يقتل وغير ذي رأي فلا يقتل .

وخالفهم في ذلك آخرون ، فقالوا : لا ينبغي قتل الشيوخ في دار الحرب ، وهم في ذلك كالنساء والذرية . واحتجوا في ذلك بحديث سليمان بن بريدة ـ السابق ـ « **لا تقتلوا شيخاً كبيراً** » ففيه المنع من قتل الشيوخ . وقد قال ﷺ في حديث المرأة المقتولة : « **ما كانت هذه تقاتِل** » فدلَّ ذلك على أن مَنْ أُبيح قتله هو الذي يقاتل ، ولكن لما روي حديث دُرَيْد هذا ، وهذه الأحاديث الأُخَر : وجب أن تصحح ولا يدفع بعضها ببعض ؛ فالنهي في قتل الشيوخ في دار الحرب ثابت في الشيوخ الذين لا معونة لهم على شيء من أمر الحرب ، من قتالٍ ولا رأْي . وحديث دريد يُحْمل على الشيوخ الذين لهم معونة في الحرب ، كما كان لدريد ، فلا بأس بقتلهم وإن لم يكونوا يقاتلون ، لأن تلك المعونة التي تكون منهم أشد من كثير من القتال ، ولعل القتال لا يلتئم إلا بها ، فإذا كان ذلك كذلك ، قُتِلوا .

والدليل على ذلك قول رسول الله ﷺ في حديث رباح السابق في المرأة المقتولة : « **ما كانت هذه تقاتِل** » أي : فلا تُقْتَل ، فإنها لا تقاتل ، فإذا قاتلت قُتِلتْ ، وارتفعت العلة التي لها مُنِع قتْلُها .

فهذا الذي ذكرنا هو الذي يوجبه تصحيح معاني هذه الآثار .

ولما جرت السنة على ترك قتل أصحاب الصوامع الذين حبسوا أنفسهم عن الناس وانفصلوا عنهم ، وأَمِن المسلمون من ناحيتهم ، دلَّ ذلك أيضاً على أن كلَّ من أمن المسلمون من ناحيته من امرأة ، أو شيخ فانٍ ، أو صبي ، كذلك أيضاً لا يقتلون .

فهذا وجه هذا الباب فيما ذكرنا . وهذا قول محمد بن الحسن ، وهو قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف ، رحمة الله عليهم أجمعين »[1] .

---

(١) « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٣/٢٢٤ ـ ٢٢٥ باختصار .

وبهذا تظهر قوة مذهب الجمهور ورجحانه ابتداءً ، فإذا ناقشنا أدلة الذين قالوا بجواز قتل الشيوخ أصبح مذهب الجمهور في غاية القوة والرجحان لما يلي :

١ً - إن الأحاديث السابقة ، ووصية أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - تدل على أن الشيوخ الكبار في السنِّ لا يقتلون .

٢ً - إن المقاتلة تكون لمن يقاتِل ـ كما تقدم ـ وهؤلاء لا يقاتلون فلذلك لا يُقتَلون ، إذ الأصل في الآدمي أنه معصوم الدم ، وإباحة قتله لعارض الحرابة ودفع شره ، ولا يتحقق ذلك منهم بالقتال فبقوا على أصل العصمة .

٣ً - إن حديث « **اقتلوا شيوخ المشركين** » الذي احتجوا به ، لا يعارض حديث النهي عن قتل الشيوخ ، لأنه حديث منقطع ، فهو من رواية الحسن عن سمرة بن جندب و لم يثبت له منه سماع فيه ، وفيه أيضاً الحجاج بن أرطأة وهو ضعيف . أو هو على الأقلّ أضعف من حديث النهي عن قتل الشيوخ .

٤ً - ولو سلم الحديث من الضعف وكان صحيحاً وجب تخصيصه ، لأنه عام في الشيوخ ، وأحاديث النهي خاصة بالشيخ الفاني ، فيقدم الخاص على العام .

٥ً - كذلك فسَّر العلماء « الشيوخ » في الحديث بأنهم « البالغون » فقال ابن الأثير : المراد بالشيوخ في هذا الحديث : الرجال المَسَانُّ أهل الجَلَد والقوة على القتال لا الهرِمَ . والمراد بالشَّرْخ الصبيان أو الصغار الذين لم يدركوا ، فالمراد : اقتلوا البالغين من الكفار في القتال واستبقوا صبيانهم أحياء بالاسترقاق فلا تقتلوهم . وعندئذ لا معارضة بين الأحاديث .

٦ً - إن قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ ﴾ عام مخصوص بالذمي والنساء والصبيان اتفاقاً ، فجاز تخصيص الشيخ الفاني بالقياس ولو لم يكن فيه خبر أو حديث ، فكيف وقد جاء الخبر بشأنه .

إلا أنه قد يعارض النهي السابق ظاهراً بحديث الصَّعْب بن جَثَّامَة قال : سئل رسول الله ﷺ عن أهل الدار من المشركين يُبَيَّتون ، فيصاب من ذراريهم ونسائهم . فقال عليه الصلاة والسلام : « **هم منهم** » وفي لفظ « **هم من آبائهم** » [١] .

فيجب دفعاً للمعارضة حَمْلُه على مَوْرِدِ السؤال ، وهم المبيَّتون ، وذلك أن فيه ضرورة عدم العلم والقصد إلى الصغار بأنفسهم ، لأن التبييت يكون معه ذلك . وحكى الحازميُّ عن طائفة من العلماء أن حديث الصعب منسوخ .

٧ً - بل يقال أيضاً : إن النصوص مقيدة ابتداءً بمن يقاتل وهم المحاربون .

٨ً - أما قياسهم قتل الشيوخ على من لا منفعة فيه من الكفار فيقتل ، فهو قياس منتقض بالعجوز التي لا نفع فيها فإنها لا تقتل اتفاقاً [٢] .

٥ً . الزَّمْنَى أو أصحاب العاهات :

ذهب الإمام محمد بن الحسن وشيخاه أبو حنيفة ، وأبو يوسف إلى أنه لا يجوز قتل أصحاب الأعذار من العميان والزَّمْنَى أصحاب العاهات [٣] كالمقعدين ومقطوعي الأيدي والأرجل من خلاف ، ويابس الشِّقِّ ، إذا لم يكن لهم رأي ولا تدبير في

---

(١) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب أهل الدار يبيتون : ١٤٦/٦ ، ومسلم في باب جواز قتل النساء : ١٣٦٥/٣ .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٤١٧/٤ ، « فتح القدير » : ٢٩٠/٤ ـ ٢٩١ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ ، « بداية المجتهد » : ٣٨٣/٢ - ٣٨٤ ، « المغني » : ٥٣٣/١٠ ، « الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار » ص (٣١٦) وما بعدها ، « البحر الزخار » : ٣٩٨/٦ ، « النهاية في غريب الحديث » لابن الأثير : ٤٥٧/٢ ، « مرقاة المفاتيح » للقاري : ٣٦٢/٧ .

(٣) الزَّمْنَى ، مثل مَرْضى ، يقال : زَمِنَ الشخص زَمَناً وزَمَانَةً ، فهو زَمِنٌ - من باب تعب - وهو مرض يدوم زماناً طويلاً . ويقال : أزمنه الله فهو مُزْمَنٌ .

والعاهة : الآفة ، والجمع عاهات . انظر : « المصباح المنير » : ٢٥٦/١ و ٤٤١/٢ .

الحرب ، لأن المبيح للقتل هو المقاتلة ، وهؤلاء لا يتحقق منهم ذلك . كما أنه لا نكاية منهم للمسلمين . وكذلك لا يقتل المجنون لأنه غير مكلف ، إلا أن يكون واحد من هؤلاء يقاتل فلا خلاف في أنه يقتل [1] .

قال في « السِّير الكبير » : « ولا يقتل منهم الأعمى ، والمُقْعد ، ولا يابس الشِّقِّ ، ولا مقطوع اليد والرِّجل من خلاف ، ولا مقطوع اليد اليمنى خاصة ؛ لأنه وقع الأمن من قتالهم » وعقّب السَّرْخَسِيّ على ذلك فقال : « ومراده من هذا إذا كانوا لا يقاتلون بمال ولا برأي » [2] .

ثمَّ قال الإمام محمد : « فإن كان أقطع اليد اليسرى أو أقطع إحدى الرجلين فهو ممن يقاتِل ، لأن مباشرة القتال في الغالب تكون باليد اليمنى . فأما إذا كانت صحيحة منه فهو على وجه يمكنه المشي ، كان من جملة المقاتلة فيُقتَل . والأخرس والأصمُّ ، والذي يُجَنُّ ويُفيق ، في حال إفاقته يقتل ؛ لأنه ممن يقاتل ، وله بنية صالحة للقتال ، واعتقاده يحمله على القتال ، فيُقْتَل دفعاً لشرّه » [3] .

وقال أيضاً : « وذوو الأعذار من العميان والزَّمْنَى ومقطوعي الأيدي والأرجل ، إن كانوا يباشرون القتال فهم من جملة المقاتلة ، لأنه كانت لهم بنية صالحة للقتال وإنما خرجوا عن ذلك بحلول الآفة ، فإن لم تعجزهم الآفة عن القتال كانوا مقاتلة باعتبار الأصل ، وإن كانوا لا يباشرون القتال فليسوا من المقاتلة .

---

(١) انظر : « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٨/٤ ـ ١٨٩ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٧/٩ ، « الفتاوى الخانية » : ٥٥٨/٣ ـ ٥٥٩ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٤/٢ ، « فتح القدير » : ٢٩٠/٤ ـ ٢٩١ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ ، « اللباب شرح الكتاب » : ١٢٠/٤ ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٨٣) ، « مختصر اختلاف العلماء » له أيضاً : ٤٥٥/٣ .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٤٢٩/٤ .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٤٣١/٤ .

والمريض والمغمى عليه من جملة المقاتلة ، لأن له بنية صالحة للقتال ، وما حلَّ به عارض على شرف الزوال فلا يخرج به من أن يكون من المقاتلة ، وإن كان لا يقاتل في الحال ، بخلاف العميان ، فإن ما حلَّ بهم ليس على شرف الزوال ، فإذا أعجزهم عن القتال خرجوا عن أن يكونوا من جملة المقاتلة » [1] .

وبعد بيان رأي الإمام محمد - رحمه الله - نشير إلى أن العلماء اتفقوا على أنه إذا كان الأعمى والمقعد ذا رأي وتدبير وجب قَتْلُهما وكذلك إذا قاتلا في المعركة ، إلا أن ابن شاس من المالكية نقل قولاً بصيغة التمريض أن الأعمى والزَّمِن لا يقتلان بوجه .

واختلفوا فيما وراء ذلك ، إذا لم يكن لهم رأي ولا تدبير ولا اشتراك في الحرب ، كالاختلاف الواقع في الشيوخ كبار السن ، فقال أبو حنيفة وأصحابه والثَّوْرِيّ والأوزاعي ومالك وأحمد وأبو ثور : لا يجوز قتلهم .

وعن الشافعي قولان : أظهرهما أنه يجوز قتلهم ويجوز إبقاؤهم ، وإليه ذهب سحنون من المالكية وابن حزم ، لعموم قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ [2] ، ولأنهم أحرار مكلفون فجاز قتلهم كغيرهم من الكفار [3] .

---

(1) المصدر السابق ، ص (١٨٠٨) و ٧١٧/٢ .

(2) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(3) انظر بالتفصيل : « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٦/٤ - ١٧٧ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٦٩/١٠ ، « مواهب الجليل » : ٣٠١/٢ - ٣٠٢ ، « روضة الطالبين » : ٢٤٣/١٠ - ٣٤٤ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٣/٤ ، « نهاية المحتاج » : ٦٤/٨ ، « المغني » : ٥٣٤/١٠ - ٥٣٥ ، « الإنصاف » : ١٢٨/٤ - ١٢٩ ، « كشاف القناع » : ٤٤/٣ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥٥/٣ - ٤٥٦ ، « الإفصاح » : ٢٧٤/٢ ، « رحمة الأمة » ، ص (٣٨٢) ، « المحلّى » : ٢٩٦/٧ - ٢٩٧ ، « الميزان الكبرى » : ١٧٦/٢ ، « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » ص (١٨٣) ، « المعيار المعرب » للونشريسي : ١١٣/٢ - ١١٥ ، « مسائل الإمام أحمد » ، رواية أبي داود ، ص (٢٣١ - ٢٣٧) .

وقال ابن العربي : « الصحيح عندي أن تعتبر أحوالهم ، فإن كان فيهم إذايَة قُتِلوا ، وإلا تركوا وما هم بسبيله من الزمانة »[1] .

٦ . العُسَفاء والفلاحون :

جاءت النصوص بمنع قتل العسفاء[2] والفلاحين ، فقد تقدم حديث رباح بن الربيع : « **لا تقتلن ذرية ولا عسيفاً** »[3] وأثر زيد بن وهب في كتاب عمر ﷺ « .. واتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب »[4] .

وروى أيوب عن رجل عن أبيه قال : « بعث رسول الله ﷺ سرية كنت فيها فنهانا أن نقتل العسفاء والوصفاء »[5] .

وعن جابر بن عبدالله قال : كانوا لا يقتلون تجار المشركين[6] .

---

(١) « أحكام القرآن » لابن العربي : ١/١٠٥ ـ ١٠٦

(٢) العُسَفَاء جمع عسيف ـ بعين وسين مهملة ـ مثل أجير وزناً ومعنىً . يقال : عَسَفَه عَسْفاً ـ من باب ضرب ـ أخذه بقوة . والعسيف : الأجير ، لأنه يعسف الطرقات متردداً في الأشغال . وهو فعيل بمعنى مفعول ، أو بمعنى فاعل من العَسْف وهو الجَوْر أو الكفاية . وعلى هذا فهو كل من استوجر لخدمة أو قيام بعمل لا يتصل بالقتال وليس من همته القتال ، أو هو الأجير التابع كما قال الخطابي ، وقال ملا علي القاري : ولعل علامته أن يكون بدون سلاح . انظر : « المصباح المنير » : ٢/٤٠٩ ، « النهاية في غريب الحديث » لابن الأثير : ٣/٢٣٦ ـ ٢٣٧ ، « فتح الباري » : ٦/١٤٨ ، « معالم السنن » للخطابي : ٤/١٣ ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ٧/٢٨١ ، « مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح » للقاري : ٧/٣٦٢ .

(٣) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ٥/١٨٠٩ .

(٤) تقدم تخريجه ص (١٠٧٣) تعليق (٣) .

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة : ١٢/٣٨١ ، وعبدالرزاق : ٢/٣٩ ، وسعيد بن منصور : ٢/٣٩ ، والبيهقي : ٩/٩١ ، ويحيى بن آدم ، ص ٤٨ .

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة : ١٢/٣٨٦ ، والبيهقي : ٩/٩١ ، ويحيى بن آدم ، ص ٤٨ ، وابن حزم في « المحلّى » : ٧/٢٩٧ .

ولهذا ذهب الإمام محمد بن الحسن إلى أن الأجراء أو العسفاء والمزارعين الذين لا يشتركون في القتال ولا همة لهم في ذلك ليسوا من المقاتلة فلا يقتلون إلا إذا اشتركوا في القتال ، فقال :

« العسيف الذي نهى رسول الله ﷺ عن قتله : الأجير ، وهو بمنزلة الحرَّاث . يعني من لا يكون من همَّته القتال ، وإنما همته من القتال اكتساب المال فقط بإجارة النفس بخدمة الغير ، أو الاشتغال بالحراثة ، فإنه لا يقتل لانعدام القتال منه » [1] .

ثمَّ قال : « ومن كان في الحصن من الرجال الزارعين الذين لم يقاتلوا قط فهو من جملة المقاتلة ، لأن لهم بنية صالحة للقتال » .

وكأن هذا القول الأخير يظهر منه التناقض مع سابقه فلذلك يعلّق السَّرْخَسِيّ قائلاً في التوفيق بينهما : « فإن قيل : ذكرتم قبل هذا أن هؤلاء بمنزلة العسفاء لا يُقتَلون ؟

قلنا : قد بينّا أن هناك لا يستحب قتلهم ، إذ كان يعلم أنه لا يهمهم أمر الحرب أصلاً . ولكن مع هذا يجوز قتلهم لكونهم من المقاتلة . وتأويل هذا في قوم من الزارعين يكثرون سواد المقاتلين ، ولهذا كانوا معهم في الحصن ، فلهذا جعلهم من المقاتلة » [2] .

هذا ، وقد اختلف العلماء في حكم الأجير والمزارع ، فقال الثَّوْرِيّ لا يقتل العسيف ، وهو التابع ، وقال الأوزاعي نحواً منه وقال : لا يقتل الحرّاث والزارع إذا علم أنه ليس من المقاتلة [3] .

وقال الإمام مالك في « موطأ محمد » لا يُقتَلون ، لوصية أبي بكر ﷺ ، ولكن القاضي أبا بكر بن العربي من المالكية قال : والصحيح عندي قتلُهم ، لأنهم إن لم

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٤١٧/٤ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١٨٩/٥ .

(٣) انظر : « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥٥/٣ ، « معالم السنن » : ١٣/٤ ، « المغني » : ٥٣٥/١٠ .

يقاتلوا فهم رِدْء للمقاتلين ، وقد اتفق أكثر العلماء على أن الردء يحكم فيه بحكم المقاتل ، وقال سحنون : إن حديث العسيف لم يثبت [1] .

وقال الشافعي : يقتل الفلاحون والأجراء حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية . لعموم قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [2] .

وفصّل النووي في ذلك فقال : وفي الأجير والمحترف المشغول بحرفته قولان : أظهرهما جواز قتله . وقيل : يُقتَل الأجير والمحترف قطعاً . فإن كان فيهم مَنْ له رأي يستعين الكفار برأيه وتدبير الحرب قُتِل قطعاً . ثمَّ الذي يفهم من كلام الأصحاب ـ الشافعية ـ أنه لا فرق بين أن يحضر ذو الرأي منهم في صف القتال أو لا يحضر في أنه يجوز قتله ، ولا بين أن يُقْدَر على الأخْرَق منهم في صف القتال ، أو يدخل بعض بلاده فيجده هناك : في أن في قتله القولين . وفي السُّوقة طريقان : المذهب القطع بقتلهم ، والثاني على القولين [3] .

وعند الحنبلية : قال ابن قدامة : « فأما الفلاح الذي لا يقاتل ، فينبغي أن لا يُقتَل ، لما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ ... ، ولأن أصحاب رسول الله ﷺ لم يقتلوهم حين فتحوا البلاد ، ولأنهم لا يقاتلون ، فأشبهوا الشيوخ والرهبان » [4] .

---

(١) « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٠٦/١ ، وله أيضاً : « القبس شرح الموطأ » : ٥٩١/٢ ، « القوانين الفقهية » ص (١٥٢) ، « تفسير القرطبي » : ٢٣٤٩ .

(٢) « الأم » للشافعي : ١٥٧/٤ و ١٩٨ ، « اختلاف الفقهاء » ص (١١) ، « معالم السنن » : ١٣/٤ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥٥/٣ ـ ٤٥٦ .

(٣) « روضة الطالبين » : ٢٤٣/١٠ ـ ٢٤٤ . وانظر : « الوجيز » : ١٨٩/٢ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٣٩٢/١٣ ـ ٣٩٣ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٣/٤ ، « نهاية المحتاج » : ٦٤/٨ ، « منهج الطلاب » ، « حاشية البجيرمي » : ٢٣٣/٤ ، « قليوبي وعميرة على المحلي » : ٢١٨/٤ .

(٤) « المغني » : ٥٣٥/١٠ ، « الشرح الكبير » : ٣٩٤/١٠ ، « المبدع » : ٣٢٢/٣ ، « كشاف القناع » : ٤٤/٣ ، « الإنصاف » : ١٢٨/٤ ـ ١٢٩ .

ونختم هذه الفقرة برأي ابن حزم الظاهري ـ وقد سبقت الإشارة إليه ـ في جواز قتل من عدا النساء والأطفال حيث قال : لا يحلُّ قتل نسائهم ولا قتل من لم يبلغ منهم ، إلا أن يقاتل أحدٌ ممن ذكرنا فلا يكون للمسلم منجا منه إلا بقتله ، فيقتله حينئذ ، فإن أصيبوا في البيات أو اختلاط الملحمة من غير قصد فلا حرج في ذلك .

وجائزٌ قتلُ كلِّ مَنْ عدا مَنْ ذكرنا من المشركين من مقاتل أو غير مقاتل ، أو تاجر أو أجير ، أو أسقف ، أو قسيس ، أو راهب ، أو أعمى ، أو مُقْعَد ، لا تحاشِ أحداً ، وجائز استبقاؤهم أيضاً . ثمَّ ساق الأدلة على ذلك مناقشاً الجمهور بأسلوب شديد عنيف . [1]

٧ ـ حكم قتل الأقارب :

يراعي الإسلام النواحي النفسية والإنسانية ويُعْلي من شأنها في العلاقات الدولية وغيرها ، ولذلك نجد الفقهاء يتناولون هذه الجوانب بالبحث ، ومن ذلك حكم قتل المسلم لقريبه المشرك في الجهاد .

ويحكم هذه المسألة عند الإمام محمد بن الحسن قاعدة عامة واستثناء من هذه القاعدة ، أما القاعدة فهي تحريمُ قصدِ قتل الأصل المشرك وإن علا من أي جهة كان ـ كالأب والجد والجدة ـ أو البدء بقتله ، وجواز البدء بقتل سائر الأقارب المشركين من الأرحام وغيرهم ، وقتل الأب لابنه في الجهاد .

وأما الاستثناء فهو يشمل حالتين ، إحداهما : حال الاضطرار ، بأن يقصد الأب قتل ابنه ولا مخلص له إلا بقتله ، والثانية : أن يسمع الابن أباه يسبّ الرب سبحانه أو النبي ﷺ .

---

(١) انظر : « المحلّى » : ٩/٢٩٦ ـ ٢٩٩ .

القاعدة العامة : تحريمُ قَتْلِ الأصولِ ، وجوازُ قَتْلِ غيرهم :

وفيما يلي النصوص التي تدل على هذه المسألة من كلام الإمام محمد ممزوجاً مع كلام السَّرْخَسِيّ وشرحه .

قال الإمام محمد : « ولا بأس بأن يقتل الرجلُ من المسلمين كلَّ ذي رحم محرم منه من المشركين يبتدئ به ، إلا الوالد خاصَّة ، فإنه يكره له أن يبتدئ والده بذلك وكذلك جدَّه من قِبَل أبيه أو من قِبَل أُمِّه وإن بَعُد ، إلا أن يضطرّه إلى ذلك » [1] .

وقال أيضاً : « يكره أن يبتدئ الرجلُ أباه من المشركين فيقتله ، وإن أدركه امتنع عنه حتى يقتله غيره » [2] .

وقال : وإذا لقي المسلمُ أباه المشرك في القتال ، فإنه يكره له أن يقتله ، لقوله تعالى : ﴿ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً ﴾ [3] ، والمراد الأبوان إذا كانا مشركين ، وليس من المصاحبة بالمعروف القصد إلى قتله أو البداية به .

ويدل على ذلك أن حنظلة بن أبي عامر ، وعبدا لله بن أُبَيٍّ استأذنا رسول الله ﷺ في قتل أبويهما فنهاهما [4] . وقد كان أبو عامر مشركاً محارباً لرسول الله ﷺ ، وابنُ أُبيّ منافقاً بيِّنَ النفاق ، قد شهد الله تعالى بكفره .

---

(1) « السِّير الكبير » : ١٠٦/١ .

(2) « الجامع الصغير » للإمام محمد ، ص (٢٦١) ، كتاب الأصل « السِّير » ص (٢٣٥) .

(3) سورة لقمان ، الآية (١٥) .

(4) قال ابن عبدا لله بن أُبي ـ واسمه أيضاً عبدا لله ـ يا رسول الله إنه بلغني أنك تريد قتل أبي فيما بلغك عنه ـ لكلام قاله في غزوة المريسيع ـ فإن كنت لابد فاعلاً فمرني به ، فأنا أحمل إليك رأسه . فقال رسول الله ﷺ : « بل نترفق به ونحسن صحبته ما بقي » . رواه ابن إسحاق في « السيرة » : ٢٩٢/٢ ـ ٢٩٣ ، والطبري في « التفسير » : ٢٨ /١١٦ ، وفي « التاريخ » : ٦٠٨/٢ ، والحميدي في « المسند » : ٥٢٠/٢ ، ورواه الطبراني والبزار ورجاله رجال الصحيح .

انظر : « مجمع الزوائد » : ٣١٨/٩ ، « تفسير ابن كثير » : ٣٧٣/٤ ، « مرويات غزوة بني المصطلق » لإبراهيم قريبي ، ص (١٩٠ ـ ١٩٥) .

فعرفنا أنه يكره للابن القصد إلى قتل أبيه المشرك . وهذا لأن الأب كان سبباً لإيجاد الابن ، فلا يجوز أن يكون الابن سبباً لإعدامه بالقصد إلى قتله ، وكان الأب مُنْعماً عليه في التربية فيكره له إظهار كُفْران النعمة بالقصد إلى قتله . وسائر الأصول كالأب في هذا .

وبيان هذا فيما أخبر به الله تعالى عن الخليل ـ صلوات الله عليه ـ حين قال له أبوه : ﴿ لأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيّاً. قَالَ سَلاَمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيّاً ﴾ [1].

وعلى هذا : إن أدرك الأصلُ ابنه أو فرعه في الصفّ وقصده ليقتله والابن قادر على قتله فلا يقصده الابن بالقتل . يقول الإمام محمد : « وأولى الوجوه أن لا يقصده بالقتل ، ولا يمكّنه من الرجوع إذا تمكن منه في الصف ، ولكنه يلجئه إلى موضع ويتمسك به حتى يجيء غيره فيقتله ـ وروى في الكتاب حديثاً بهذه الصفة [2] ـ فهو أحب إلينا » [3] .

وفصّل فقهاء الحنفية هذا بأن يمتنع الابن على الأب ويدفعه عن نفسه بغير القتل ، ويشغله بالمحاولة ، بأن يعرقب فرسه مثلاً ، أو يطرحه عنها ، أو يلجئه إلى مكان ، لأن المقصود يحصل من غير اقتحام الإثم . قالوا : ولا ينبغي أن ينصرف عنه ويتركه ، لأنه يصير حرباً على المسلمين ، بل يلجئه إلى أن يفعل ما ذكرنا ولا يَدَعه يهرب إلى أن يجيء من يقتله ، لأن الرسول ﷺ منع حنظلة بن أبي عامر وعبدالله بن أُبيّ من قتل أبويهما كما سلف [4] .

---

(١) سورة مريم ، الآيتان (٤٦ ، ٤٧) .

(٢) إشارة إلى حديث مالك بن عمير الآتي وفيه « إني لقيت أبي فتركته ، وأحببت أن يليه غيري ، فسكت عنه النبي ﷺ . انظر : ص (١٠٩٨) تعليق (٣) .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ١٠٧/١ . وانظر : « الفتاوى البزازية » : ٣٦٦/٦ بهامش « الفتاوى الهندية » .

(٤) انظر : « المبسوط » : ١٣٢/١٠ ، « فتح القدير » : ٢٩٢/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ ، « البحر =

ولا يكره للأب قتل ابنه المشرك أو ابن ابنه وإن نزل . وكذا سائر القرابات المشركين كالأخ والعم والخال ، فيباح قتلهم .

أما القريب المسلم من البغاة ، فلا يتقيَّد كراهية قتله بكونه أباً أو أصلاً ، بل يعمّ سائر القرابات كالأخ وغيره من كل رحم محرم يجب أن ينفق عليه فيكره أن يبتدئهم بالقتل كالأب .

والفرق بينهما : أن بَغْيَ المسلمِ على المسلم لم يقطع الصِّلة بينهما ، بدليل أن التوارث يجري بينهما كما تجري النفقة والولاية . والقَتْلُ يقطع الصلة بينهما فلا يجوز .

وليس كذلك الكافر ، لأن كفره قطع الصلة بينهما ، بدليل أن التوارث لا يجري بينهما ولا تجب النفقة ، ولا ولاية لأحدهما على الآخر . والقتل يوجب قَطْعَ الصلة بينهما ، ولا صلة بينهما قائمة ، فحلَّ له قَتْلُه كالأجنبي [١] .

وعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك أيضاً بأن المسلم له حرمتان ، حرمة القرابة وحرمة الإسلام فيمنعه ذلك من القصد إلى قتله ، وفي حق الكافر إنما وجد حرمة واحدة وهي حرمة القرابة ، فذلك لا يمنعه من القتل كالحرمة في حق الدين في حق الأجانب من أهل البغي [٢] .

أما الاستثناء من هذه القاعدة فيتمثل في حالتين اثنتين :

أ ـ حال الضرورة والدفع ، فإذا همَّ الأب بقتل ابنه وصار بحيث لا يتمكن من

= الرائق » : ٨٥/٥ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٣/٤ ، « مجمع الأنهر » ومعه « در المنتقى » : ٦٣٧/٢ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٤/٢ ، « الفتاوى الخانية » : ٥٦٠/٣ ، « شرح النقاية » ورقة (٩٩) ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٨/٩ .

(١) انظر : « الفروق » للكرابيسي : ٣٤٢/١ ، والمراجع السابقة في كل موضع نفسه .

(٢) انظر : « المبسوط » للسرخسي : ١٣٢/١٠ .

دَفْعِه عن نفسه إلا بقتله ، فلا بأس بقتله ، لأنه بذلك يدفع عن نفسه ، وهو مأمور بالبداية بنفسه في الإحسان إليها ، ودَفْعُ شرِّ القتل عنها أبلغ جهات الإحسان . ولأنه - كذلك - في هذا الوجه لا يقصد كفران النعمة ، وإنما يقصد إحياء نفسه بدفع الهلاك عنها . وحينئذ يكون الأب هو المكتسب لذلك السبب ، بمنزلة الجاني على نفسه . على ما هو معروف في الأصل من أن المُلْجَأ (المُسْتَكْرَه) بمنزلة الآلة للمُلْجِئ . ولهذا لا يُحْبس الأب بدَيْن الولد ، ويُحْبس الولد بنفقته ، لأنه إذا منع نفقته فقد قصد إتلافه ، ولكن لا يقصد بالدفع القَتْلَ ، لأنه لا ضرورة إلى القصد .

ووجه جواز ذلك من القياس : أن مسلماً لو أراد قتل ابنه ، ولا يتمكن الابن من التخلص منه إلا بقتله كان له قَتْلُه ، لتعيُّنه طريقاً لدفع شرّه ، فهنا أَوْلى [1] .

ب - لو سمع أباه المشرك - أو أصلاً من أصوله - يذكر الله تعالى أو رسوله ﷺ أو نبياً من الأنبياء بسوءٍ ، جاز له قتلُه ، لما روي أن أبا عبيدة بن الجراح قتل أباه حين سمعه يسبُّ النبي ﷺ فلم ينكر عليه [2] .

فقد روى مالك بن عمير قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله إني لقيت العدوَّ ، ولقيت أبي فيهم ، فسمعت منه لك مقالة قبيحة فطعنتُه بالرمح فقتلتُه . فسكت النبي ﷺ . ثمَّ جاء آخر فقال : يا نبي الله إني لقيت أبي فتركته وأحببتُ أن يليه غيري . فسكت عنه [3] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٠٦/١ و ١٤٣٣/٤ - ١٤٣٤ ، « الجامع الصغير » ، مع شرحه « النافع الكبير » للكنوي ، ص (٢٦١) ، « فتح القدير » : ٢٩٢/٤ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٢/٤ - ١٣٣ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٧/٢ .

(٢) انظر : « فتح القدير » : ٢٩٢/٤ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٣/٤ .

(٣) أخرجه الإمام محمد في « السِّير الكبير » : ١٠٧/١ ، وأبو داود في « المراسيل » ص (١٦٤) ، والبيهقي : ٢٧/٩ =

مذهب الجمهور :

وقال المالكية : لا يقتل المسلم أباه المشرك إلا أن يضطرَّه إلى ذلك بأن يخافه على نفسه [1] .

وعند الشافعية : يكره للغازي أن يقتل قريبه الكافر ، لأن الشفقة قد تحمل على الندامة ، فيكون ذلك سبباً لضعفه عن الجهاد ، ولأن فيه قطع الرَّحم المأمور بصِلَتِها ، وهي كراهة تنزيه ، وإن اقتضت العلة الثانية ـ قطع الرحم ـ أنها كراهة تحريم .

وقتل القريب المَحْرَم أشدُّ كراهة فيمتنع ويحرم قتل الأب والأم ، لأنه ﷺ منع أبا بكر من قتل ولده يوم أحد [2] ، ومنع أبا حذيفة من قتل أبيه يوم بدر .

ويستثنى من الكراهة حالتان ـ كما سبق عند الحنفية ـ إحداهما أن يسمعه أو يعلم بطريق يجوز له اعتماده أنه يسبُّ ا لله تعالى أو رسوله ﷺ أو نبياً من أنبيائه فلا كراهة حينئذ ، بل ينبغي استحباب قتله تقديماً لحقِّ ا لله تعالى وحقِّ رسوله ﷺ وحق أنبيائه عليهم الصلاة والسلام .

=

وقال : « هذا مرسل جيد » . وعزاه ابن حجر في « الإصابة » (٥/٧٤٠) للحسن بن سفيان في « مسنده » والبغوي في « معجمه » . وبيَّن البيهقي الرجل المبهم في الرواية السابقة ، فروى عن عبدا لله بن شوذب منقطعاً أنه الجراح والد أبي عبيدة . وأنكره الواقدي وقال : مات والد أبي عبيدة قبل الإسلام .

انظر : « تلخيص الحبير » : ٤/١٠٢ ، « تفسير البغوي » : ٨/٦٣ ، « تفسير القرطبي » : ١٧/٣٠٧ ، « تفسير ابن كثير » : ٤/٣٣٠ ، « أسباب النزول » للواحدي ، ص (٤٧٨) .

(١) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ١/٤٦٩ ، « القوانين الفقهية » ص (١٥٢) .

(٢) أخرجه البيهقي : ٨/١٨٦ من طريق الواقدي ، وأخرجه ابن أبي شيبة من وجه آخر من رواية أيوب ، قال : قال عبدالرحمن بن أبي بكر لأبيه : قد رأيتك يوم أحد فضفت عنك ، فقال أبو بكر : لو رأيتك لم أضف عنك . « المصنف » : ١٤/٤٠٨ ، وأخرجه الحاكم من وجه آخر عن أيوب أيضاً ورجاله ثقات مع إرساله . انظر : « تلخيص الحبير » لابن حجر : ٤/١٠١ .

والثانية : إذا قصد هو قَتْلَه فقتله دفعاً عن نفسه [1] .

وقال ابن المرتضى : ويكره قتل الأب وذوي الرحم ، لأن النبي ﷺ نهى أبا بكر عن قتل ولده يوم أحد . ولو قتله يجوز ، لأن النبي ﷺ لم ينكره على أبي عبيدة [2] ولم يذكر خلافاً في ذلك .

ولكن الشوكاني قال : « الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة قد دلَّت دلالة أوضح من الشمس على قتل المشركين . ولم يثبت في المنع من قتل ذي الرحم لرحمه ما تثبت به الحجَّة قط ، حتى يصلح لتخصيص الأدلة الصحيحة ، ومع هذا فهو معارض بمثله ، فيجب الرجوع إلى ما ثبت في القرآن والسنة . فاعرف هذا فليس هاهنا ما يوجب التخصيص ولا التقييد » [3] .

الآثار المترتبة على قتل الأقارب :

ولو أن المسلم قتل أباه أو قريبه المشرك في الحرب ، فدمه هَدْرٌ ، أي باطل لا دية فيه ولا قصاص ولا كفارة ؛ لأن النبي ﷺ لم ينكر على أبي عبيدة بن الجراح قَتْل أبيه لما سمعه يسبّ النبي ﷺ عندما لقيه في الجهاد ، ولم يأمره بشيء ، ولم يوجب عليه شيئاً من دية أو كفارة ، ولو وجب عليه شيء لبيَّنه له ، إذ لا يجوز السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة إليه [4] .

---

(١) انظر : « العزيز شرح الوجيز » : ٣٨٩/١١ ، ٣٩٠ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٢/٤ ، « نهاية المحتاج » : ٦٤/٨ ، « المهذب » : ٧٧/١٨ ، « تحرير الأحكام » ص (١٨٣) ، « الوجيز » : ١٨٩/٢ ، « الغاية القصوى في دراية الفتوى » : ٩٤٨/٢ .

(٢) انظر : « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » : ٣٩٨/١٦ - ٣٩٩ .

(٣) « السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار » للشوكاني : ٥٣٣/٤ .

(٤) الراجح عند جمهور الأصوليين أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه ، لأنه تكليف بما لا يطاق ، =

كما أنه لا عصمة للحربي إلا بالإسلام أو الأمان ، ولم يوجد واحد منهما ، فلذا لم يجب على القاتل شيء إلا التوبة والاستغفار [1] .

٨ ـ حكم قتل الرسل والسفراء :

وقد ألمحنا فيما سبق إلى أن الإمام محمد لا يوقع على الرسل والسفراء عقوبة القتل ، ولذلك لا يقتلون في الحرب ، لأن الرسل آمنون حتى يبلّغوا الرسالة [2] .

ثانياً : الاستثناء من القاعدة العامة في قتل غير المقاتلين :

تلكم هي القاعدة العامة فيمن لا يجوز قتلهم أثناء القتال ، وقد فصّلنا القول فيها عن الأصناف التي لا يجوز قتلها ومذاهب العلماء في ذلك ومواضع الاتفاق والاختلاف . ويَرِدُ على هذه القاعدة ـ باتفاق العلماء ـ استثناء يشمل ثلاث حالات يجوز فيها قتل غير المقاتلين وقد ذكرنا بعضها في مواضع سابقة ، ونجمعها هنا بإيجاز في سياق واحد وهي :

١ ـ حال اشتراك واحد من هؤلاء الأصناف في القتال حقيقةً بالمباشرة للقتال ، أو

=

وجوّزه من أجاز التكليف بالمحال من المعتزلة . وأما تأخيره لغير وقت الحاجة فيجوز ، ولكنه لم يقع ، ويجوز تأخيره لمصلحة . انظر تفصيل المسألة في : « كشف الأسرار » : ١٠٨/٣ ، « تيسير التحرير » : ١٧٤/٣ ، « فواتح الرحموت » : ٤٩/٢ ، « المستصفى » : ٣٦٨/١ ، « نهاية السول » : ٥٦/٢ ، « الإحكام » لابن حزم : ٧٥/١ ، وللآمدي : ٣٢/٣ ، « شرح الكوكب المنير » : ٤٥١/٣ ـ ٤٥٣ ومراجع التحقيق بحاشيته ، « شرح تنقيح الفصول » ص (٢٨٢) ، « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » في مواضع متفرقة انظرها في الفهارس : ١٦/٣٧ ـ ١٧ .

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١٠٧/١ . وانظر أيضاً : « المبسوط » : ١٣٢/١٠ ، « فتح القدير » : ٢٩٢/٤ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٧/٢ .

(٢) انظر فيما سبق ص (٨٤٦) وص (٨٧٧) ، وقد نص الفقهاء على ذلك فقال الشافعية : ويقتل كل كافرٍ إلا الرسل وإن كان معهم كتاب بتهديد أو قول بتهديد . انظر : « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٥٤/٢ .

حكماً بالرأي والمعاونة . وقد تقدمت الأدلة على هذا أثناء البحث ؛ فقد أقرَّ النبي ﷺ قتل المرأة يوم حنين لما أرادت قتل الذي سباها وأردفها خلفه ، كما قتل امرأة يوم قريظة كانت قاتلت مع اليهود فعلاً . وهو أيضاً مفهوم من تعليل الرسول ﷺ لمنع قتل النساء بأنهن لا يقاتلن ، فإذا قاتلن فعلاً ارتفع المنع .

٢ً - حال الإغارة على العدو وتبييتهم بالإغارة عليهم ليلاً بحيث لا يتميز المقاتلون منهم من غير المقاتلين ، فقد يقتل منهم من لا يجوز قتله ابتداءً أو قصداً كالنساء والأطفال وغيرهم ، فكان ذلك غير مقصود . ويدل على جواز ذلك حديث الصَّعب ابن جثّامة السابق عن الذين يُبَيَّتون من أهل الدار فيصاب من نسائهم وذراريهم .

٣ً - حال تترُّس الأعداء بمن لا يجوز قصدهم بالقتل أثناء الحرب ، كأن يتترسوا بالنساء والصبيان ، والضرورة تدعو إلى قتالهم ففي هذه الحال يجوز رميهم ويقصدون بذلك المقاتلة دون غيرهم ، وقد رمى النبي ﷺ الكفار بالمنجنيق ومعهم النساء والصبيان ، ولو كفَّ المسلمون عنهم بسبب هؤلاء الذين تترسوا بهم أفضى ذلك إلى تعطيل الجهاد والظفر بالمسلمين [1] .

---

(١) انظر بالتفصيل : « السِّير الكبير » : ١٨٠٧/٥ - ١٨٠٩ ، « موطأ محمد مع التعليق الممجَّد » : ٣٧٠/٣ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٧/٩ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٨/٤ - ١٨٩ ، « فتح القدير » : ٢٩٠/٤ - ٢٩٢ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ ، « المدونة » : ٧/٢ ، « البيان والتحصيل » : ٥٩٥/٢ و ٢٨/٣ و ٤٤ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٧٦/٢ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٦٨/١ ، « القبس شرح الموطأ » : ٥٩١/٢ - ٥٩٢ ، « المنتقى شرح الموطأ » : ١٦٦/٣ - ١٦٧ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٢/٤ - ٢٢٣ ، « روضة الطالبين » : ٢٤٣/١٠ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٧٨/١٨ - ٧٩ ، « تحرير الأحكام » ص (١٨٣) ، « الأحكام السلطانية » ص (٤١) ، « شرح صحيح مسلم » للنووي : ٤٨/١٢ - ٥٠ ، « المغني » : ٥٣٤/١٠ ، « الشرح الكبير » : ٣٩٣/١٠ - ٣٩٤ ، « الإنصاف » : ١٢٨/٤ - ١٢٩ ، « مطالب أولي النهى » : /٥١٨ ، « كشاف القناع » : ٤٥/٣ ، « المبدع » : ٣٢٣/٣ . وانظر أيضاً : « البحر الزخار » : ٣٩٩/٦ ، « المحلّى » : ٢٩٦/٧ - ٢٩٨ ، « السيل الجرار » : ٥٣٢/٤ ، « نيل الأوطار » : ٢٧٨/٧ - ٢٨٢ ، « مسائل الإمام أحمد وإسحاق » : ٩/٢ - ١٠ ، « قواعد الأحكام » للعز بن عبدالسلام : ١١١/١ .

المطلب الثاني

من لا يجوز قتلهم بعد الفراغ من القتال

إذا فرغ المسلمون من القتال وظهروا على الأعداء فأخذوا أو أسروا منهم أسرى ، فالقاعدة العامة في ذلك عند الإمام محمد وشيخيه أبي حنيفة وأبي يوسف أن كلَّ من لا يحلُّ قتْلُه في حال القتال لا يحلُّ قتلُه بعد الفراغ من القتال . وكلُّ من يحلُّ قتله في حال القتال ، إذا قاتل حقيقة أو معنىً يباح قتله بعد الأخذ والأسر ، إلا الصبي والمعتوه الذي لا يعقل ؛ فإنه يباح قتلُهما في حال القتال إذا قاتلا حقيقة ومعنى ، ولا يباح قتلهما بعد الفراغ من القتال إذا أُسرا ، وإن قتلا جماعة من المسلمين في القتال ؛ لأن القتل بعد الأسر بطريق العقوبة ، وهما ليس من أهل العقوبة ؛ فأما القتل في حالة القتال فلدفع شرّ القتال ، وقد وجد الشرُّ منهما ، فأبيح قتلهما لدفع شرهما ، وقد انعدم الشرُّ بالأَسْر ، فكان القتل بعده بطريق العقوبة وهما ليس من أهلها [1] .

قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ إذا سبى الإمام السبايا وفيهم الرجال وهم في دار الحرب ، فالأمر فيهم إلى الإمام : إن شاء أخرجهم وقسمهم بين المسلمين ، وإن شاء قتلهم ، ينظر أيّ ذلك كان خيراً للمسلمين فيفعله ، فإن كان قتلُهم خيراً قتلَهم ، إلا أن يسلموا فلا يقتلهم ، ولكنهم يكونون فيئاً للمسلمين [2] . فإن لم يسلم الرجال

---

(١) « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٠٨/٩ . وانظر تفصيل الفرق بين المرأة والصبي أو المعتوه في حكم كلٍ منهم إذا أخذ أو أسر بعد أن قاتل حيث تقتل المرأة دون الصبي أو المعتوه « الفروق » للكرابيسي : ٣٣٠/١ ـ ٣٣١ .

(٢) وكان ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ ، وعطاء والحسن ـ رحمهما الله ـ يكرهون قتل الأسير ، وعندما أُتي الحجاج بأسير ، قال لعبدالله بن عمر : قم فاقتله ، فقال ابن عمر : ما بهذا أُمرنا ، يقول الله تعالى : ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ (سورة محمد ، الآية ٤) . انظر : « المبسوط » : ٢٤/١٠ ، « الخراج » ، ص (٢١٢) . وانظر فيما سيأتي ص (١٢٠٩) وما بعدها .

وادَّعوا أماناً فشهد قوم من المسلمين على طائفة من الجند عدول أنهم أمَّنوا هؤلاء الأسارى وهم ممتنعون فتجوز شهادتهم ويخلى سبيلهم ، وأما إن ادعوا الأمان فقال قوم من المسلمين : قد كنّا أمنّاهم ، فلا يصدَّقون في ذلك ولا يقبل هذا منهم ، لأنهم أخبروا بذلك عن فعل أنفسهم [1] .

وقال أيضاً وقد سئل : أرأيتَ الأعمى ، والمُقْعَد ، والمعتوه ، والمغلوب ، هل يقتلون إذا أخذوا أسارى أو أصابهم الجند في الغارة ؟ قال : لا يُقْتَلون [2] .

وزاد الإمام محمد هذه المسألة إيضاحاً وتفصيلاً لم نجده عند غيره من الفقهاء ، وضرب لها أمثلة كثيرة فقال :

« وأما المرأة والشيخ الفاني فلا بأس بقتلهما بعدما أُخذا ، لأنهما مخاطبان من أجل أن يستوجب العقوبة جزاء فعلهما ، وقد تحقق الفعل الموجب لعقوبة القتل منهما . ألا ترى أنهما يُقْتَلان قصاصاً ؟ فكذلك يقتلان جزاء على فعلهما » [3] .

● وقال أيضاً : ولو ظفر المسلمون بالسَّبي - وفي نسخة بالصبي والمعتوه - والمعتق الذي كان يقاتل معهم ، وقد قتل بعضَهم ، فإنه لا ينبغي لهم أن يقتلوهما بعد الأسر ؛ لأنه قد اندفع قتالهما بالأسر .

فإن كانوا لا يقدرون على إخراجهما ، وهم يخافون إن خلّوا سبيلَهما أن يعودا إلى قتال المسلمين فلا بأس بقتلهما ، لأنه لم يقع الأمن عن قتالهم . وهما في ذلك كالجمل

---

(١) « الأصل » للإمام محمد ، كتاب السِّير ، ص (١٣٤) ، وانظر : « المبسوط » للسرخسي : ١٠/٢٤ - ٢٥ و ٦٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٤٠ و ١٤٠ و ١٤٤) ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢١٢) ، وله أيضاً : « الرد على سير الأوزاعي » ص (٦٣) .

(٢) « الأصل » للإمام محمد ، ص (١٣٥) .

(٣) « السِّير الكبير » : ٤/١٤١٦ ، وانظر : « الفروق » للكرابيسي : ١/٣٣٠ - ٣٣١ .

الصَّؤول [1] ، إذا أخذه رجل فمنعه من الصِّيال ، وهو يخاف إن خلّى سبيله أن يعود لمثل ذلك ، فلا بأس بأن يقتله ويَغْرَمه لصاحبه ، كما في حال صياله ، وهذا لأن ما يُتَوَهَّم منه قد ظهر أثره فيما مضى ، فيتأيّد هذا الظن بذلك الظاهر ، ويجعل كالقائم في الحال .

فإن كانوا يأمنونهما على أنفسهم ، ولكن لا يأمنونهما إن دخلت سَرِيَّةٌ غيرُهم أن يقاتلا بهم أو يقتلا بعضهم خلّوا سبيلهما ، لأنهم أمنوا جانبهما ، ودخول سريَّة أخرى بعدهم موهومٌ أنهم يدخلون من هذا الجانب ، أو من جانب آخر ، فلا ينبغي لهم أن يُقْدِموا على قتلٍ حرامٍ باعتبار هذا الموهوم .

• ولو أن راهباً نزل من صومعته إلى بعض مدائنهم فأصابه المسلمون في الطريق ، أو في المدينة فقال : إنما خرجت هارباً منكم خوفاً على نفسي فلهم ألا يُصَدِّقوه ، ويقتلونه ؛ لأنهم وجدوه في موضع الاختلاط بالمقاتلة منهم ، وإنما لا يُقْتَل من لا يخالط الناس ، فمن ظهر منهم خلاف ذلك فيهم فلا بأس بقتله .

وإن وقع في قلب المسلمين أنه صادق ، فالمستحبُّ لهم ألاّ يقتلوه ، ولكن يأخذونه أسيراً ؛ لأن غالب الرأي بمنزلة اليقين فيما يُبنِي أمرُه على الاحتياط ، والقتل مبني على ذلك ، فإنه إذا وقع فيه الغلط لا يمكن تداركه ، والمقصود يحصل بأَسْرِه .

ولو أن المسلمين أتوا راهباً في صومعته فسألوه عن الطريق ، أو عن أهل الحرب أين هم ؟ فقال : إني أعرف ذلك ، ولكني لا أخبركم لأني لا أُخْبِر عنكم . فليس ينبغي للمسلمين أن يتعرضوا له ، لأنه أظهر بعبارته ما لأجله وجب تركُ التّعرض له ، وهو

---

(1) الصَّؤول : الشديد الصَّوْل . والصَّوْل والصّيال : الوثوب ، يقال : صال الجمل عليه صَوْلاً وصولاناً ، وثب عليه وعضّه . انظر : « المصباح المنير » : ٣٥٢/١ ، « المعجم الوسيط » : ٥٢٩/١ .

انقطاعه بالكلية عن المخالطة مع الناس ، والنظر في أمورهم ، والميل إلى اكتساب مودتهم أو عداوتهم .

فإن دلَّهم على الطريق فوجدوه قد خانهم ، واستبان ذلك للمسلمين فلا بأس بقتله ، لأنه بهذه الخيانة أظهر الميل إلى المشركين وأظهر العداوةَ مع المسلمين حيث دلّهم على ما فيه هلاكهم بعدما طلبوا منه الدلالةَ على الطريق الذي يكون السلوك فيه سبباً لنجاتهم .

● وإذا اقتتل المسلمون والمشركون فانهزم المشركون ، ووجد المسلمون من المشركين قوماً جرحى ، فلا بأس بأن يُجْهِزوا عليهم ، وإن كان يعلم أنهم لا يعيشون مع تلك الجراحات ، لأن هؤلاء مقاتِلةٌ ، وإنما أعجزهم إثخان الجراحات عن مباشرة القتال ، فلا بأس بقتلهم كالمأسورين المربوطين في أيدينا ، وإن شاءوا تركوهم حتى يذوقوا الموت . كلٌّ ذلك واسعٌ ، لأن في كل جانب للمسلمين نوع شفاء للصدور .

والأصل فيه : حديث محمد بن مَسْلَمَة ، فإنه بارز مَرْحباً اليهوديَّ يوم خيبر ، فضربه فقطع رجليه ، فقال مرحب : أَجْهِزْ عليَّ يا محمد . فقال : لا ، حتى تذوق من الموت مثل ما ذاق أخي محمود . ثمَّ مرَّ به عليٌّ بن أبي طالب﷛ فأجهز عليه وأخذ سَلَبَه ، فأعطى رسولُ الله ﷺ سلَبَه محمدَ بنَ مسلمة [1] ، ولو كان في حياة مرحب طمعٌ لما قال له محمد : لا ، حتى تذوق من الموت مثل ما ذاق أخي محمود ، وما أعطاه رسول الله ﷺ سلبه دون عليٍّ ﷛ وقد أجهز عليه عليٌّ وهو بهذه الحالة ولم ينكر عليه رسول الله ﷺ ذلك ، وامتنع محمدٌ من الإجهاز عليه ولم ينكر عليه رسول الله ﷺ أيضاً فعرفنا أن كل ذلك واسع .

---

(١) أخرجه الواقدي في « المغازي » : ٢/٢٥٦ .

● ولو وجدوا مريضاً في حصن من حصونهم فلا بأس بأن يقتلوه ، لأن المرض يُعْجزه عن القتال ، ولا يُخرِجُه من أن يكون من المقاتلة ، ولأن المرض على شرف الزوال ، فلا يقع به اليأس عن قتاله مع المسلمين ، إلا أن يحيط العلمُ بأنه لا يعيش مع هذا المرض ، أو يكون عليه أكبر الرأي ، فحينئذ لا ينبغي أن يقتلوه ، لأنه وقع اليأس عن قتاله ، فحالُه كحال الشيخ الفاني .

● وإن وجد المسلمون معتوهاً من أهل الحرب لا يعرف قتالاً ، ولا يدري ما يصنع به ، ولكن في يده سيف يضرب به مَنْ دنا إليه من المسلمين أو غيرهم ، فإني أحب للمسلمين ألا يقتلوه ، ولكن يأخذونه أخذاً ليمنعوه من ذلك ؛ لأنه ليس له قصد إلى القتال . وهذا إذا كان بحيث يضرب من يدنو منه من مسلمٍ ومشرك ، فعرفنا أن دينه لا يدعوه إلى ذلك .

● ولو ظفروا برجل معه سيف يقاتل به فلما أحسَّ بالمسلمين تجانن ، ورأى المسلمون أنه مجنون ، فإن هذا على ما يقع في قلوب المسلمين ، فإن وقع عندهم أنه مجنون فأسروه ثمَّ استبان لهم أنه صحيح ، فلا بأس بقتله ، لأن أسرهم إياه ليس بأمان له منهم .

● وإن أخذوا غلاماً مراهقاً ، ولم يعلموا أنه بالغ أو غير بالغ ، فبعض الناس يجعلون العلامة في ذلك نبات العانة استدلالاً بحديث بني قريظة ، والمذهب عندنا أن ذلك لا يمكن تحكيمه لاختلاف أحوال الناس في ذلك ، فلا ينبغي أن يقتلوه حتى يُعْلَم أنه قد تمت له خمس عشرة سنة . وإن أخذوه وهو غير بالغ ، ثمَّ طال مكثهم في دار الحرب حتى بلغ فصار رجلاً ، فإنه لا يحل لهم أن يقتلوه .

● وإن ظفر المسلمون بقوم من الحرّاثين ، فَسَبْيُهم أحبُّ إليَّ من قَتْلِهم ، لأنهم في القصد إلى القتال بمنزلة النساء ، فإنهم لا يقاتِلون ولا يَهْتَمُّون لذلك ، وفي سَبْيِهم منفعة للمسلمين ، ولكن مع هذا إن قتلوهم فلا بأس به ، لأن لهم بنية صالحة للمحاربة .

• وإن دخل المسلمون مدينة من مدائن المشركين عنوة ، فلا بأس بأن يقتلوا من لَقُوا من رجالهم ، لأنه موضع المقاتلة منهم ، فمن وجدوه في ذلك الموضع فالظاهر أنه مقاتل ، وإنما ينبى الحكم على الظاهر حتى يتبين خلافه . إلا أن يروا رجلاً عليه سيماء المسلمين أو سيماء أهل الذمة للمسلمين ، فيجب عليهم أن يتثبتوا في أمره حتى يتبين لهم حاله .

• ولو لقوا في صف المشركين قوماً من المسلمين معهم الأسلحة فلا يدرون أمُكْرَهُون على ذلك أم غير مُكْرَهِيْن ، فإني أحب لهم ألا يعجلوا في قتالهم حتى يسألوهم إن قدروا على ذلك ، وإن لم يقدروا فليكفُّوا عنهم حتى يروهم يقاتلون أحداً منهم ، فحينئذ لا بأس بقتالهم وقتلهم ، فما لم يتبين خلافه لا يحلّ لهم أن يقتلوهم ، وبمجرد وقوفهم في صف المشركين لا يتبين خلاف ذلك [1] .

مذهب الجمهور :

وهذا الذي ذهب إليه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ نصَّ عليه الأوزاعي ومالك وفقهاء الحنابلة فقالوا : إذا ظفرنا بالمشركين لم يُقْتَل صبي ولا امرأة ، ولا راهب ولا شيخ فانٍ ، ولا زمن ولا أعمى لا رأي له ، إلا أن يقاتلوا . وأما المريض فيقتل إن كان ممن لو كان صحيحاً قاتل ، إلا أن يكون ميؤوساً من برئه فيكون بمنزلة الزَّمِن الذي لا يقتل ، لأنه لا يخاف منه أن يصير إلى حال يقاتل فيها [2] .

---

(1) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٤٣٤/٤ ـ ١٤٤٥ ، وانظر أيضاً : « فتح القدير » : ٢٩٢/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٥/٣ .

(2) انظر : « البيان والتحصيل » : ٣٠/٣ ـ ٣١ ، « المعيار المعرب » : ١١٣/٢ ، « المغني » : ٥٣٤/١٠ ـ ٥٣٥ ، « الشرح الكبير » : ٣٩٠/١٠ ـ ٣٩١ ، « المبدع » : ٣٢٢/٣ ـ ٣٢٣ ، « الإنصاف » : ١٢٨/٤ ـ ١٢٩ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٨ ـ ٩) .

الآثار المترتبة على قتل غير المقاتلين :

قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : ما أصاب المسلمون في دار الحرب من امرأة أو صبي ، أو شيخ كبير أو أعمى أو مقعد أو معتوه ، ممن لا يحل قتله في الحرب قبل وجود القتال منه ، في البيات أو اختلاط الملحمة ، فليس عليهم في ذلك شيء من قَوَدٍ ولا دية ولا كفارة . وإنما عليهم التوبة والاستغفار كسائر المعاصي [1] .

واستدل على هذا بدليلين :

أحدهما : ما تقدم من حديث الصَّعب بن جثّامة قال : سئل رسول الله ﷺ عن أهل الدار من المشركين يُبَيَّتون ، فيصاب من ذراريهم ونسائهم ؟ فقال ﷺ : « **هم منهم** » [2] يعني أن ذراري المشركين منهم في أنهم لا عصمة لهم ولا قيمة لذمتهم .

والدليل الثاني : أن وجوب القَوَد والدية والكفارة باعتبار العصمة والتقوُّم في المحل ، وذلك يكون بالدين أو بالدار والأمان ، ولم يوجد واحد من هذه الأسباب ، وإنما حرم قَتْلُهم لتوفير المنفعة للمسلمين ، أو لانعدام العلة الموجبة للقتل ، وهي المحاربة ، لا لوجود عاصم أو مقوّم في نفسه . فلهذا لا يجب على القاتل الكفارة والدية للحربي الذي لم يحرز دمه بالأمان ، ووجبت التوبة والاستغفار [3] .

---

(١) « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٣٥) ، « السِّير الكبير » : ١٤١٦/٤ ــ ١٤١٧ و ٢٢٣٢/٥ ، « المبسوط » : ٣١/١٠ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٢/٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٩٨/٩ .

(٢) تقدم تخريجه فيما سبق ص (١٠٨٨) ، تعليق (١) .

(٣) المراجع السابقة ، وانظر أيضاً : « الرد على سير الأوزاعي » ص (٦٦ ــ ٦٧) ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٨٤) ، وله أيضاً « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٣٤/٣ ، ٤٣٥ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٢/٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٨٠٣/٩ ، « البحر الرائق » : ٨٥/٥ ، « فتاوى قاضيخان » : ٥٦٠/٣ بهامش الهندية . « الفتاوى الهندية » : ١٩٤/٢ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٧/٢ .

قال الإمام أبو جعفر الطّحاوي في هذا : « ... فكذلك العدو ؛ قد جعل لنا قتالهم ، وحرم علينا قتل نسائهم وولدانهم ، فحرامٌ علينا القصد إلى ما نُهِيْنَا عنه من ذلك ، وحلالٌ لنا القصد إلى ما أُبيح لنا ، وإن كان فيه تَلَف ما قد حرم علينا من غيرهم ، ولا ضمان علينا في ذلك . وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله »[1] .

وهو أيضاً مذهب جمهور الفقهاء ، حيث قالوا : إن من قتل من لا يباح قتله في دار الحرب قبل أن يصير مغنماً ، فليستغفر الله ولا شيء عليه ، لأنه ليس فيه أكثر من أنا ممنوعون من قتله ، وذلك لا يوجب قوداً ولا دية ولا كفارة ، ولا تعارض بين هذا وبين عدم قصدهم بالقتل[2] .

مقارنـــة :

تلكم هي أحكام الشريعة الإسلامية الغراء في تحديد المقاتلين من الأعداء والضوابط التي تحكم ذلك ، وتلكم هي آدابها ونبلها في منع قتل تلك الأصناف الآمنة المطمئنة التي عزفت عن الاشتراك في الحروب ، فجعل لها الإسلام صيانة وحماية . فأين هذا مما فعله أعداء المسلمين منذ العهود الغابرة إلى عهدنا هذا . من عهد جنكيز خان وهجوم المغول والتتار على الخلافة الإسلامية مما لا يزال يذكر إلى الآن حتى ذهب مثلاً في القسوة والهمجية والوحشية ...

وفي عصرنا الحاضر ؛ إن ما يأتيه أدعياء الحضارة وحقوق الإنسان والسّلم الدولي والنظام العالمي الجديد ... لما تتضاءل أمامه أفعال جنكيز خان وأحفاده ، ولا يزال

---

(١) « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٣/٢٢٤ .

(٢) انظر : « المدونة » : ٢/٢٤ ـ ٢٥ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ١/٤٦٩ ، « المنتقى شرح الموطأ » : ٣/١٦٨ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢/١٧٧ ، « الأم » : ٤/٥٦ ، « مختصر المُزَنيّ » بهامش « الأم » : ٥/١٨٥ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٠ - ١٢) .

التاريخ يذكر قنبلتي ناغازاكي وهيروشيما في الحرب العالمية[1] ، وقنابل النابالم في عدوان يهود على العرب المسلمين في فلسطين المحتلة وغيرها ... والقنابل العنقودية في حرب لبنان ... أما المآسي الجديدة في البوسنة والهرسك فهي وصمة عار في جبين الوحوش المتحضرة ... حتى إن بعض جنود الحماية الدولية المزعومة قد أصيبوا بانهيارات وحالات نفسية لما شاهدوه من صور العدوان الذي يعجز القلم عن وصفه ، ولولا وقوعه لكان خبره مدعاة للعجب والتكذيب [2] .

ومما يذكر هنا أيضاً أن الذين يتشدّقون بحقوق الإنسان وكرامته هم الذين يصابون بالعمى عن انتهاكات حقوق الإنسان المسلم ، فقد تملّص الرئيس الأمريكي بوش من الإجابة على سؤال هيلين توماس حول الديمقراطية وحقوق الإنسان في الضفة الغربية ، وذلك في أول مؤتمر صحفي له بعد اضطلاعه بالسلطة بتاريخ ٩ حزيران (يونيو) ١٩٨٩ (سي . ن . ن ، الساعة ٨,٠٠ مساءً) ، كما أن حكومة الولايات المتحدة ، حتى عام ١٩٨٩ على الأقل ، لم تصدّق على أية معاهدة أو عهد دولي يتصل بحقوق الإنسان بصرف النظر عن (اتفاقيات جنيف الأولى لعام ١٩٤٩) [3] .

---

(١) أثبتت تجارب الحرب العالمية الأولى أن المدنيين من النساء والأطفال كانوا هم الغالبية الساحقة من ضحايا الغارات الجوية فقد بلغ عدد ضحايا المدنيين ٥٪ وأصبح في الحرب العالمية الثانية ٤٨٪ ثمّ ارتفع في الحرب الكورية إلى ٨٤٪ . وعرفت الحرب العالمية الثانية القذف بالقنابل من الجو بغير تمييز للمدن ومراكز الصناعة . وإذا استعملت الأسلحة الجرثومية فسوف تزداد نسبة الضحايا المدنيين وقد يشكلون ٩٠٪ .

انظر : « القانون الدولي العام » د. حامد سلطان ، وآخرين ، ص (٧٤٤) ، « الأسلحة الكيميائية والجرثومية » ، د. نبيل صبحي ، ص (١٥٧ - ١٥٨) .

(٢) انظر : « منهج الإسلام في الحرب والسلام » ، ص (١٨٥) .

(٣) انظر : « الإرهاب الدولي ، دراسة قانونية ناقدة » د. محمد عزيز شكري ، ص (٨٨) تعليق (١١٩) .

المبحث الثاني

مدى مشروعية وسائل العنف وأعمال الإغاظة

تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بالبحث مدى مشروعية وسائل العنف وأعمال الإغاظة والتدمير بأنواعها ، وفرّق في ذلك بين حال القتال قبل الظفر بالأعداء والظهور عليهم وحال ما بعد انتهاء الحرب والظفر بهم ، ولذلك نجعل هذا المبحث في مطلبين اثنين :

المطلب الأول

قبل الظفر بالأعداء

أولاً : ـ يجوز القيام بالأعمال التي تؤدي إلى التسليم بأسرع وقت لإنهاء القتال ، ولذلك قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : لا بأس للمسلمين أن يحرّقوا حصون المشركين بالنار ، وأن يخرّبوا ما مرُّوا به من بنيانهم وقراهم ، وأن يرسلوا عليهم الماء ليغرقوهم أو ليغرقوا بساتينهم وحصونهم . ولا بأس أن ينصبوا عليهم المجانيق [1] ، وأن يقطعوا عنهم الماء ، وأن يجعلوا في مائهم الدم والعَذِرَة والسمَّ حتى يفسدوه عليهم . وأن يحاربوهم بكل سلاح ممكن فيه كسر شوكتهم وإلحاق

---

(١) المجانيق : جمع منجنيق ، آلة ترمى بها الحجارة ، وأصلها فارسية ثمّ عرّبت ، وكأنها تعني : أسلوب جيد للحرب ، وكانت تقوم مقام المدافع الحربية في عصرنا . انظر : « المفصّل في الألفاظ الفارسية المعربة » ، ص (١٤٩ و ٢٦١) .

الضرر بهم ، ما داموا ممتنعين في حصونهم إذا كان المسلمون لا يتمكنون من الظفر بهم بوجه آخر [1] .

وضابط ذلك وعلّته : أن المسلمين مأمورون بكسر شوكة الكفار وقهرهم ، وجميع ما ذكر آنفاً من تدبير الحروب مما يحصل به كسر شوكتهم وإلحاق الغيظ والضرر بهم وتفريق شملهم ، فكان راجعاً إلى الامتثال ، لا إلى خلاف المأمور ، فيكون مشروعاً .

ثمَّ ، في هذا كلّه نيلٌ من العدو ، وهو سبب اكتساب الثواب ، قال الله تعالى : ﴿ ولا يَطَأُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [2] . كما أن حرمة الأموال تابعة لحرمة أصحابها ، ولا حرمة لأنفسهم حتى إنهم لَيُقتلون ، فكيف تكون الحرمة لأموالهم ؟ [3] .

والقاعدة التي تحكم ذلك ـ كما أسلفنا ـ هي الضرورة التي تقدر بقدرها ، ولذلك قال الإمام محمد : والأولى للمسلمين ألاّ يفعلوا ذلك إذا كانوا يتمكنون من الظفر بهم بوجه آخر ، لأن في ذلك إتلافَ مَنْ فيها من المسلمين إن كانوا . وإن لم يكونوا : ففي ذلك إتلاف أطفال المشركين ونسائهم ، وذلك حرام شرعاً ، فلا يجوز المصير إليه إلا عند تحقق الضرورة .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٤٣/١ و ١٤٦٧/٤ و ١٥٥٤ ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١١٠) ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٤٨٣) ، « المبسوط » : ٣١/١٠ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٧/٤ ، « الهداية وشروحها » : ٢٨٦/٤ ـ ٢٨٧ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٣/٣ ، « مجمع الأنهر » ومعه « در المنتقى » : ٦٣٧/٢ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٢٩/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٣/٢ ـ ١٩٤ ، « البحر الرائق » : ٨٢/٥ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٩/٩ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٣٢/٣ .

(٢) سورة التوبة ، الآية (١٢٠) .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٤٦٧/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٤/٣ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٩/٩ .

والضرورة فيه أن يتعيَّن ذلك طريقاً للظفر بهم والظهور عليهم ، فلا يكون لهم طريق آخر يمكّنهم من الظفر بهم ، أو يلحقهم في الطريق الآخر حَرَجٌ عظيم ومؤنة شديدة . فحينئذ لدفع هذه المؤنة يباح لهم التحريق والتغريق ونحوهما .

ولذلك قال أيضاً : فإن كان الظاهر أن المشركين مغلوبون وأن الفتح بادٍ أو قريب ، كره ذلك التحريق والتغريق والتخريب ، لأنه فساد في غير محل الضرورة والحاجة ، وهو ما أُبيح إلا للحاجة [1] .

واستدل الإمام محمد على مشروعية تلك الأفعال في القتال ، علاوة على ما سبق من الآية والتعليل ، بأدلة من السنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين وجهادهم [2] :

١ ـ عن أسامة بن زيد قال : بعثني رسول الله ﷺ إلى قرية يقال لها أُبْنَى ، فقال : « **ائتها صباحاً ثمَّ حرِّق** » [3] .

٢ ـ عن مكحول أن النبي ﷺ نصب المنجنيق على الطائف . وفي رواية زاد فيها : « أربعين يوماً » . وكان ذلك بإشارة من سلمان ﷺ [4] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٥٥٤/٤ . والمراجع السابقة .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٤٦٨/٤ ـ ١٤٦٩ .

(٣) تقدم تخريجه فيما سبق ص (١٠٢٢) ، تعليق (٤) .

(٤) أخرجه أبو داود في « المراسيل » ص (١٦٥) ، وابن سعد في « الطبقات » : ١٥٩/٢ ، والبيهقي : ٨٤/٩ ، وأخرجه الترمذي معضلاً في الآداب ضمن باب ما جاء في الأخذ من اللحية : ٤٥/٨ . ورواه العقيلي في « الضعفاء » : ٢٤٤/٢ ، مسنداً من حديث عبدالله بن خراش عن العوام بن حوشب عن أبي صادق عن علي . وقال الواقدي في « كتاب المغازي » : ٩٢٧/٣ ، وقال سلمان الفارسي يومئذ : يا رسول الله أرى أن تنصب عليهم المنجنيق ، فإنا كنا بأرض فارس ننصب المناجيق على الحصون ... فأمره رسول الله ﷺ فعمل منجنيقاً بيده فنصبه على حصن الطائف .

وأخرج أبو داود في « المراسيل » في الموضع نفسه أيضاً عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير قال : =

٣ ـ وقطع رسول الله ﷺ الماء عن أهل حصن من حصون النَّطَاة بخيبر حين أُخبر أن لهم ذيولاً [1] تحت الأرض يشربون منها عاديَّة ، فقطعها عنهم حتى عطشوا ، فخرجوا وقاتلوا حتى أظفر الله رسوله ﷺ بهم [2] .

٤ ـ وأمر عمر أبا موسى الأشعري ـ رضي الله عنهما ـ وهو محاصر أهل تُسْتَر [3] أن ينصب المنجنيق عليها . فنصبها أبو موسى [4] .

٥ ـ ونصب عمرو بن العاص ﷺ المنجنيق على الإسكندرية حين حاصرها [5] .

٦ ـ وعن سلمة بن الأكوع ﷺ قال : ركبنا البحر زمن معاوية ﷺ ولقينا العدوَّ فرميناهم بالحرَّاقات [6] .

=

« حاصرهم رسول الله ﷺ شهراً . قلت : أبلغك أنه رماهم بالمجانيق ؟ فأنكر ذلك وقال : ما نعرف هذا ! » .

قال الشوكاني : وإنكار يحيى بن أبي كثير ليس بقادح ، فإن من علم حجة على من لم يعلم .

انظر : « نصب الراية » : ٣٨٣/٣ ، « تلخيص الحبير » : ١٠٤/٤ ، « نيل الأوطار » : ٢٧٨/٧ « الهداية بتخريج أحاديث البداية » للغماري : ٣٣/٦ ـ ٣٤ .

(١) هكذا في « السِّير الكبير » ، و « مغازي » الواقدي ـ بالذال المعجمعة والمثناة بعدها ـ وفي « البداية والنهاية » لابن كثير (١٩٨/٤) : « دُبُولاً » بالمهملة والموحدة ، وهي جمع دَبْل ، وهو الجدول من الماء . وانظر : « ترتيب القاموس المحيط » : ١٤٨/٢ .

(٢) انظر بالتفصيل : « المغازي » للواقدي : ٦٦٦/٢، « زاد المعاد في هدي خير العباد » لابن القيم : ٣٢٤/٣ ـ ٣٢٥.

(٣) تُسْتَر ـ بالضم ثمَّ السكون وفتح التاء الأخرى ـ : أعظم مدينة بخوزستان على الحدود العراقية الإيرانية وهو تعريب شُشتر ، ومعناه التفضيل في الطيب والنزهة ، وفيها من الأبنية ما هو من عجائب الدنيا ، فتحت سنة (٢٠ هـ) في خلافة عمر بقيادة البراء بن مالك رضي الله عنهما .

انظر : « مراصد الإطلاع » للبغدادي : ٢٦٢/١ ، « القاموس الإسلامي » لأحمد عطية : ٤٦٦/١ .

(٤) انظر : « فتوح البلدان » للبلاذري : ٤٦٨/٢ .

(٥) عزاه ابن حجر في « المطالب العالية » : ٢٨٢/٤ للحارث بن أبي أسامة في « مسنده » وسكت عليه البوصيري ، وانظر : « سنن البيهقي » : ٨٤/٩ .

(٦) أخرج سعيد بن منصور عن عبدالله بن قيس الفزاري أنه كان يغزو في البحر على عهد معاوية وكان يرمي =

يقول الإمام محمد : فعرفنا من هذا أنه لا بأس بذلك ما داموا ممتنعين . وإنما يكره الإحراق بالنار بعد الأخذ للأسير [1] كما سيأتي .

ثانياً ـ كما يجوز أيضاً استخدام أنواع من الأسلحة تؤدي إلى سرعة التسليم في والظفر بالعدو تقصيراً لأمد القتال . ولذلك قال الإمام محمد :

« ولا بأس بأن يجعل السمَّ في السلاح ، لأن السلاح المسموم يكون أعْمَلَ في نفوسهم وأَقْتَل لهم إذا وقع بهم . فكان هذا من مكايدة الحرب . وما يرجع إلى مكايدة الحرب لا بأس به للمسلم .

وكذلك الأسِنَّةُ يجعل في رؤوسها المُشَاقَة [2] عليها النِّفْط وفيها النيران ، ليطعن بها المشركين ، فإن هذا من مكايدة الحرب » [3] .

ومما يتصل بهذه الأسلحة ما عرض له الإمام محمد من القتل بالتدخين حيث قال : لو دخنوا على مطمورة [4] ... فلا بأس إلا أنهم لو قدروا على قتل المشركين الذين

=

العدو بالنار ويرمونه ، ويحرقهم ويحرقونه . وقال : لم يزل أمر المسلمين على ذلك . « سنن سعيد بن منصور » : ٢٤٤/٢ . والحراقات : نوع من السفن فيها مرامي نيران يرمى بها العدو في البحر . « اللسان » : ٤٢/١٠ .

(١) « السِّير الكبير » : ١٤٦٩/٤ ، « المبسوط » : ٣١/١٠ ـ ٣٢ .

(٢) المُشَاقَة : ما سقط من الشعر أو الكتان ونحوهما أو ما يبقى منهما بعد المَشْق . وهو المَشْط . « المُغْرِب في ترتيب المعرب » : ٢٦٨/٢ ، « المعجم الوسيط » : ٨٧٢/٢ .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٤٧٥/٤ .

(٤) المطمورة : حفرة الطعام . وهي مكان تحت الأرض يهيأ ليطمر ويخفى فيه البُر والفول ونحوه . وعن ابن دريد : « بنى فلان مطمورة ، إذا بنى داراً في الأرض أو بيتاً » . وهو الذي أراده محمد رحمه الله . وهي أشبه بالمخابئ والملاجئ تحت الأرض . انظر : « المُغْرِب » للمطرِّزي : ٢٧/٢ ، « جمهرة اللغة » لابن دريد : ٣٧٤/٢ ، « المعجم الوسيط » : ٥٦٥/٢ .

فيها بغير تدخين ، فالأولى لهم ألا يدخنوا ، وإن لم يقدروا على ذلك إلا بالتدخين فلا بأس بذلك [1] .

ولعل هذه الأمثلة عن الأسلحة التي يجوز استخدامها في الجهاد تبين لنا مدى مشروعية استخدام الأسلحة الحديثة من أسلحة التدمير الشامل التي تصيب غير المحاربين وقد تدمر المباني والمنشآت وقد يكون لبعضها تأثير على الإنسان دون المنشآت والمباني [2] .

ثالثاً ـ تحريق الأشجار والزروع وإتلافها :

قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « لو حاصر المسلمون أهل حصنٍ فلا بأس بقطع أشجارهم ونخيلهم وتحريق ذلك ؛ لأنه لما جاز قتل النفوس ـ وهي أعظم حرمة من هذه الأشجار والأموال ـ لكسر شوكتهم ، فما دونه من تخريب البنيان وقطع الأشجار أَوْلى بالجواز » [3] .

واستدل على هذا بأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية والسيرة المطهرة ، علاوة على ما تقدم من التعليل والأدلة العقلية والقياس :

١ ـ قال الله تعالى : ﴿ وَلاَ يَطَئُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [4] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٤/١٤٧٢ ـ ١٤٧٣ .

(٢) انظر في ذلك « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ٢/١٣٤٣ ـ ١٣٦١ .

(٣) « السِّير الكبير » : ١/٤٣ ـ ٤٤ ، ٤/١٤٨٠ ، « الأصل » ص (١١٠) ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٨٣) ، « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨٥ ـ ٨٦) ، « الخراج » ص (٢١١) ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٤٢٩ .

(٤) سورة التوبة ، الآية (١٢٠) .

٢ ـ قال الله تعالى : ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ ﴾ [(١)] . قال الزهري : هو جميع أنواع النخل ما خلا العجوة . وقال الضحاك : اللِّينة النخلة الكريمة ، والشجرة التي هي طيبة الثمرة [(٢)] .

ونزول الآية في قصة بني النضير ، فإن النبي ﷺ لما قدم المدينة صالحهم ، ثمَّ خرج إليهم يستعين بهم في ديةٍ ، فغدروا وهمّوا بقتل رسول الله ﷺ ، وجاء جبريل فأخبره بذلك فقام متوجهاً إلى المدينة ثمَّ سار إليهم فحاصرهم وقال : اخرجوا من جواري على أن تأتوا كلَّ عام فتجدُّوا ثماركم . فقالوا : لا نفعل . فحاصرهم خمس عشرة ليلة ، وكانوا قد سدّوا دروب أزقّتهم ، وجعلوا يقاتلون المسلمين من وراء الجُدُر ، فجعل المسلمون يخربون بيوتهم ليتمكنوا من الحرب . وقد كان أمر رسول الله ﷺ بقطع النخيل فقطعت ، وكان العِذْق أحبَّ إلى أحدهم من الوصيف . فقال بعضهم لبعض : ليس لنا مقام بعد النخيل . فنادوه : يا أبا القاسم ! قد كنت تنهى عن الفساد ، فما للنخيل تُقْطَع وتحرق ؟ أتؤمِّننا على دمائنا وذرارينا وعلى ما حملت الإبل إلا الحلقة ـ يعني السلاح ـ ؟ قال : نعم . ففتحوا الحصون ، وأجلاهم على ما وقع الصلح عليه .

وفي رواية : نادى اليهود من فوق الحصون : تزعمون أنكم مسلمون لا تفسدون ، وأنتم تعقرون النخل ، والله ما أَمَرَ بهذا ، فاتركوها لمن يغلب من الفريقين . فقال بعض المسلمين : صدقوا . وقال بعضهم : بل نعقرها كبتاً وغيظاً لهم ، فأنزل الله تعالى : ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ ... ﴾ رضاء بما قال الفريقان [(٣)] .

---

(١) سورة الحشر ، الآية (٥) .

(٢) انظر : « تفسير البغوي » : ٧١/٨ ـ ٧٢ ففيه جملة أقوال .

(٣) انظر : « سيرة ابن هشام » : ١٩٠/٢ ، « طبقات ابن سعد » : ٥٧/٢ ـ ٥٨ ، وأخرجه أبو داود في =

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال : حرَّق رسول الله ﷺ نَخْلَ بني النضير وقَطَعَ ، وهي البويرة ، فنزلت ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ ... ﴾ .

وزاد في رواية أخرى : ولها يقول حسَّان :

وهَانَ على سَرَاةِ بني لُؤَيٍّ ∴ حريقٌ بالبُوَيْرَةِ مُسْتَطِيرُ [1]

وقال ابن عباس رضي الله عنهما : استنزلوهم من حصونهم ، وأُمروا بقطع النخل ، فحكَّ ذلك في صدورهم . فقال المسلمون : قد قطعنا بعضاً وتركنا بعضاً ، فلنسألنَّ رسول الله ﷺ هل لنا فيما قطعنا من أجر ؟ وما علينا فيما تركنا من وزر ؟ فأنزل الله عزَّ وجلَّ : ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [2] .

وعلَّق الإمام الطَّحاوي على ذلك فقال : فعقلنا بذلك أن هذه الآية أنزلها الله عزَّ وجلَّ على رسول الله ﷺ ليعلم بها المسلمون أن الذي كان من قطعهم لِمَا قطعوا من نخل بني النضير وتحريقها مباحٌ لهم لا إثم عليهم فيه ، وأن الذي تركوه منها فلم يقطعوه و لم يحرِّقوه مباحٌ لهم لا إثم عليهم فيه [3] .

=

« المراسيل » ص (١٦٨) مختصراً . وراجع جملة من الروايات في « الدر المنثور » للسيوطي : ٨/٩٠ وما بعدها ، « فتح الباري » : ٧/٣٣١ وما بعدها .

(١) أخرجه البخاري في المغازي : ٧/٣٢٩ ، ومسلم في الجهاد : ٣/١٣٦٥ ـ ١٣٦٦ . وقوله في الرواية « لها » أي لهذه الحادثة . و « هان » جاء هيِّناً . و « سراة بن لؤي » : أشراف القوم ورؤساؤهم . و « البويرة » تصغير البئر التي يستقى منها ، وهي هنا نخيل بني النضير التي كانت في منازلهم ، و « مستطير » صفة الحريق ، أي منتشر ، كأنه طار في نواحيها . انظر : « شرح النووي على صحيح مسلم » : ١٢/٥٠ .

(٢) أخرجه الترمذي في التفسير ، سورة الحشر : ٩/١٩٦ وقال : « هذا حديث حسن غريب ورواه بعضهم عن سعيد بن جبير مرسلاً و لم يذكر فيه ابن عباس » ، وأخرجه الطَّحاوي في « مشكل الآثار » : ٣/١٤٣ . وعزاه السيوطي في « الدر المنثور » : ٨/٩١ للنسائي وابن أبي حاتم وابن مردويه .

(٣) « مشكل الآثار » للطحاوي : ٣/١٤٤ . وانظر : « الروض الأُنُف » للسهيلي : ٢/١٧٧ .

٣ ـ واستدل أيضاً برواية الزُّهْرِيّ أن النبي ﷺ لما مرَّ من أَوْطاس [١] يريد الطائف بدا له قصر مالك بن عوف النَّصْري ، فأمر به أن يحرَّق .

قال محمد : فقد أمر بتحريق قصره وليس بمحاصر له ، وإنما أمر به لأن فيه كبتاً وغيظاً له ، فقد كان هو أمير الجيش في حصن الطائف . فعرفنا أنه لا بأس به .

ثمَّ قال : ثمَّ انتهى رسول الله ﷺ إلى الطائف فأمر بكرومهم أن تُقْطع ، فوقع الناس فيها يقطعون ، فقال أهل الطائف : النخلة لا تثمر إلا بعد عشر سنين ، وكيف العيش بعد قطعها ... وسألوا رسول الله ﷺ أنْ يَدَعها لله والرَّحِم . فقال رسول الله ﷺ : « **فإني أَدَعُها لله وللرَّحم** » [٢] .

٤ ـ وأمر رسول الله ﷺ بقطع نخيل خيبر ، حتى مرَّ عمر رضي الله عنه بالذين يقطعون ، فهمَّ أن يمنعهم ، فقالوا : أمر به رسول الله ﷺ ، فأتاه عمر رضي الله عنه فقال : أنت أَمَرْتَ بقطع النخيل يا رسول الله ؟ قال : نعم . قال : أليس وَعَدَك الله خيبر ؟ قال بلى . فقال عمر : إذن تقطع نخيلك ونخيل أصحابك . فأمر منادياً ينادي فيهم بالنهي عن قطع النخيل . قال راوي هذا الخبر : فأخبرني رجال رأوا السيوف في نخيل النَّطاة وقيل لهم : هذا مما قطع رسول الله عليه الصلاة والسلام [٣] .

استثناء من حالات التخريب وقطع الأشجار :

وإذا كانت القاعدة العامة في هذا هي مشروعية أعمال الإغاظة للأعداء للضرورة

---

(١) وادٍ في ديار هوازن كانت فيه وقعة حنين ، يقع قريباً من مكة المكرمة شمالاً . انظر : « مراصد الاطلاع » : ١٣٢/١ .

(٢) انظر : « سيرة ابن هشام » : ٤٨٢/٢ ، « طبقات ابن سعد » : ١٥٨/٢ ، « سنن البيهقي » : ٨٤/٩ ، « زاد المعاد » : ٤٩٦/٣ ـ ٤٩٧ ، « إمتاع الأسماع » : ٣١٨/١ .

(٣) « السِّير الكبير » : ٥٥/١ . وانظر : « المغازي » للواقدي : ٦٤٤/٢ ، فقد نقل أن ذلك كان رأي أبي بكر رضي الله عنه .

الحربية ، فإن هناك حالات تعتبر استثناء من هذه القاعدة أو قيداً عليها . وقد نصَّ الإمام محمد على هذه الحالات وهي :

أ ـ أن يكون في ذلك تفويت مصلحة حربية للمسلمين أو إلحاق ضرر بهم .

يقول الإمام محمد : « لا بأس بقطع الأشجار وتخريب الأبنية وتغوير المياه فيما يمرّون به من الطريق ، وإن كانوا لا يحاصرون أحداً إلا في خصلة واحدة ، وهو أن يكون طريقاً معروفاً ، يمرُّ به الغزاة كل سنة . فحينئذ لا ينبغي لهم أن يغوِّروا ما كان فيه من المياه ، ولا يقطعوا ما كان فيه من الشجر المثمر ؛ لأنهم يحتاجون إلى ذلك في كل سنة ، فلو فعلوا ذلك أضرَّ بهم أو بغيرهم من المسلمين ، ممن يمرُّ بعدهم في هذا الطريق غازياً . فللتحرز عن هذا الضرر يكره لهم ذلك ، فأما ما سواه مما فيه كبت وغيظ للمشركين فلا بأس بأن يفعلوا ذلك »[1] .

وقال : « لو حاصر المسلمون أهل حصن وهو على طريقهم المعروف فلا بأس بأن يغوِّروا مياههم ، والأولى إن لم يكونوا محاصرين ألا يفعلوا ذلك في الطريق المعروفة »[2] .

ب ـ أن يكون في ذلك إخلال بشرط في معاهدة بين المسلمين والمشركين ، وفي هذا يقول الإمام محمد : إذا مرَّ عسكر المسلمين بمدينة من مدائن أهل الحرب ، ولم يكن لهم بهم طاقة ، فأرادوا أن ينفذوا إلى غيرهم . فقال لهم أهل المدينة ... أعطُونا العهد على أن لا تشربوا من ماء نهرنا فأعطيناهم ذلك ، فإن كان شربنا يضرّهم في مائهم ، أو لا نعلم أيضرّ ذلك بمائهم أولا يضر ، فينبغي أن نفي لهم بذلك .

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٤٧٥/٤ ـ ١٤٧٦ . وانظر فيه أيضاً ص (١٤٨٠) .

(٢) المرجع نفسه ، ص (١٤٨٠) .

فأما الزرع والأشجار والثمار ، إذا أعطوهم ألاّ يتعرضوا لذلك ، فليس ينبغي لهم أن يتعرَّضوا لشيء من ذلك ، أضرَّ بأهل الحرب أو لم يضرَّ بهم .

وإن قالوا : أعطُونا أن لا تحرقوا زروعنا ولا كَلأنا . فأعطيناهم ذلك ، فلا بأس بأن نأكل منه ونعلف دوابَّنا ، لأن الوفاء إنما يلزمنا بقدر ما قَبِلْنا من الشروط ، وذلك الأكل والعلف ليس من الإحراق في شيء .

وإن سألونا أن لا نخرب قراهم فأعطيناهم ذلك ، فلا بأس بأن نأخذ ما وجدنا في قراهم من متاعٍ أو علف أو طعام أو غيره مما ليس ببناء .

وإن شرطوا علينا ألا نأكل من زروعهم ولا نعلف منها ، فليس ينبغي أن نحرّق منها شيئاً . فإن اشترطوا أن لا نحرق لهم زرعاً فقدرنا على أن نغرقه بالماء ، فليس لنا أن نفعل ذلك ، لأن هذا في معنى المنصوص من كل وجه ... [1] .

جـ ـ أن يكون هناك وسيلة للظفر بالأعداء والتمكن منهم والتغلب عليهم دون اللجوء إلى أعمال التخريب والإغاظة تلك ؛ إذ كانت تلك الأعمال مشروعة للضرورة ، فإذا انتفت الضرورة ارتفعت المشروعية ـ لما في ذلك من الإتلاف الذي لا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة التي تقدر بقدرها .

ولذلك تقدم قول الإمام محمد : فإن كان الظاهر أن المشركين مغلوبون وأن الفتح بادٍ : كُرِه ذلك التحريق والتغريق والتخريب ، لأنه فساد في غير محل الضرورة [2] .

د ـ واستثنى الحسن بن زياد ـ رحمه الله ـ من جواز ذلك **حال وجود أسير**

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١/٢٩٧ ـ ٢٩٨ و ٣٠٠ ـ ٣٠٢ . وراجع فيما سبق ص (٧٣٢ ـ ٧٣٣) وما بعد .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٤٥٤/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٣/٣ ، « فتح القدير » : ٢٧٦ ـ ٢٨٧ .

مسلم في حصون الحربيين ، وكان يقول : هذا إذا علم أنه ليس في ذلك الحصن أسير مسلم ، فأما إذا لم يعلم ذلك فلا يحل التحريق والتغريق ، لأن التحرز عن قتل المسلم فرض ، وتحريق حصونهم مباح ، والأخذ بما هو الفرض أَوْلى [1] .

مذهب الجمهور :

اتفق عامة الفقهاء على جواز رمي حصون المحاربين بالمجانيق وتخريبها ، سواء كان فيها نساء أو ذرية أو لم يكن ، لما سلف من الأدلة . أما النكاية التي تكون بإتلاف الشجر والزرع فاتفقوا على جواز قطعه وإتلافه عندما تدعو إليه الحاجة [2] .

أما ما يكون من النكاية في أموالهم في المباني والحيوانات والنبات في غير موضع الحاجة **فإنهم اختلفوا في ذلك :**

فقال الإمام مالك في رواية ابن وهب : لا أرى بأساً بإحراق النخل وإخراب العامر في أرض العدو . ولا بأس أن تُعْقَر الدوابّ التي يتقوون بها على قتال المسلمين في أرض العدو . فأما المواشي التي تؤكل فلا أرى أن تعرقب ولا أن تُمَسَّ .

وفي رواية أشهب : سئل مالك عن تحريق بيوت الروم وأشجارهم ؟ فقال : لا أرى بذلك بأساً ، وقد قطع رسول الله ﷺ النخيل . فقيل له : أَفَتُحَرَّقُ بيوت نحلهم ؟ فقال : لا تحرّق بيوت نحلهم .

ونصَّ فقهاء المالكية على أنه يحرم رمي الكفار بسلاح مسموم ، والمروي عن مالك

---

(١) انظر : « المبسوط » : ١٠/٣٢ و ٦٤ ـ ٦٥ ، « تبيين الحقائق » : ٣/٢٤٣ ـ ٢٤٤ .

(٢) انظر : « بداية المجتهد » لابن رشد : ١/٣٨٥ ـ ٣٨٦ ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ١/٢٨١ ، « البحر الزخار » : ٦/٤١٣ ـ ٤١٤ .

في هذا : الكراهة دون التحريم [1] . ونصُّوا على أنه يقاتل العدو بكل نوع من السلاح وبالنار إن لم يكن غيرها عند الخوف منهم ، فإن لم يخف ففي جواز ذلك قولان [2] .

وقال الأوزاعي : نهى أبو بكر الصدِّيق أن تقطع شجرة تثمر ، أو يخرب عامر ، قرية كان أو كنيسة ، وعمل بذلك أئمة المسلمين بعده ، وكانت عليه علماؤهم ، ولا أعلم مكان أحد يشكّ في أبي بكر وأصحابه أنهم كانوا أعلم بتأويل هذه الآية : ﴿ **مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ** ﴾ . ولا تهدم قناتهم ليقطع عنهم الماء إلا أن يكونوا يريدون إحصارهم .

واستدل الأوزاعي على تحريم قطع الشجر المثمر أو تخريب العامر بوصية أبي بكر الصديق ﷺ .

وبأن التخريب فساد ، والله لا يحب الفساد ، لقوله تعالى : ﴿ **وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ** ﴾ [3] .

وبما روي في حديث علي ﷺ أن النبي ﷺ كان يذكر هذا في وصاياه لأمراء السرايا .

واستدل أيضاً بما روي في الأثر : **أوحى الله تعالى إلى نبي من أنبيائه : من أراد أن يعتبر بملكوت الأرض فلينظر إلى ملك آل داود وأهل فارس . فقال ذلك النبي :**

---

(1) انظر : « المدونة » : ٧/٢ ـ ٨ و ٤٠ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٣٢/٣ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٠٢ ـ ١٠٣) ، وانظر : « الكافي » : ٤٠٣/١ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٨/٢ و ١٨٠ ، « البيان والتحصيل » : ٤٤/٣ ـ ٤٥ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٦٩/١ ، « مواهب الجليل » : ٣٠٨/٢ ـ ٣٠٩ ، « الشرح الصغير » : ٢٣/٣ ـ ٣٤ ، « القوانين الفقهية » ص (١٥٣) ، « المنتقى شرح الموطأ » : ١٦٩/٣ ـ ١٧٠ ، « القبس شرح الموطأ » : ٥٩٢/٢ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٧٦٨/٤ ، « التفريع » لابن الجلاب : ٣٥٧/١ .

(2) انظر : « تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام » لابن فرحون : ١٩٥/٢

(3) سورة البقرة ، الآية (٢٠٥) .

أما أهل داود فهم أهلٌ لِمَا أكرمتَهم به ، فَمَنْ أهلُ فارس ؟ فقال : إنهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي .

وإذا تبين أن السعي في العمارة محمود تبين أن السعي في التخريب مذموم [١] .

وقال في رواية : لا بأس بتحريق الشجر المثمر والبيوت إذا كانت لهم معاقل ، وأكره تحريق الزرع والكلأ . ولا بأس بقطع الشجر المثمر حول الحصن يمرّ به المسلمون أو ينزلون عليه ليكون لهم مقاتل يقاتلون فيه ، لأن هذه ضرورة ، ولا بأس بقطعه أيضاً ليكون لهم طريق يمرون فيه . ورخص في قطع الشجر كله إذا كان الطريق ضيقاً وخافوا أن يدركهم العدو فلا يطيقونه [٢] .

وقال الليث بن سعد : يكره إحراق النخل والشجر المثمر ، ولا يعرقب بهيمة [٣].

وقال الشافعي : لا بأس بالتحريق في أرض العدو وقطع الأشجار والثمار [٤] .

وقال أيضاً : أما كلُّ ما لا روح فيه للعدوّ ، فلا بأس أن يحرقه المسلمون ويخربوه بكل وجه ، لأنه لا يكون معذّباً ، إنما المعذّب ما يألم بالعذاب من ذوات الأرواح ،

---

(١) ذكر هذه الأدلة السَّرْخَسِيّ في « شرح السِّير الكبير » : ٤٣/١ . وأشار أبو يوسف إلى أنه يقول إن أبا بكر يتأول الآية ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ... ﴾ . انظر : « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨٥) ، « مشكل الآثار » للطحاوي : ١٤٦/٣ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٠٣ ـــ ١٠٦) ، « الروض الأُنُف شرح سيرة ابن هشام » للسهيلي : ١٧٧/٢ .

(٢) « سير الأوزاعي » ضمن كتاب « الأم » للشافعي : ٣٢٤/٧ ، « الأم » أيضاً : ١٧٣/٤ ، « الرد على سير الأوزاعي » لأبي يوسف ، ص (٨٥) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٠٢ - ١٠٥) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٣٣/٣ ، « المبسوط » للسرخسي : ٣١/١٠ ، « شرح السِّير الكبير » : ٤٣/١ ، « فتح الباري » : ١٥٤/٦ - ١٥٥ .

(٣) « مختصر اختلاف الفقهاء » : ٤٣٣/٣ ، « فتح الباري » : ١٥٤/٦ - ١٥٥ . وإليه ذهب أيضاً أبو ثور - رحمه الله - .

(٤) انظر : « سنن الترمذي » : ١٥٩/٥ فقد نقل الترمذي هذا عنه .

قد قطع رسول الله ﷺ أموال بني النضير وحرَّقها ، وقطع من أعناب الطائف ، وهي آخر غزاة غزاها النبي ﷺ لقي فيها حرباً ...

وقد تحل إماتة ذوات الأرواح بمعنيين : أحدهما أن يقتل ما كان فيه ضرر لضرره ، وما كان فيه المنفعة للأكل منه ... »[1] .

وقال أيضاً : يقطع النخل ويحرق كل ما لا روح فيه . ولعل أمر أبي بكر بأن يكفُّوا عن أن يقطعوا شجراً مثمراً إنما هو لأنه سمع رسول الله ﷺ يخبر أن بلاد الشام تفتح على المسلمين . فلما كان مباحاً له أن يقطع ويترك اختار الترك نظراً للمسلمين . وقد قطع رسول الله ﷺ يوم بني النضير ، فلما أسرع في النخل قيل له : قد وَعَدَكَها الله فلو استبقيتَها لنفسك ! فكفَّ عن القطع استبقاء ، لا أن القطع محرَّم . فإن قال قائل : قد ترك في بني النضير ؟ قيل : ثمَّ قطع بالطائف ، وهي بعد هذا كله وآخر غزاة لقي فيها قتالاً »[2] .

وقال الإمام أحمد : قد يكون في مواضع لا يجدون من التحريق وقطع الأشجار بُدّاً ، فأما بالعبث فلا تحرَّق »[3] .

ونقل علماء الحنابلة عن الإمام روايتين ، الأولى : يحرم حرق شجر الكفار وزرعهم وقطعه إلا أن لا يقدر عليهم إلا به ، أو يكونوا يفعلونه بنا أي معاملة بالمثل .

---

(١) « الأم » : ٣٢٣/٧ .

(٢) « الأم » : ٣٢٤/٧ ، وانظر أيضاً : ١٧٤/٤ ، « روضة الطالبين » : ٢٤٤/١٠ ــ ٢٤٥ و ٢٥٨ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٧٨/١٨ ـ ٧٩ ، « الوجيز » : ١٩٢/١ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٣/٤ ، « نهاية المحتاج » : ٦٧/٨ ، « البجيرمي على المنهج » : ٢٣٣/٤ ، « تحرير الأحكام » ص (١٨٤) ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٥٥/٢ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٣٩٤/١٣ وما بعدها .

(٣) انظر : « مسائل الإمام أحمد وإسحاق » للمروزي : ٤/٢ و ١١ (مخطوط مصور) ، ونقله عنه الترمذيُّ في « السنن » : ١٥٩/٥ (مع تحفة الأحوذي) .

وقال : لا يعجبني أن يلقى في نهرهم سمّ ، لعله يشرب منه مسلم . واختار هذه الرواية أكثر الحنابلة ، لوصية أبي بكر ﷺ ، ولأن فيه إتلافاً محضاً فلم يجز . وبهذا قال الأوزاعي والليث وأبو ثور .

والرواية الثانية : يجوز ذلك إذا لم يضرّ بالمسلمين ، وهو المذهب .

وبه قال مالك والشافعي وإسحاق وابن المنذر .

وجملة ذلك أن الزرع والشجر ثلاثة أقسام : أحدها ما تدعو الحاجة إلى إتلافه كالذي يقرب من حصونهم ويمنع من قتالهم ، أو يستترون به من المسلمين ، أو لا يقدر عليهم إلا به أو يكونون يفعلون ذلك بنا ، فيفعل بهم ذلك لينتهوا . فهذا يجوز بغير خلاف .

والثاني : ما يتضرر المسلمون بقطعه لكونهم ينتفعون ببقائه ، فهذا يحرم لما فيه من الإضرار بالمسلمين .

الثالث : ما عدا هذين القسمين ، مما لا نفع فيه سوى غيظ الكفار والإضرار ففيه روايتان ، كما تقدم آنفاً [1] .

وقال إسحاق بن راهويه : التحريق سنة إذا كان أنكى للعدو [2] .

وقال داود بن علي وابن حزم : وجائز تحريق أشجار المشركين وأطعمتهم وزرعهم

---

(1) انظر : « المنح الشافيات بشرح المفردات » للبهوتي : ١/٣٣٥ ــ ٣٣٦ ، « الفروع » : ٦/٢٠٩ ، « المبدع » : ٣/٣١٩ - ٣٢٠ ، « المغني » : ١٠/٤٩٣ - ٥٠٣ ، « الشرح الكبير » : ١٠/٣٨٣ - ٣٨٨ ، « الإنصاف » : ٤/١٢٦ - ١٢٨ ، « كشاف القناع » : ٣/٤٢ - ٤٤ ، « المحرر في الفقه » : ٢/١٧٢ .

(2) انظر : « مسائل الإمام أحمد وإسحاق » الموضع السابق ، و « سنن الترمذي » : ٥/١٥٩ (مع تحفة الأحوذي) .

ودورهم ، وهدمها ، وجائز ترك ذلك ، فكل ذلك حسنٌ . ولا يحل عقر شيء من حيواناتهم البتة إلا للأكل فقط حاشا الخنازير ، وحاشا الخيل في حال المقاتلة فقط ، ولا يعقر شيء من نخلهم ولا يغرق ولا تحرَّق خلاياه [1] .

الخلاصة والترجيح :

ويمكن أن نرجع هذه المذاهب والآراء إلى مذهبين اثنين ، أولهما مذهب جماهير العلماء الذين قال بمشروعية أعمال الإغاظة والتخريب لحصون وممتلكات الأعداء للضرورة . والثاني مذهب الأوزاعي الذي قال بالمنع من ذلك في الرواية المشهورة عنه . وهو مذهب الليث وأبو ثور .

وفي هذا يقول أبو يوسف ـ رحمه الله ـ : « وقد كره قوم التحريق في بلاد العدوّ وقَطْعَ الشجر المثمر والنخل . ولم يَرَ به آخرون بأساً ، واحتجوا في ذلك بقوله ﷻ في كتابه : ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [2] ، وبما فعله جَرِيْرٌ من التحريق لذي الخَلَصة وأن النبي ﷺ لم ينكره .

وأحسن ما سمعنا في ذلك ـ والله أعلم ـ أنه لا بأس أن يقاتل أهل الشرك بكل سلاح ، وتغرق المنازل وتحرق بالنار ، ويقطع الشجر والنخل ، ويرموا بالمجانيق ، ولا يُتعمَّد في ذلك صبي ولا امرأة ولا شيخ كبير ... » [3] .

وحسبنا أن نشير هنا إلى ما تأول به الجمهور ، الأدلةَ التي قد تبدو معارضة

---

(١) انظر : « المحلّى » لابن حزم : ٢٩٤/٧ ـ ٢٩٥ ، « الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه » د. عارف خليل أبو عيد ، ص (٦٧٣) .

(٢) سورة الحشر ، الآية (٢) .

(٣) « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢١٠ ـ ٢١١) .

لما ذهبوا ، إليه وبخاصة وصية أبي بكر ﷺ ، وهي عمدة مذهب الأوزاعي ، ومن وافقه :

أ ـ فقد تأول الإمام محمد بن الحسن وصية أبي بكر في المنع من التخريب وقطع الأشجار ، بأن النبي ﷺ قد أخبر أن الشام ستفتح [1] وتصير للمسلمين ، فنهاهم عن التخريب وقطع الأشجار . فقد نصب المنجنيق على حصن الطائف ، وفيه من التخريب مالا يخفى [2] .

وقال الشافعي في المعنى نفسه : لعل أمر أبي بكر بأن يكفوا عن أن يقطعوا شجراً ، إنما كان لأنه سمع النبي ﷺ يخبر أن الشام ستفتح على المسلمين ، فكان على يقين منه ، فأمر بترك تخريب العامر وقطع المثمر ليكون للمسلمين ، لا لأنه رآه محرَّماً ، لأنه قد حضر مع النبي ﷺ تحريقه بالنضير وخيبر والطائف . والحجةُ فيما أنزل الله عزَّ وجلَّ وفي صنيع رسوله ﷺ .

ثمَّ قال : وكل شيء في وصية أبي بكر سوى هذا فبه نأخذ [3] .

ب ـ أن قول أبي بكر في النهي عن القطع والتخريب ، إنما ذلك إذا افتتح بلادهم

---

(١) عن سفيان بن أبي زهير قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « **تفتح عليكم ... وتفتح الشام فيأتي قوم يُبسُّون ، فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم ، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون ، وتفتح العراق ...** » أخرجه مالك : ٨٨٧/٢ ـ ٨٨٨ ، والإمام أحمد : ٢٢٠/٥ ، والطَّحاوي في « المشكل » : ١٤٦/٣ و ١٤٧ وقال محققه : إسناده صحيح على شرط الشيخين . وقوله : « يبسون » مأخوذة من « بس يبس » معناه : يسوقون دوابهم . البَسُّ : سوق الإبل ، تقول : بس بس عند السوق وإرادة السرعة .

(٢) « السِّير الكبير » : ٤٤/١ ، « المبسوط » : ٣١/١٠ ، « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨٩) ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٢٩/٣ .

(٣) « الأم » للشافعي : ١٧٤/٤ و ٣٢٤/٧ ، « سنن البيهقي » : ٨٥/٩ ـ ٨٦ .

وظُفِر بهم فصارت في أيديهم ، فلا ينبغي لهم أن يفعلوا شيئاً من ذلك ، لأنه قد صار فيئاً للمسلمين (١) .

وتعقيباً على الرأيين في هذه المسألة ، لا نجد تعارضاً حقيقياً بين مذهب الجمهور ومذهب الأوزاعي ومن معه بملاحظة ما يلي :

١ ـ أن القاعدة العامة هي عدم قطع الأشجار أو تخريب البنيان ونحوه من أعمال الإغاظة إلا للضرورة وتحقيقاً للمصلحة إذا تعيَّن ذلك طريقاً للظفر ، أو غلب على الظن أن الأعداء لا يؤخذون بغير ذلك .

٢ ـ أن كلام الجمهور ينصبُّ على الجواز لا الوجوب ، فيجوز الفعل كما يجوز الترك ، فهم لم يوجبوا ذلك .

٣ ـ كما يلتقي المذهبان في أن ما فيه ضرر بالمسلمين يمكن إزالته بذلك ، يجوز فعله ، وقد جاء في رواية الكرخي لوصية أبي بكر قوله « إلا شجراً يضرّكم » أي يحول بينكم وبين قتال العدو ، كما في رواية البيهقي .

٤ ـ ويلتقيان أيضاً في أن كلاً منهما لا يهدف من وراء هذه الأعمال شيئاً من الإفساد أو التخريب لذاته . وكلاهما يسعى إلى بثّ الخير والفضيلة وعمارة الأرض (٢) .

---

(١) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٠٧) ، « المبسوط » : ٣١/١٠ .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٤٣/١ ، « منهج الإسلام في الحرب والسلام » عثمان ضميرية ، ص (١٨٨ ـ ١٨٩) ، « العلاقات الدولية في الإسلام » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (١٠١ ـ ١٠٢) ، وبحثه عن « نظرية الحرب » في المجلة المصرية للقانون الدولي ، المجلد الرابع عشر (١٩٥٨) ص (٢٧ ـ ٢٨) ، « شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية » للمودودي ، ص (١٧٧) .

المطلب الثاني

بعد الظفر بالأعداء والظهور عليهم

أجمع العلماء أنَّ حراماً على المسلمين ، إذا غلبوا على مال العـدو ، وحـازوا ذلـك إلى دار الإسلام ، أو إلى الموضع الذي يأمنون فيه كرَّة العدو : أن يتلفوا ذلك بـإحراق أو إفساد ، أو يهلكوه بوجهٍ من وجوه الفساد [1] .

أما إذا لم يحوزوا تلك الأموال إلى دار الإسلام فقد فرَّق الإمام محمد بين ما إذا كان المسلمون قادرين على حمل ذلك إلى بلاد الإسلام وما إذا كانوا غير قادرين على ذلك :

(أ) ـ فإن كانوا قادرين ، يقول الإمام محمد : « وما يقدرون على إخراجه من الكراع والسلاح فإنه يكره لهم تركه في دار الحرب بعد التمكن من إخراجه ، لأن هذا مما يتقوى به المشركون على قتال المسلمين . وأما البقر والغنم والمتاع فإن شاؤوا أخرجوه وإن شاؤوا تركوه ، لأنه مما لا يُتَقَوَّى به على القتال عادة . ألا ترى أن الكراع والسلاح يكره للمسلمين حملهما إليهم للتجارة ، بخلاف سائر الأموال » [2] ؟.

(ب) ـ وإن كانوا غير قادرين على حمله وإخراجه ، فيقول الإمام محمد : « ما أصاب المسلمون من غنائم أهل الحرب ، من غنم أو دواب أو بقر فعجزوا عن إخراجها إلى دار الإسلام فينبغي لهم أن يذبحوها ذبحاً ثمَّ يحرقوها بالنار ، ولا ينبغي لهم أن يعقروا شيئاً من ذلك عقراً وهم يقدرون على ذبحها ، من بقرة ولا

---

(١) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٠٢ و ١٠٧) .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٤٣٢/٤ .

رَمَكَة [1] ، ولا غير ذلك ؛ لأن ذلك مُثْلَة [2] ، ولا ينبغي لهم أن يمثلوا ، لأن النبي ﷺ نهى عن المثلة ولو بالكلب العَقُور [3] . إلا أن يعجزهم الثور أو الرَّمَكة فحينئذ لا بأس بأن يعقروها بالرمي ، لأنه تحقق عجزهم عن ذبحها ، وفي تركها منفعة للمشركين ، فلهذا لا بأس بأن يعقروها .

والأصل فيه : ما روي أن جعفراً الطيار ﷺ يوم مؤتة ، لَمَّا أيس من نفسه ترجَّل وعقر جواده وجعل يقاتل [4] .

وأما ما كان من سلاح أو متاع فليحرقوه بالنار إن عجزوا عن إخراجه ، وما لا يحتمل الإحراق كالحديد ونحوه فيدفن بالتراب لئلا يجدوه ، ولا ينبغي لهم أن يتركوا شيئاً من ذلك ينتفع به أهل الحرب [5] .

ونقل الإمام الطبري ـ رحمه الله ـ رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة وأصحابه قال : « ... وأما إذا كان الجيش لا يقوون على أن يقيموا في تلك البلاد ، ولا

---

(١) الرَّمَكة : الفرس أو البرذونة تتخذ للنسل .

(٢) المثلة : قطع أطراف الحيوان وتشويهه . وانظر فيما سيأتي ، ص (١١٣٨) .

(٣) قال الهيثمي : « رواه الطبراني وإسناده منقطع » . انظر : « مجمع الزوائد » : ٢٤٩/٦ ، وراجع أيضاً : ١٤٢/٩ . ويغني عن هذا الحديث الضعيف أحاديث كثيرة في النهي عن المثلة كما سيأتي في المبحث الرابع من هذا الفصل .

(٤) أخرجه ابن إسحاق : ٣٧٨/٢ من « السيرة النبوية » لابن هشام ، ومن طريقه أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب الدابة تعرقب في الحرب : ٣٩٧/٣ . وقد صرّح ابن إسحاق بالتحديث عن يحيى بن عباد ، فانتفت علة التدليس ، ولذلك قال الإمام الفقيه المحدِّث السهيلي في « الروض الأُنف » (٢٥٨/٢) : « وأما عقر جعفر فرسه ، و لم يعب ذلك عليه أحد ، فدلّ على جواز ذلك إذا خيف أن يأخذها العدو فيقاتل عليها المسلمين ، فلم يدخل هذا في باب النهي عن تعذيب البهائم وقتلها عبثاً » .

(٥) انظر : « الأصل » كتاب السِّيَر ، ص (١١٠) ، « السِّيَر الكبير » : ١٤٧٨/٤ ـ ١٤٧٩ ، « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨٣) ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٠٩/٩ .

يقدرون على أن يولّوا عليها أحداً ، ولا يقدرون على أن يحرزوها فتصير لهم ، فليحرّق حصونهم ومدائنهم وكنائسهم ، ويعقر نخلهم وشجرهم ويحرّقه . وما أصابوا من دوابّهم ومواشيهم فلم يستطيعوا أن يخرجوه معهم : ذبحوه وحرّقوه » (١) .

وقال الأوزاعي رحمه الله ـ فيما عجز الجيش عن حمله من الغنائم ـ : نهى أبو بكر ﷺ أن تعقر بهيمة إلا لمأكلة ، وأخذ بذلك أئمة المسلمين وجماعتهم ، حتى إن كان علماؤهم ليكرهون للرجل ذبح الشاة والبقرة ليأكل طائفةً منها ويدع سائرها (٢) .

وقال أبو يوسف ـ رحمه الله ـ رداً على ذلك : قول الله في كتابه أحقُّ أن يتبع ، قال الله تعالى : ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (٣) ـ واللينة النخلة ـ وكل ما قطع من شجرهم وحرّق من نخلهم ومتاعهم فهو من العون عليهم والقوة ، وقال الله ﷻ : ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾ (٤) .

وإنما كره المسلمون أن يحرقوا النخل والشجر لأن الصائفة كانت تغزو كل عام فيتقوون بذلك على عدوهم ، ولو حرقوا ذلك خافوا ألا تحملهم البلاد ، والذي في تخريب ذلك من خزي العدو ونكايتهم أنفعُ للمسلمين ، وأبلغ ما يتقوى به الجند في القتال (٥) .

---

(١) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٠٧) .

(٢) انظر : « الرد على سير الأوزاعي » ص (٨٣ ـ ٨٤) ، « الأم » للشافعي : ٣٢٣/٧ . وأخرج أبو داود في « المراسيل » ص (١٦٢) أن النبي ﷺ قال : « **لا تقطع شجرة مثمرة ، ولا تقتل بهيمة ليست لك بها حاجة ، واتقّ أذى المؤمن** » .

(٣) سورة الحشر ، الآية (٥) .

(٤) سورة الأنفال ، الآية (٦٠) .

(٥) انظر المراجع السابقة نفسها ، و « اختلاف الفقهاء » ص (١٠٨ ـ ١١٠) .

وإلى جواز إتلاف ذلك ذهب الإمام مالك والشافعي وأحمد . وقال ابن حزم ومالك في رواية ، والإمام أحمد في رواية أخرى : لا يعقر شيء من الحيوانات ولا يذبح إلا للأكل فقط حاشا الخنازير جملة فتعقر وحاشا الخيل في حال المقاتلة فقط . وسواء أخذها المسلمون أو لم يأخذوها ، أدركها العدو ولم يقدر المسلمون على منعها أو لم يدركها ، ويخلى كل ذلك ولا بد إن لم يقدر على منعه ولا على سوقه . وكذلك من وقعت دابته في الحرب لا يحل له عقرها ولكن يدعها كما هي [١] .

(جـ) ـ ويتعدى هذا الحكم إلى أموال المسلمين أنفسهم ، ولهذا يقول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « وكذلك يصنعون بما قام عليهم من دوابّهم ، وما ثقل عليهم من سلاحهم ومتاعهم » [٢] .

وقال الإمام أبو يوسف : « وما حبس من دواب المسلمين في أرض الحرب ، أو ثقل عليهم من متاعهم أو سلاحهم إذا أرادوا الخروج من دار الحرب لخوفٍ أو غير ذلك ؛ فإن أصحابنا اختلفوا في ذلك ، فقال بعضهم : يتركه المسلمون على حاله .

وقال بعضهم : بل تُذْبح الدواب ثمَّ تحرق وما يترك معها بالنار .

فكان الذبح والحرق أحبَّ إلي لكيلا ينتفع أهل الحرب بشيء من ذلك » [٣] .

---

(١) انظر : « المدونة » : ٢/٧ و ٨ و ٤٠ ، « البيان والتحصيل » : ٢/٥٨٣ ـ ٥٨٤ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢/١٨١ ، « الأم » : ٧/٣٢٣ ، « روضة الطالبين » : ١٠/٢٥٩ ، « المغني » : ١٠/٤٩٨ ، « الشرح الكبير » : ١٠/٣٨٥ ، « المحلّى » لابن حزم : ٧/٢٩٤ ـ ٢٩٥ .

(٢) « الأصل » ص (١١٠) .

(٣) « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢١٦) .

مقارنـــة :

وهذه القاعدة التي أرساها الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ استلهاماً لنصوص الشريعة ومقاصدها في الجهاد ، حيث قيَّد مشروعية أعمال العنف والاتلاف بحال الضرورة التي تقدَّر بقدرها ، إذا تعيَّن ذلك ـ دون غيره ـ طريقاً للظفر بالأعداء للتقليل من أمد الحرب وأضرارها ، وتحرزاً من إتلاف ما لا يجوز إتلافه من النفوس والأموال قبل الظفر بالأعداء وبعده ، ودفعاً للضرر والحرج عن الجيش . هذه القاعدة لم تكن أوربا تعرفها حتى في أزهى عصور القانون عندها ، ولا كانت جيوشها لتتورع عن إتلاف وتخريب كل ما تجد في سبيلها مما يتيسر لها نهبه . والأمثلة على هذا كثيرة تعزّ على الحصر ، حسبنا أن نذكر هنا ما كتبه مؤرخ الحروب الصليبية رئيس أساقفة صور « وليم الصوري » حيث قال : « اعتقد الملك بلدوين ونبلاء المملكة ـ بدون سبب واضح ـ أن الفرصة المرغوبة منذ زمن طويل لإلحاق الضرر بالعدو ـ المسلمين ـ قد حلّت ... فمرُّوا خلال بلاد حوران ـ في جنوب سورية ـ وشقُّوا طريقهم نحو مدينة درعا المشهورة الآهلة بالسكان واجتاحوا المنطقة من هناك ، ودمَّروا جزءاً كبيراً من المواقع النائية المعروفة باسم « القصور » حيث حرقوا هذه المواقع أو خرَّبوها بكل وسيلة ممكنة ... وحرّقوا ودمَّروا بطريقة أو بأخرى المحاصيلَ ومستلزمات الحياة الأخرى . ولما كانت الحبوب لا تحرق بسهولة لأنها لا تشتعل وحدها ، وتعذر إلى حدٍّ كبير إلحاق الضرر بالبيادر باستثناء بعثرة الحبوب ونقل بعضها علفاً لدوابِّهم أقبل الجنود الباحثون عن سُبُل إلحاق الضرر بمزج التبن والقشّ مع الحبوب المنظَّفة من قبل حتى يمكن إحراقها بسهولة »[1] .

ولما جاء « جروسيوس » في القرن السابع عشر ـ بعد الإمام محمد بن الحسن بتسعة

---

(١) انظر : « تاريخ الحروب الصليبية » تأليف وليم الصوري ، ترجمة د. سهيل زكار : ١٠٤٩/٢ ـ ١٠٥٠ .

قرون - وضع في قواعد الحرب أنه لا يجوز التدمير والإتلاف إلا إذا كان وسيلة سريعة لإخضاع العدو . ثمَّ تتابع علماؤهم على تنقيح هذه النظرية وترويجها ، فذكر « فاتيل » أن الأغراض التي يجوز من أجلها الاتلاف ثلاثة :

١ً - معاقبة شعب همجي لمنعه من أعمال الهمجية .

٢ً - الحدّ من تقدُّم العدو .

٣ً - تمكين الجيش من القيام بأعماله الحربية .

فحاذى بذلك النظرية الإسلامية إلى حدٍّ كبير عمداً أو اتفاقاً ، فالتخريب والإتلاف لا يتقيد فيه هذا الفاعل بهمجية ولا مدنية ، وليس قصر العقاب على الشعوب الهمجية مما يعقل له معنى ، ولا هو مما يلتزم في القصاص الدولي ، اللهم إلا أن يكون المعنى : أن كل من فعله تخريباً أو إتلافاً فهو شعب همجي . بل لعل هذه ثغرة مقصودة في القانون الدولي لِيَثِبَ منها الأوربيون الأقوياء على الشعوب الضعيفة المتخلفة ، أحراراً من كل قيد باسم إبطال أعمال الهمجية زوراً وبهتاناً مما لا يعرفه الإسلام ولا يُقرّه .

ومسألتا وضع حدٍّ لتقدم العدو وتمكين الجيش من القيام بأعماله ما هما إلا جزئيتان صغيرتان من جزئيات الأصل العام الذي تقدم ، والذي يقرر أن كل ما يضر بالجيش بقاؤه من أملاك العدو فمن الجائز - بل قد يكون من الواجب - إتلافه .

فنظرية « فاتيل » أضيق من النظرية الإسلامية . ولكنهم عادوا فاستوفوا ما بقي منها حين قرروا — في اتفاقية لا هاي سنة ١٨٩٩ م الخاصة بالحرب البرية — أن الإتلاف محرَّم إلا لضرورة حربية . وقد أعيد النص على هذا التحريم في المادة (٢٣) من لائحة الحرب البرية سنة (١٩٠٧ م)[1] .

---

(١) انظر : « محاضرات في العلاقات الدولية في الإسلام » لأستاذنا الدكتور إبراهيم عبدالحميد ، ص (٤٦) ، =

المبحث الثالث

تحريم المثلة والتحريق

تمهيد :

يدعو الإسلام دائماً إلى التمسك بالفضيلة والأخلاق مع الناس جميعاً ، سواء في العلاقات بين الآحاد أم بين الجماعات ، وسواء في السلم أو الحرب ، وأشدّ ما كان يدعو الإسلام إلى ذلك في الجهاد ، خشية أن تندفع النفوس في حال احتدام القتال إلى ما يخالف ذلك المبدأ العام ، ولذلك جاء تحريم التمثيل بجثث الأعداء في الحرب وتحريقهم بالنار .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذه المعاني بالبحث وأبان عن ذلك الارتباط الوثيق بين الأخلاق العالية الفاضلة والمعاملات مع الأعداء حتى في أشد الحالات التي تدعو الإنسان إلى التجاوز أو الانتقام ، ونخصص لذلك ثلاثة مطالب .

=

مذكرات لطلبة الدراسات العليا بكلية الشريعة ، « القانون الدولي العام » د. علي صادق أبو هيف ، ص (٨١٠ ـ ٨١٢) ، د . حسني جابر ، ص (٣٣٤ ـ ٣٣٦) ، « العلاقات الدولية في القرآن والسنة » د. محمد علي الحسن ، ص (١٧٠ ـ ١٧٣) .

المطلب الأول

تحريم المثلة

فأما المُثْلَة فهي قطع بعض الأعضاء أو تسويد الوجه ، وشقّ الجوف ، ورضخ الرؤوس ونحو ذلك [1] . وقد فرّق الإمام محمد وفقهاء الحنفية بين حال القتال وحال الظفر بالأعداء والانتصار عليهم ؛ ففي (الحال الأولى) : لا بأس بها ، إذا وقع ذلك قتالاً ، كمبارز ضرب فقطع أذنه ، ثمَّ ضرب ففقأ عينه و لم ينته ، فضربه فقطع يده وأنفه ونحو ذلك ، فهذا لا بأس به ، لأنه أسلوب من أساليب الحرب ، وهو أَبْلَغُ في كبت الأعداء ووهنهم ، وأضرُّ بهم .

وفي (الحال الثانية) : ينبغي اجتناب المثلة لأنها محرّمة بنصوص كثيرة ، ويظهر من هذا أنه لو تمكن المجاهد من الكافر حال قيام الحرب ، فليس له أن يمثل به ليقتله ، إلا إذا كان التعليل بالنهي من أجل الكبت للأعداء ووهنهم كما تقدم [2] .

---

(١) « المُثْلَة » في اللغة على وزن غُرْفة ، تجمع على مُثُلات ، ومَثُلات ، ومُثْلات ، و « المَثُلَة » ـ بفتح الميم وضم الثاء ـ العقوبة ، وتجمع على مَثُلات . تقول : مَثَلْتُ بالقتيل ، أَمْثُل به مَثْلاً ومُثْلَةً ـ من بابي قتل وضرب ـ إذا جدعتَ أنفه وأذنه أو مذاكيره أو شيئاً من أطرافه وظهرت آثار فعلك عليه تنكيلاً . والاسم منه هو « المُثْلَة » . وأما « مثّل » بالتشديد فهو للمبالغة .

انظر : « لسان العرب » : ٦١٥/١١ ، « المُغْرِب » : ٢٥١/٢ ، « الفائق في غريب الحديث » : ٣٤٤/٣ ـ ٣٤٥ ، « النهاية في غريب الحديث » : ٢٩٤/٣ ، تهذيب الأسماء واللغات » : ١٣٣/٣ ، « المصباح المنير » : ٥٦٤/٢ ، « معالم السنن » للخطابي : ٤م١٢ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١١٠/١ ، « المبسوط » : ٥/١٠ ، « فتح القدير » : ٢٩٠/٤ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٨٨/٤ ، « مجمع الأنهر » ومعه « در المنتقى » : ٦٣٦/٢ ، « البحر الرائق » : ٨٣/٥ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣١/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٤/٣ ، « كشف الرمز عن خبايا =

والأدلة على النهي عن المثلة كثيرة متضافرة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية :

ففي القرآن الكريم ، يأمر الله تعالى بالمعاملة بالمثل ، ولكنه لا يجيز هذه المعاملة إذا كان فيها تشويه ومثلة ، فلو أن الأعداء فعلوا ذلك بقتلانا فلا يجوز لنا أن نجاريهم في ذلك . فلما وقف النبي ﷺ على حمزة بن عبدالمطلب ﷺ حين استشهد ، نظر إلى شيء لم ينظر إلى شيء كان أوجع لقلبه منه ، نظر إليه وقد مُثِّل به ، فقال : « **رحمة الله عليك ، فإنك كنت ـ فيما عرفتك ـ فعولاً للخيرات ، وصولاً للرحم ، ولولا حزن من بعدك عليك لسرَّني أن أدعك حتى تُحْشَر من أفراد شتى . أما والله لأمثلنّ بسبعين منهم . فنزل جبريل عليه السلام ـ والنبي واقف ـ بخواتيم سورة النحل : ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ ﴾** [1] فصبر النبي ﷺ وكفّر عن يمينه ولم يمثل بأحد [2] .

وفي رواية أخرى : أنه لما كان يوم أحد أُصيب من الأنصار أربعة وستون رجلاً ومن المهاجرين ستة فيهم حمزة ، فمثلوا بهم . فقالت الأنصار : لئن أصبنا منهم يوماً مثل هذا لَنُرْبِينَّ عليهم ، فلما كان فتح مكة أنزل الله تعالى الآية [3] .

=

الكنز » للحموي : جـ ٣ ورقة (١٠٠) مخطوط ، « شرح الوقاية » للمحبوبي ، ورقة (٩٨) مخطوط مصور ، « حاشية الدرر على الغُرر » : ١٧٣/١ .

(١) سورة النحل ، الآية (١٢٦) .

(٢) انظر : « طبقات ابن سعد » : ١٢/٣ ــ ١٣ ، « سيرة ابن هشام » : ٩١/٢ ، ٩٥ ــ ٩٦ ، « أسباب النزول » للواحدي ، ص (٣٢٩ ـ ٣٣١) ، « فتح الباري » : ٣٧١/٧ ، « تفسير ابن كثير » : ٥٩٢/٢ .

(٣) انظر : « سنن الترمذي » : ٥٥٩/٨ ــ ٥٦٠ ، « المستدرك » للحاكم : ٣٥٩/٢ و ٤٤٦ ، و « المعجم الكبير » للطبراني : ١٥٧/٣ ، « موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان » للهيثمي ، ص (٤١١) ، « تفسير البغوي » : ٥٣/٥ .

ومن السنة النبوية : حديث سليمان بن بريدة ، وفيه « **لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ...** » [1] .

وعن عمران بن الحصين قال : « كان النبي ﷺ يخطبنا ، فيأمرنا بالصدقة وينهانا عن المثلة » [2] .

وعن سمرة بن جندب قال : « قلَّ ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أَمَرَنا فيها بالصدقة ، ونهانا عن المثلة » [3] .

ولذلك قال السَّرْخَسِيّ في « شرح السِّير الصغير » : « والمثلة حرام لما روى عمران ابن حصين قال : ما قام رسول الله ﷺ فينا خطيباً بعد ما مثل بالعُرَنِيِّين إلا ويحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة » فتخصيصه بالذكر في كل وقت وخطبة دليل على تأكيد الحرمة فيه » [4] .

وعن صفوان بن عسّال قال : بعَثَنا رسولُ الله ﷺ في سرية فقال : « **سيروا باسم الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله ، ولا تمثلوا ولا تغدروا** » [5] .

---

(١) رواه الإمام محمد في « الأصل » ص (٩٣) ، وأبو حنيفة في « المسند » ص (٣٦٤) بشرح الملا علي القاري ، والخوارزمي في « جامع المسانيد » : ٢/٢٩٤ ، وتقدم تخريجه .

(٢) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب في النهي عن المثلة : ٤/١٢ ، والإمام أحمد : ٤/٤٢٨ ، وابن أبي شيبة : ٩/٤٢٣ ، والطَّحاوي في « معاني الآثار » : ٣/١٨٢ ، وفي « مشكل الآثار » : ٥/٧٠ ، والبيهقي : ٩/٦٩ ، وصححه ابن حبان ، ص (٣٦٢) من « موارد الظمآن » ، وابن الجارود في « المنتقى » ، ص (٣٥٣) . قال الشيخ الأرناؤوط : « حديث صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين » . وانظر : « فتح الباري » : ٧/٤٥٩ . وقد جاء النهي عن المثلة في أحاديث كثيرة تبلغ درجة التواتر . راجع : « الهداية بتخريج أحاديث البداية » : للغماري : ٦/٢٥ ـ ٣٢ .

(٣) أخرجه الإمام أحمد : ٥/١٢ ، والطَّحاوي في « شرح معاني الآثار » : ٣/١٨٢ ، وفي « المشكل » : ٥/٧٠ » ، وابن الجارود في « المنتقى » ، ص (٣٥٣) . وقال الأرناؤوط : إسناده صحيح على شرط الشيخين .

(٤) « المبسوط » للسرخسي : ١٠/٥ . وهذه الرواية للحديث في « سنن البيهقي » : ٩/٦٩ .

(٥) رواه الإمام أحمد : ٤/٢٤٠، وابن ماجة في الجهاد : ٢/٩٥٣ . وقال البوصيري في « الزوائد » : إسناده صحيح .

وعن شداد بن أوس قال : قال رسول الله ﷺ : « **إن الله كتب الإحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتْلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذِّبحة** ... » [1] .

وعلاوة على هذه الأدلة نصَّ بعض العلماء على دليل آخر عقلي ، وهو أن المثلة فيها تغيير خلق الله فتحرم [2] .

ولذلك قال فقهاء الحنفية والشافعية : إن المثلة التي عوقب بها العُرَنِيُّون منسوخة ، وحديث العُرَنِيِّين رواه أنس بن مالك ﷺ قال : قدم على رسول الله ﷺ ناسٌ من عُرَيْنَة فاجْتَوَوا المدينة فأمرهم النبي ﷺ أن يأتوا إبل الصدقة فيشربوا من أبوالها وألبانها ، فأتوها فقتلوا رعاتها ، واستاقوا الإبل ، فبعث رسول الله ﷺ في طلبهم ، فأُتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم ، ثمَّ لم يَحْسِمْهُم » وفي رواية : « .. سمل أعينهم ، وتُركوا حتى ماتوا » [3] .

والناسخ لذلك آية حد الحرابة ، والأحاديث التي تنهى عن المثلة ، وقد تقدم بعضها [4] .

وقيل إنها ليست منسوخة ، وإنما كانت هذه العقوبات قبل نزول آية المحاربة ،

---

(١) أخرجه مسلم في الذبائح : ٥٤٨/٣ . وانظر : « مشكل الآثار » : ٦٢/١٢ - ٦٩ .

(٢) « شرح الوقاية » للمحبوبي ، ورقة (٩٩) مخطوط مصور .

(٣) أخرجه البخاري في الحدود ، باب المحاربين من أهل الكفر : ١٠٩/١٢ ، وفي مواضع أخرى ، ومسلم في القسامة ، باب حكم المحاربين : ١٢٩٦/٣ . و « عرينة » حيّ من قبيلة قضاعة وحي من بجيلة وقحطان . والمراد هنا الثاني ، كما ذكره موسى بن عقبة . وفي بعض الروايات « ناس من عُكْل » وهي أيضاً قبيلة من عدنان . وانظر : « الاشتقاق » لابن دريد ، ص (١٨٣) .

(٤) انظر : « الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار » للحازمي ، ص (٢٩٣ - ٢٩٧) ، « رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار » للجعبري ، ص (٢٤٩ - ٢٥١) ، « ناسخ الحديث ومنسوخه » لابن شاهين ، ص (٤١٤ - ٤٢٤) .

وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَآءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً ... ﴾ [1] . قال أنس بن مالك ﷺ : هم قوم من عُكْل قطع النبي ﷺ أيديهم وأرجلهم وسَمَرَ أعينهم [2] .

وقيل : إنها ليست منسوخة وإنما هي في حقّ من مثّل جزاء على جنايته .

وفي هذا يقول الكمال بن الهمام ـ رحمه الله ـ : « وقد اختلف العلماء في ذلك ؛ فعندنا ــ الحنفية ــ وعند الشافعي : منسوخة ، كما ذكر قتادة في لفظ في « الصحيحين » بعد رواية حديث العرنيين ، قال : فحدثني ابن سيرين أن ذلك كان قبل أن تنزل الحدود ، وفي لفظ للبيهقي « قال أنس : ما خطبنا رسول الله ﷺ بعد ذلك خطبة إلا نهى فيها عن المثلة » . وقال أبو الفتح اليعمري في « سيرته » : من الناس من أبى ذلك ، وقد يترجح هذا ، لأنه مختلف في سبب نزول هذه الآية ، فقد ذكر البغوي وغيره لنزولها قصةً غير هذه ، وإذا اختلفت الأقوال في سبب الآية وتطرق إليها الاحتمال فلا نسخ .

وأيضاً ليس فيها أكثر مما تشعره لفظة « إنّما » من الاقتصار في حد الحرابة على ما في الآية . وأما مَنْ زاد على الحرابة جنايات أُخَر ـ كما فعل هؤلاء حيث زادوا بالردة وسَمْل أعين الرعاء وغير ذلك ـ كما في رواية ابن سعد ـ فليس في الآية ما يمنع من التغليظ عليهم والزيادة في عقوبتهم ، فهذا قصاص ليس بمُثْلة ، والمثلة ما كان ابتداءً عن غير جزاء ... ولو أن شخصاً جنى على قوم جنايات في أعضاء متعددة فاقتُصَّ منه للمجنيّ عليهم ، لما كان التشويه الذي حصل له من المثلة » .

---

(١) سورة المائدة ، الآية (٣٣) .

(٢) انظر : « سنن النسائي » : ٩٥/٧ ، « مشكل الآثار » : ٦٣/٥ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٥٩) .

ثمَّ قال معقباً على كلام ابن سيد الناس : « وحاصل هذا القول : أن المثلة بمن مثّل جزاء ثابت لم يُنْسَخ ، والمثلة بمن استحق القتل لا عن مُثْلة لا تحلّ ، لا أنها منسوخة ، لأنها لم تشرع أولاً لأن ما وقع للعرنيين كان جزاء تمثيلهم بالراعي ، ولا شك أن قوله « لا تمثلوا » ـ على ما تقدم من رواية الجماعة ونحوها ـ إما أن يكون متأخراً عن مثلة العرنيين ، فظاهرٌ نسخُها ، أو لا يدرى ، فيتعارض محرِّم ومبيح ، خصوصاً والمحرِّم قول فيقدم المحرِّم ، وكلما تعارض نصَّان وترجح أحدهما تضمن الحكم بنسخ الآخر ، ورواية أنس صريحة فيه . وأما من جنى على جماعة جنايات متعددة ليس فيها قتلٌ ، بأن قطع أنف رجل وأُذُني رجل ، وفَقَأ عين آخر ، وقطع يد آخر ورِجْل آخر ، فلا شك في أنه يجب القصاص لكل واحد أداءً لحقّه ، لكنه يجب أن يستأنى بكل قصاص بعد الذي قبله إلى أن يبرأ منه ، وحينئذ يصير هذا الرجل ممثلاً به ضمناً لا قصداً . وإنما يظهر أثر النهي والنسخ فيمن مثّل بشخص حتى قتله . فمقتضى النسخ أن يقتل به ابتداء ولا يمثل به » [1] .

---

(1) « فتح القدير » لابن الهمام : ٢٩٠/٤ . وانظر : « عيون الأثر » لابن سيد الناس : ١٢١/٢ ـ ١٢٢ ، « تفسير البغوي » : ٤٧/٣ ـ ٤٨ ، « تفسير الطبري » : ٢٠٦/٦ (طبع الحلبي) ، « معالم السنن » : ١٢/٤ ، وبعد هذا التأويل السابق للحديث ، وهو حديث صحيح لا مطعن في سنده قطعاً ، بل ولا في متنه أيضاً ، بعد هذا لا يبدو صحيحاً ما ذهب إليه الشيخ محمد أبو زهرة ـ رحمه الله ـ من أن الحديث مضعّف المتن ولو كانت الكتب الستة أخرجته ، فإنه خبر آحاد تعارض مع مبادئ الإسلام المقررة الثابتة عن النبي ﷺ ، ومعنى القرآن موافق لها ، فإنه لا يؤخذ به ولا تقبل روايته . انظر كتابه « أبو حنيفة : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه » ، ص (٢٥٢) . ومن العجب أن لا يحتج بهذا الحديث الصحيح الثابت ويحتج في الصفحة نفسها بحديث ضعيف منقطع وهو حديث النهي عن المثلة ولو بالكلب العقور . وسيأتي في الصفحة الآتية .

المطلب الثاني

قطع الرؤوس وحملها

ومما يتصل بالمثلة ، وهو نوع منها : قطع رؤوس الكفار وحملها إلى الولاة ، ونقلها من بلد إلى آخر أو من ناحية إلى أخرى ، وقد عقد الإمام محمد ـ رحمه الله ـ باباً خاصاً لهذه المسألة بيَّن فيه تحريم ذلك لأن فيه مُثْلَة فقال : « ذُكِر عن عقبة بن عامر الجُهَنِيّ ﷺ أنه قدم على أبي بكر الصديق ﷺ برأس يَنَاق الَبِطريق . فأنكر ذلك ، فقيل له : يا خليفة رسول الله إنهم يفعلون ذلك بنا . فقال : فاستنان بفارس والروم ؟ لا يُحْمَل إِلَيّ رأس ، إنما يكفي الكتاب والخبر » .

وفي رواية : قال لهم : « لقد بغيتم » . أي تجاوزتم الحدَّ .

وفي رواية : كتب إلى عُمّاله بالشام : لا تبعثوا إِلَيّ برأس ، ولكن يكفيني الكتاب والخبر »[1] .

يقول السَّرْخَسِيّ تعليقاً على ذلك : فبظاهر الحديث أخذ بعض العلماء وقال : لا يحل حمل الرؤوس إلى الولاة لأنها جيفة ، فالسبيل دفنها لإماطة الأذى ، ولأن إبانة الرأس مثلة ، ونهى رسول الله ﷺ عن المثلة ولو بالكلب العقور[2] . وقد بيَّن أبو بكر ﷺ أن هذا من فعل أهل الجاهلية وقد نُهِيْنا عن التشبه بهم[3] .

---

(١) أخرجه الطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٧/٤٠٤ ـ ٤٠٥ ، والبيهقي في « السنن » : ٩/١٣٢ ، وسعيد بن منصور في « السنن » : ٢/٢٤٥ و ٢٤٦ ، وابن أبي شيبة في « المصنف » : ١٢/٥١٥ ، وعبدالرزاق : ٥/٣٠٦ .

(٢) قال الهيثمي : « رواه الطبراني وإسناده منقطع » . انظر : « مجمع الزوائد » : ٦/٢٤٩ و ٩/١٤٢ ، والطبري في « التاريخ » : ٤/١٤٨ بلفظ « إياكم والمثلة ولو أنها بالكلب العقور » .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ١/١١٠ .

إلا أن بعض علماء الحنفية أجاز ذلك نكالاً ، أو إن كان فيه غيظ وكبت للمشركين ، فقال السَّرْخَسِيّ : « وأكثر مشايخنا ـ رحمهم الله ـ على أنه إذا كان في ذلك كبت وغيظ للمشركين أو فراغ قلب للمسلمين بأن كان المقتول من قوَّاد المشركين أو عظماء المبارزين فلا بأس بذلك .

ألا ترى أن عبدالله بن مسعود ﷺ حمل رأس أبي جهل إلى رسول الله ﷺ يوم بدر حتى ألقاه بين يديه فقال : هذا رأس عدوّك أبي جهل . فقال رسول الله ﷺ « الله أكبر ! هذا فرعوني وفرعون هذه الأمة . وكان شرّه عليّ وعلى أمتي أعظم من شر فرعون على موسى وأمته » [1] ؟ وما منعه ولم ينكر عليه ذلك .

وهو معنى ما رواه الزهري ـ رحمه الله : قال : لم يحمل إلى رسول الله ﷺ رأس إلا يوم بدر . وحمل إلى أبي بكر ﷺ فأنكره ، وأول من حملت إليه الرؤوس ابنُ الزبير ﷺ[2].

ولما بعث رسول الله ﷺ عبدالله بن أُنيس إلى سفيان بن عبدالله قال عبدالله : فضربت عنقه وأخذت برأسه فصعدت إلى جبل فاختبأت فيه ، حتى إذا رجع الطلب وجهت برأسه حتى جئت به إلى النبي ﷺ [3] .

---

(١) انظر : « مسند أحمد » ٤٠٣/١ و ٤٤٤ ، « المعجم الكبير » للطبراني : ٨٢/٩ ـ ٨٣ ، « مجمع الزوائد » : ٧٩/٦ ـ ٨٠ ، « السيرة النبوية » لابن هشام : ٦٣٤/١ ـ ٦٣٦ .

(٢) أخرجه البيهقي : ١٣٢/٩ ـ ١٣٣ ، وسعيد بن منصور : ٢٤٥/٢ ـ ٢٤٦ . وفي « مصنف ابن أبي شيبة » : ٥١٥/٢ : أن أول من حملت إليه الرؤوس معاوية بن أبي سفيان ، حمل إليه رأس عمرو بن الحمق الخزاعي ﷺ ، صحابي جليل ، كما هو مذكور في كتب التاريخ ، واقتدى به ابن الزبير ، وقد تبرّم من ذلك الصدّيق وقال : لا تحمل الجيف إلى المدينة ولا إلى غيرها . وأخرج الطبراني عن ابن عمر قال : « ما حمل إلى رسول ﷺ رأس قط » قال الهيثمي : فيه زمعة بن صالح وهو ضعيف . انظر : « مجمع الزوائد » : ٣٣٠/٥ .

(٣) انظر تخريجه فيما سبق ص (٩٦٦) ، تعليق (٢) .

وحين بعث رسول الله ﷺ محمد بن مسلمة بقتل كعب بن الأشرف ، جاء برأسه إلى رسول الله ﷺ فلم ينكر عليه ذلك [1] .

فتبين بهذه الآثار أنه لا بأس بذلك . والله الموفق » [2] .

وهذا الرأي الذي عرضه السَّرْخَسِيّ هو الذي مال إليه الطَّحاوي ـ رحمه الله ـ فبعد أن ساق الروايات التي فيها حمل رؤوس القتلى المقتولين نكالاً من بلد إلى بلد ، ومن ناحية إلى ناحية ، وما روي عن أبي بكر ﷺ مما يخالف ذلك [3] ، قال :

« إن أبا بكر وإن كان قد أنكر ذلك ، فقد كان حاملوه ـ حاملو الرؤوس ـ شُرَحْبِيْل ابن حَسَنَة ، وعمرو بن العاص ، وعُقْبَة بن عامر بحضرة من كان معهم من أمرائه على الأجناد ، منهم يزيد بن أبي سفيان ، ومَنْ سواه ممن كان خرج لغزو الشام من أصحاب رسول الله ﷺ ، فلم ينكروا ذلك عليهم ، ولم يخالفوهم عليه . فدلَّ ذلك على متابعتهم إيّاهم عليه . ولما كان ذلك كذلك وكانوا مأمونين على ما فعلوا ، فقهاء في دين الله عزَّ وجلَّ ، كان ما فعلوا من ذلك مباحاً لما رأوا فيه من إعزاز دين الله وغلبةِ أهلِهِ الكفارَ به ، وكان ما كان من أبي بكر في ذلك من كراهته إياه قد يحتمل أن يكون لمعنى قد وقف عليه في ذلك يعني عن ذلك الفعل ، وقد كان رأيه ﷺ معه التوفيق ، وكان مثل هذا من بعدُ يُرْجَع إلى رأي الأئمة الذين يحدث مثل هذا في إبّانهم ، فيفعلون من ذلك ما يرونه صواباً وما يرونه من حاجة المسلمين إليه ومن استغنائهم عنه » [4] .

---

(١) انظر تخريجه فيما سيأتي ص (١١٦١) تعليق (٣) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١/١١٠ ـ ١١١ .

(٣) انظر هذه الروايات كلها في « مشكل الآثار » : ٧/٤٠١ ـ ٤٠٥ وفيه تخريجها أيضاً .

(٤) انظر : « مشكل الآثار » : ٧/٤٠٥ ـ ٤٠٦ . وراجع أيضاً : « الفتاوى البزازية » : ٦/٣١١ بهامش « الفتاوى الهندية » ، « الفتاوى الخانية » : ٣/٥٦٠ ، « البحر الرائق » لابن نجيم : ٥/٨٤ .

المطلب الثالث

التعذيب بالنار

ومما يتصل بالمثلة أيضاً : التعذيب بالنار : وقد نهى الإسلام عنه أشدَّ النهي ، واعتبره اعتداء على حق الألوهية ، إذ لا يعذّب بالنار إلا رب النار ، وتناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذه المسألة بالبحث وأبان عن كراهية التحريق أو التعذيب بالنار بعد الظفر والأخذ للأعداء فقال :

« إنما يكره الإحراق بالنار بعد الأخذ للأسير ، على ما روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ بعث سرية وقال لهم : « **إن قدرتم على فلان فأحرقوه بالنار** . وكان قد نخس دابة زينب ـ رضي الله عنها ـ ابنة رسول الله ﷺ حتى أَزْلَقَتْ ـ ألقت ولدها قبل تمامه ـ ثمَّ قال : **إن قدرتم عليه فاقتلوه ولا تحرقوه ، فإنما يعذب الله تعالى بالنار** » [1] .

ولما بعث رسول الله ﷺ معاذ بن جبل ﷺ إلى اليمن قال له : **انظر فلاناً فإن أمكنك الله منه فأحرِقْه بالنار** . فلما ولّى دعاه فقال : « **إني قلت لك ذلك وأنا غضبان ، فإنه ليس لأحد أن يعذّب بعذاب الله تعالى ، ولكن إن أمكنك الله تعالى منه فاقتله** » [2] .

---

(١) رواه ابن إسحاق عن أبي هريرة : ٦٥٧/١ ، وأصل القصة في البخاري ، كتاب الجهاد ، باب لا يعذّب بعذاب الله : ١٤٩/٦ ، وفيه أنهما اثنان : هبّار بن الأسود ونافع بن عبدالقيس . وانظر : « فتح الباري » : ١٤٩/٦ ـ ١٥٠ ، « نصب الراية » : ٤٠٧/٣ ـ ٤٠٨ ، « نيل الأوطار » : ٢٨٣/٧ ، « الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة » ص (٤٥٩ ـ ٤٦١) .

(٢) وأخرجه سعيد بن منصور في « السنن » : ٢٤٣/٢ مختصراً .

فعرفنا أنه يكره إحراق المشركين بالنار بعدما يقدر عليهم ، فأما مع كونه ممتنعاً فلا بأس به »[1] .

ومما يدل على ذلك أيضاً ـ وإن كان في نطاق العلاقات الداخلية ، إلا أن فيه بياناً لأصل الحكم وهو تحريم التعذيب بالنار ـ ما أخرجه البخاري عن عكرمة أن علياً ﷺ حرَّق قوماً ، فبلغ ابنَ عباسٍ فقال : لو كنت أنا لم أحرّقهم ، لأن النبي ﷺ قال : « **لا تعذّبوا بعذاب الله** » ، ولَقَتَلْتُهم كما قال النبي ﷺ : **من بدَّل دينه فاقتلوه** »[2] .

فكان التحريق السابق منسوخاً ، حتى في القصاص لا يجوز القَوَد بالنار ، بل الحارق يُقتَل بالسيف ، كما هو مذهب أبي حنيفة ، وعطاء ، وإبراهيم النخعي ، والثَّوْريّ[3] .

مذهب الجمهور :

وبعد بيان مذهب الإمام محمد وعلماء الحنفية في حكم المثلة والتحريق وقطع الرؤوس وحملها نُلْمِع إلى ما قاله الفقهاء في ذلك مع اتفاقهم على أن النهي قد وقع عن ذلك لغير حاجة ولغير المعاملة بالمثل ، فقد قال الحافظ ابن عبدالبر عقب حديث

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٤٦٩/٤ .

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب لا يعذّب بعذاب الله : ١٤٩/٦ .وقال ابن حجر في « الفتح » : ١٥٠/٦ : « واختلف السلف في التحريق ، فكره ذلك عمر وابن عباس وغيرهما مطلقاً سواء كان بسبب كفر ، أو في حال مقاتلة ، أو كان قصاصاً . وأجازه علي وخالد بن الوليد وغيرهما ، وقال المهلب : ليس هذا النهي على التحريم بل على سبيل التواضع ، ويدل على جواز التحريق فعل الصحابة ، وقد سمل النبي ﷺ أعين العرنيين بالحديد المحمى ، وحرَّق أبو بكر البغاة بالنار بحضرة الصحابة .. وأكثر علماء المدينة يجيزون تحريق الحصون والمراكب على أهلها قاله الثَّوْريّ والأوزاعي . وقال ابن المنيِّر : لا حجة فيما ذكر على الجواز ، لأن قصة العرنيين كانت قصاصاً ، أو منسوخة ، وتجويز الصحابي معارض بمنع صحابي آخر ، وقصة الحصون والمراكب مقيدة بالضرورة إلى ذلك إذا تعين طريقاً للظفر بالعدو . وأما حديث الباب فظاهرُ النهي فيه التحريمُ ، وهو نسخ لأمره المتقدم سواء كان بوحي إليه أو باجتهاد منه ، وهو محمول على مَنْ قصد إلى ذلك في شخص بعينه . وقد اختلف في مذهب مالك في أصل المسألة » .

(٣) انظر : « رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار » للجعبري ، ص (٢٤٨) .

بريدة في تحريم الغلول والغدر والمثلة ، قال : « أجمع العلماء على القول بهذا الحديث ، ولم يختلفوا في شيء منه ، فلا يجوز ـ عندهم ـ الغلول ولا الغدر ولا المثلة ، ... والمثلة لا تحلّ بإجماع ، والمثلة المعروفة نحو قطع الأنف والأذن وفقء العين وشبه ذلك من تغيير خلق الله عبثاً . وليس من وجب قتله يجب بذلك قطع أعضائه إلا أن يوجبه خصوصاً كتابٌ أو سنة أو إجماع ، فقف على هذا فإنه أصل » [١] .

فقال المالكية : يحرم التمثيل بالكفار بعد القدرة عليهم ، ولم يمثلوا بمسلم ، ويجوز حال القتال قبل القدرة عليهم ، أو بعد تمثيلهم بمسلم ، ويحرم حمل رؤوس الكفار من بلد إلى بلد آخر ، أو إلى أمير الجيش في بلد القتال ، ويجوز حملها في بلد القتال لغير والٍ ، واستُظْهِر جواز حملها لبلد آخر لمصلحة شرعية كاطمئنان القلوب بالجزم بموته . واختلفوا في التحريق بالنار قبل القدرة عليهم أثناء القتال [٢] .

وقال الإمام الشافعي : « وإذا أسر المسلمون المشركين فأرادوا قَتْلَهم قتلوهم بضرب الأعناق ولم يجاوزوا ذلك إلى أن يمثلوا بقطع يدٍ ولا رجل ولا عضو ولا مفصل ، ولا بَقْر بطنٍ ، ولا تحريق ولا تغريق ولا شيء يعدو ما وصفت ، لأن رسول الله ﷺ نهى عن المثلة ، وقَتَل مَنْ قتل بما وصفتُ » [٣] . ولا يجوز نقل الرؤوس من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام [٤] .

وقال الحنابلة : يكره نَقْلُ رؤوس المشركين من بلد إلى بلد ، والمُثْلَةُ بقتلاهم وتعذيبُهم . واستدلوا بما سبق من الأحاديث والآثار .

---

(١) « التمهيد » لابن عبدالبر : ٢٣٣/٢٤ ـ ٢٣٤ ، وراجع « البحر الزخار » لابن المرتضى : ٤٠٦/٦ .

(٢) انظر : « جواهر الإكليل » : ٢٥٤/١ ، « القوانين الفقهية » ص (١٥٣) ، « بداية المجتهد » : ٣٨٥/١ ، « البيان والتحصيل » : ٣٠/٣ و ٤٤ ـ ٤٥ .

(٣) « الأم » للشافعي : ١٦٢/٤ . وانظر أيضاً : « شرح صحيح مسلم » للنووي : ٣٧/١٢ ، « شرح الأبي على مسلم » : ٤٦/٥ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٤٠٨/١٣ ـ ٤٠٩ .

(٤) انظر : « سنن البيهقي » : ١٣٣/٩ .

ويكره رمي الرؤوس بالمنجنيق ، نصَّ على ذلك الإمام أحمد في رواية ابن هانئ ، فقد سئل عن الرجل يكون أمير السريّة ، فيأخذ الروميّ فيقطع رأسه ويرمي به في المنجنيق إليهم ؟ فقال : لا يفعل ، ولا يحرّقه [1] . وإن فعلوا ذلك لمصلحة جاز ، لما روي أن عمرو بن العاص حين حاصر الإسكندرية ، ظفر أهلها برجل من المسلمين فأخذوا رأسه ، فجاء قومه عَمْراً مغضبين ، فقال لهم عمرو : خذوا رجلاً منهم فاقطعوا رأسه ، فارموا به إليهم في المنجنيق ، ففعلوا ذلك ، فرمى أهل الإسكندرية رأس المسلم إلى أهله [2] .

مقارنـــة :

تلكم هي أحكام الإسلام ، تجعل الفضيلة والكرامة نُصْبَ عينيها حتى ولو مع الأعداء والحيوانات ، فلا يجوز تعذيبها ولا التمثيل بها ولا تحريقها .. بينما حروب العصبيات والتشفي والمطامع التي يعيشها القرن العشرون ، تترك آثارها في المحاربين : سملاً للأعين ، وقلعاً للأظفار ، وجدعاً للأنوف ، وقطعاً للآذان والأطراف والأعضاء .. وتشويهاً في الجسم ، وقتلاً جماعياً ، واعتداء على الأعراض ، وانتهاكاً للحرمات . والأمثلة والشواهد على هذا كثيرة تعزّ على الحصر تجدها في الاعتداء على المسلمين وعلى الأقليات المسلمة في شتى بقاع الدنيا ، في الفلبين ، والحبشة ، وروسيا ، والبوسنة والهرسك .. وغيرها وغيرها .

---

(١) انظر : « مسائل الإمام أحمد » رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ : ١١٧/٢ .

(٢) « المغني » لابن قدامة : ٥٥٥/١٠ . وفي هذا يقول الشوكاني في « السيل الجرار » : ٥٦٨/٤ : « إذا كان في حمل الرؤوس تقوية لقلوب المسلمين ، أو إضعاف لشوكة الكافرين فلا مانع من ذلك ، بل هو فعل حسن ، وتدبير صحيح .. ولا يتوقف جواز هذا على ثبوت ذلك عن النبي ﷺ ، فإن تقوية جيش الإسلام ، وتَرْهيب جيش الكفار مقصد من مقاصد الشرع ، ومطلب من مطالبه لا شك في ذلك ، وقد وقع حمل الرؤوس في أيام الصحابة ، وأما ما روي من حملها في أيام النبوة فلم يثبت شيء من ذلك » .

المبحث الرابع

مدى مشروعية الخداع الحربي

تمهيد :

ينفر الإسلام أشد التنفير من الغدر ومن كل ما يشبه الغدر [1] ، سواء في حال السلم أو الحرب ، ولكنه يبيح استعمال الحيلة والخداع في الحرب ما لم يكن فيهما ما يتنافى مع الأخلاق الإسلامية .

وترجع إباحة الخداع الحربي إلى أنه يخرج عن مفهوم الغدر ، إذ أنه يعمل في مجال أمور متوقعة في كل لحظة ، ويمكن توقّيه باليقظة التامة والعلم بأساليب الحرب . وهو فوق ذلك من العوامل التي تقصر أمد الحرب بأدائها إلى سرعة الاستسلام مما يكون فيه حقن الدماء ، وذلك كالإشعار بأن عدد القوات أكثر مما هي في الحقيقة أو أقلّ مما هي في الواقع ، لإصابة العدو بالخطأ في الحسبان ، وبعثِ العيون والأرصاد ، واستعمالِ الألوان والأعلام المضلّلة ... [2] .

وقد تناول الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ هذه المسألة في « باب الحرب خدعة » من كتابه « السِّير الكبير » فدلّل على مشروعيتها وأوضح بعض أساليب الخداع الجائز ، وميّز بينها وبين الغدر المحرَّم . ونبحث ذلك في مطلبين اثنين :

---

(١) انظر فيما سبق ص (٧٢٧) .

(٢) انظر : « منهج الإسلام في الحرب والسلام » ، ص (٢٠٢) ، « القانون الدولي » د. حسني جابر ، ص (٣٢٢) .

المطلب الأول

مشروعية وسائل الخداع الحربي

روى الإمام محمد ـ رحمه الله ـ عن سعيد بن ذي حُدَّان قال : أخبرني من سمع علياً ﷺ يقول : قال رسول الله ﷺ : « **الحرب خُدْعة** »[1] أو خَدعة[2] .

---

(1) أخرجه الإمام أحمد : ٩٠/١ و ١٢٦ ، والطّحاوي في « مشكل الآثار » : ٣٦٦/٧ ، وأبو يعلى : ٢٦٠/١ ، والطبري في « تهذيب الآثار » : ١٠٠/١ ، وابن أبي شيبة : ٥٢٩/١٢ ، عن سعيد بن ذي حُدَّان عن علي قال : سمّى الله الحرب خدعة على لسان رسوله ﷺ ... وأخرجه أبو عوانة : ٧٨/٤ بلفظ « **إن الله جعل الحرب** ... » وسعيد بن ذي حُدّان مجهول كما قال ابن حجر . وقد صحح الطبري هذا الحديث فقال : « هذا خبر عندنا صحيح سنده » . والحديث صحيح من رواية جابر وأبي هريرة مرفوعاً عند الشيخين ، وموقوفاً على عليٍّ عند البخاري . وانظر : « تهذيب الآثار » للطبري : ١٠١/١ ، « عمدة القاري » للعيني : ٢٧٥/١٤ ـ ٢٧٦ وما بعد ، « كنز العمال » : ٣٥٨/٤ ، « صحيفة همام بن منبّه » ص (٩١ ـ ٩٢) . وقد روي هذا الحديث عن سبعة عشر صحابياً ، ولذلك عدّه السيوطي والمناوي وغيرهما من الأحاديث المتواترة . انظر : « فيض القدير » للمناوي : ٤١١/٣ ، « نظم المتناثر من الحديث المتواتر » للكتاني ، ص (١٤٣) .

(2) خدعة : تروى على ثلاثة أوجه : (خَدْعة) بفتح الخاء وسكون الدال ، و (خُدْعة) بضم الخاء وسكون الدال ، و (خُدَعة) بضم الخاء وفتح الدال . وحكى المنذري لغة رابعة بالفتح فيهما (خَدَعَة) ، وحكى مكيّ بن أبي طالب لغة خامسة (خِدْعة) بكسر أوله مع الإسكان . قال النووي : اتفقوا على أن الأولى الأفصح ، حتى قال ثعلب : بلغنا أنها لغة النبي ﷺ ، وبذلك جزم أبو ذر الهروي .

ومعنى (الخدعة) ـ بالإسكان ـ أنها تخدع أهلها من وصف الفاعل باسم المصدر ، أو أنها وصف المفعول كما يقال : هذا الدرهم ضرب الأمير . أي : مضروبه . وقال الخطابي : معناه أنها مرة واحدة ، أي إذا خُدِع المقاتل مرة واحدة لم يكن له إقالة . ومَنْ قال : خُدْعة ، أراد الاسم كما يقال هذه لعبة . ومن قال : خُدَعة ـ بفتح الدال ـ كان معنا : أنها تخدع الرجال وتمنّيهم ، ثمَّ لا تفي لهم ، كما يقال : رجل لُعَبَة ، إذا كان كثير التلعُّب بالأشياء .

وقال ابن المنيِّر : معنى الحرب خدعة ، أي : الحرب الجيدة لصاحبها ، الكاملة في مقصودها إنما هي =

قال السَّرْخَسِيّ : وفيه دليل على أنه لا بأس للمجاهد أن يخادع قرينه في حالة القتال ولا يكون ذلك غدراً منه . وهذا الخداع الحربي يتخذ صوراً ثلاثة :

أ ـ أن يكلّم من يبارزه بشيء وليس الأمر كما قال ، ولكنه يضمر خلاف ما يظهره له . كما فعل عليٌّ ﷺ يوم الخندق حين بارزه عمرو بن عبد وُدّ ، قال : أليس قد ضمنت لي أن لا تستعين عليَّ بغيرك ، فمَنْ هؤلاء الذين دعوتَهم ؟ فالتفت كالمستبعد لذلك ، فضرب عليٌّ ساقيه ضربة قطع رجليه [1] .

ب ـ وكان من الخدعة أن يقول لأصحابه قولاً لِيُرِي من سمعه أن فيه ظفراً ، أو أن فيه أمراً يقوّي أصحابه ، وليس الأمر كذلك حقيقة ، ولكن يتكلم على وجه لا يكون كاذباً فيه ظاهراً . على ما روي أن علياً ﷺ في حروبه كان ينظر إلى الأرض ثمَّ يرفع رأسه إلى السماء يقول : ما كذبتَ ولا كذبتُ . يُرِي مَنْ حضره أن النبي ﷺ أخبره بما ابتلي به ، وأمره في ذلك بما أمر به أصحابه . ولعله لا يكون كذلك .

فهذا ونحوه مما لا بأس به [2] .

أما الكذب المحض فإنه ليس مراداً في هذا ، لأن ذلك لا رخصة فيه ، وإنما المراد استعمال المعاريض . وهو نظير ما روي أن إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه كذب

=

المخادعة لا المواجهة . وذلك لخطر المواجهة ، وحصول الظفر مع المخادعة بغير خطر . وأصل الخَدْع : إظهار أمر وإضمار خلافه . انظر : « معالم السنن » للخطابي : ٤٣٣/٣ ، وله أيضاً : « غريب الحديث » : ١٦٤/٢ ـ ١٦٦ ، « فتح الباري » : ١٥٨/٦ ، « شرح النووي على صحيح مسلم » : ٤٥/١٢ ، « طرح التثريب » للعراقي : ٢١٤/٧ ، « عمدة القاري » للعيني : ٢٧٥/١٤ ، « إرشاد الساري » للقسطلاني : ١٥٥/٥ ، « المُغْرِب في ترتيب المعرب » للمطرزي : ٢٤٧/١ ، « فيض القدير » للمناوي : ٤١١/٣ .

(١) « السِّير الكبير » : ١٢٠/١ ، وهو أيضاً في « المغني » لابن قدامة : ٣٩٠/١٠ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٢٠/١ .

ثلاث كذبات [1] . والمراد أنه تكلّم بالمعاريض [2] ، إذ الأنبياء ـ عليهم صلوات الله وسلامه ـ معصومون عن الكذب المحض . وقال عمر ﷺ : « إن في معاريض الكلام لمندوحة عن الكذب » [3] .

قال السَّرْخَسِيّ : وأخذ بعض العلماء بالظاهر فقالوا : يرخص في الكذب في هذه الحالة ـ حالة الحرب ـ واستدلوا بحديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال : « **لا يصلح الكذب إلا في ثلاث : في الصلح بين اثنين ، وفي القتال ، وفي إرضاء الرجل أهله** » [4] .

---

(1) عن أبي هريرة ﷺ قال : قال رسول ﷺ : « **لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات** » وفي رواية : « **لنتين منهن في ذات الله عزّ وجلّ ...** » انظر : « صحيح البخاري » كتاب الأنبياء : ٦/٣٨٨ ، « صحيح مسلم » كتاب الإيمان : ١/١٨٥ .

(2) المعاريض : جمع مِعْراض ، من التَّعْرِيض ، وهو خلاف التصريح من القول . يقال : عرفت ذلك في مِعْرَاض كلامه ومِعْرَض كلامه ، بحذف الألف ـ قال الكفويّ : والتعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي ، بل من جهة التلويح والإشارة ، فيختص باللفظ المركب ، كقول من يتوقع صلة : (والله إني لمحتاج) فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً ، وإنما فهم منه المعنى من عرض اللفظ أي : من جانبه . انظر : « النهاية » لابن الأثير : ٣/٢١٢ ، « الكليّات » للكفوي : ٤/١١١ .

(3) روي موقوفاً على عمر ﷺ ، فرواه البخاري في « الأدب المفرد » ص (٢٥٨) ، وابن أبي شيبة : ٨/٧٢٣ ، والبيهقي في « السنن » : ١٠/١٩٩ وفي « شعب الإيمان » : ٤/٢٠٣ (طبعة بيروت) ، والعسكري في « الأمثال » ، وهناد في « الزهد » : ١/٢٥١ ، وروي مرفوعاً عن عمران بن حصين ، وموقوفاً عليه في « الأدب المفرد » ص (٢٥٩) ، وفي « شعب الإيمان » : ٤/٢٠٤ ، وفي « الزهد » لهناد : ٣/٢٥١ ، والموقوف أصح . ورواه الطبري في « تهذيب الآثار » ص (١٢١) ، والطبراني في « الكبير » ، وابن السني ص (٥٩) بسند جيد . انظر : « تخريج أحاديث إحياء علوم الدين » للعراقي والزبيدي : ٤/١٧٣١ و ٦/٢٤١٧ ـ ٢٤١٨ ، « كنز العمال » : ٣/٦٣٠ ـ ٦٣٢ ، « كشف الخفاء » : ١/٢٧٠ ـ ٢٧١ ، « فتح الباري » : ١٠/٥٩٤ .

(4) روي بألفاظ ومن طرق ، فأخرجه الترمذي في البر والصلة عن أسماء بنت يزيد بلفظ « **لا يحل الكذب إلا** =

والمذهب عندنا أنه ليس المراد الكذب المحض ، وإنما المراد استعمال المعاريض [1] ، ولعل هذا ما يشير إليه قول الإمام محمد أيضاً : لا خير في الكذب في جِدٍّ ولا هزل ، فإن وسع الكذب في شيء (جاز فيه) ففي خصلةٍ واحدةٍ ، أن ترفع عن نفسك أو عن أخيك مظلمة ، فهذا نرجو أن لا يكون به بأس [2] . ففي هذا إشارة إلى أن المعاريض في هذا وأمثاله أحوط .

وعقّب الإمام أبو جعفر الطَّحاوي على الروايات في الترخيص بالكذب في الحرب وغيرها : بأن كلّ ما فيها هو نفي رسول الله ﷺ الكذب عمن يُصْلح بين الناس ، فينمي خيراً أو يقول خيراً ، ولم يكن ذلك إلا على القول الذي بمعاريض الكلام مما ليس قائله كاذباً ، فظاهره عند الناس كذب ، وليس قائله بكذاب إذ كان لم يُرِدْ به الكذب إنما أراد معنىً سواه ، أما التعريض في مثل هذا حتى يكون المخاطب يقع في قلبه خلاف حقيقة كلام من يخاطبه ، فإن ذلك مما يباح ولا بأس به ، وهو في كتاب الله عزَّ وجلَّ في قصة موسى عليه السلام مع صاحبه لما قال له : ﴿ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ ﴾ [3] . ليس لأنه نسي ولكنه على معاريض الكلام [4] . ومثل ذلك ما روي

=

في ثلاث ... » : ٦٨/٦ - ٦٩ وقال : وقال محمود في حديثه : « لا يصلح الكذب إلا في ثلاث ... » هذا حديث حسن ، والإمام أحمد : ٤٦١/٦ ، والطَّحاوي في « مشكل الآثار » ٣٥٦/٧ ، وابن أبي شيبة : ٨٥/٩ ، والبغوي في « شرح السنة » : ١١٨/٣ ، ومعناه في « الصحيحين » من رواية أم كلثوم بنت عقبة . وانظر : « سلسلة الأحاديث الصحيحة » : ٧٤/٢ - ٧٧ .

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١١٩/١ ، وهو أيضاً ما ذهب إليه الطبري - رحمه الله - . وانظر : « عمدة القاري » : ٢٧٦/١٤ - ٢٧٧ .

(٢) انظر : « الموطأ » برواية الإمام محمد : ٤٠٧/٣ - ٤٠٨ مع « التعليق الممجد » للكنوي .

(٣) سورة الكهف ، الآية (٧٣) .

(٤) هذا التأويل للآية الكريمة مروي عن أُبي بن كعب وابن عباس رضي الله عنهم . انظر : « تفسير البغوي » : ١٩٠/٥ ، « البحر المحيط » : ١٥٠/٦ ، « تفسير القرطبي » : ٢٢/١١ ، « زاد المسير » لابن الجوزي : ١٧١/٥ .

من أن « الحرب خدعة » هو الكلام الذي يكون ظاهره معنى يُخيف أهل الحرب وإن كان باطنه مما يريده المتكلمون به خلاف ذلك . وقد جاء في تلك الأحاديث إضافة تلك الأشياء المرخص فيها إلى الناس بقول الراوي « مما يقول الناس إنه كذب » فأضاف الكذب إلى قول الناس في تلك الأشياء لا إلى حقائق تلك الأشياء ، والله نسأله التوفيق [1] .

وقد رجَّح هذا أيضاً الإمام أبو جعفر الطبري ، عندما ساق أقوال علماء السلف وما استدلوا به على معاني هذه الأحاديث فقال :

« قد اختلف السلف من علماء الأمة قبلنا في الكذب الذي أباحَ ﷺ وفي معاني هذه الأخبار ... فقال بعضهم : الكذب محظور حرام على كل أحد غير جائز استعماله في شيء ، لا في حرب ولا في غيرها . قالوا : والذي أَذِن النبي ﷺ فيه من ذلك من معاني الكذب المتعارف بين الناس خارجٌ ، وإنما الذي أذن فيه من ذلك كالذي فعله بالأحزاب عام الخندق إذْ راسلت يهود بني قريظة أبا سفيان بن حرب ومن معه من مشركي قريش للغدر بمن في الآطام (الحصون) من ذراري المسلمين ونسائهم ... وكالذي روي عنه ﷺ في ذلك كان يفعل أهل الدين والفضل في مغازيهم ، وقد استعمل مثلَ ذلك في غير الحرب أئمةٌ من سلف الأمة ـ وساق شواهد على ذلك ـ .

وقال آخرون : بل الكذب الذي رخّص رسولُ الله ﷺ في هذه الخلال الثلاث هو جميع معاني الكذب ـ وساق أيضاً أمثلة على ذلك ـ

وقال آخرون : الذي رُخّص في ذلك هو المعاريض دون التصريح .

---

(١) انظر : « مشكل الآثار » للطحاوي : ٣٦١/٧ ـ ٣٧١ .

وقال آخرون : لا يصلح الكذب في شيء تصريحاً ولا تعريضاً في جدّ ولا لعب ... » [1] .

ثمَّ قال : « والصواب من القول في ذلك عندي : قولُ مَنْ قال : إن الكذب الذي أَذِنَ النبيُّ ﷺ فيه ؛ في الحرب ، وفي الإصلاح بين الناس ، وعند المرأة يستصلح به ، هو ما كان من تعريضٍ بنجاته ، نحو الصدق ، غير أنه مما يحتمل المعنى الذي فيه الخديعة للعدو إن كان ذلك في حرب ، أو مراد السامع إن كان ذلك في إصلاح الناس ، أو مراد المرأة إن كان ذلك في استصلاحها ، وذلك كالذي ذكرنا عن رسول الله ﷺ من قوله في خديعة الحرب لنُعَيْمِ بن مسعود : « **فلعلنا أمرناهم بذلك** » ... فأما صريح الكذب ؛ فذلك غير جائز لأحد في شيء » [2] .

جـ - ومن هذا النوع من الخداع الحربي : أن يقيِّد كلامه بـ « لعل » و « عسى » ، فإن ذلك بمنزلة الاستثناء ، يخرج الكلام به من أن يكون عزيمة ، كما في قصة نُعَيم بن مسعود عندما جاء إلى النبي ﷺ يوم الخندق فقال : يا رسول الله إن بني قريظة قد غدرت وبايعت أبا سفيان وأصحابه . فقال رسول الله ﷺ : « **فلعلَّنا نحن أمرناهم بهذا** » . فرجع إلى أبي سفيان وقال : زعم محمد أنه أمر بني قريظة بهذا . فقال : أنتَ سمعتَه يقول هذا ؟ قال : نعم . قال : فوالله ما كذب .

وتمام هذه القصة ذكر في المغازي من وجهين :

أحدهما : أن بني قريظة كانوا في عهد رسول الله ﷺ إلى أن جاء الأحزاب ومعهم حُيَيّ بن أخطب زعيم بني النضير فما زال بكعب بن أسد وبني قريظة حتى نقضوا

---

(١) « تهذيب الآثار » للإمام الطبري : ١/١١٣ - ١٢٤ .

(٢) المرجع نفسه : (١٢٤ - ١٢٥) ، وانظر أيضاً : « قانون التأويل » لابن العربي ، ص (٦٧٢ - ٦٧٣) .

العهد بينهم وبين رسول الله ﷺ وبايعوا أبا سفيان على أن يُغِيْروا هم على المدينة ، والأحزاب يقاتلون النبي ﷺ وأصحابه ، فاشتد الأمر على المسلمين لذلك ، كما قال الله تعالى : ﴿ إِذْ جَآءُوكُمْ مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ منكم ﴾ [(١)] ، فجاء نعيم ابن مسعود يخبر رسول الله ﷺ بهذه المبايعة ، وهو كان مشركاً يومئذ [(٢)] ، فقال رسول الله ﷺ : « **فلعلّنا أمرناهم بذلك** » يريد أن هذا من مواطأة بيننا وبينهم حتى نحيط بالأحزاب من كل جانب .

فلما خرج من عنده قال له عمر : يا رسول الله ! أَمْرُ بني قريظة أهون من أن يُؤْثَر عنك شيء من أجل صنيعهم . فقال رسول الله ﷺ : « **الحرب خدعة يا عمر** » فكانت تلك الكلمة سبب تفرقهم وتفرق كلمتهم وانهزامهم .

والوجه الآخر : أنهم بعد هذه المبايعة قالوا لحييّ بن أخطب : لا نأمن أن يطول الأمر وتذهب الأحزاب ونبقى مع محمد فيحاصرنا ويخرجنا من ديارنا كما فعل بك وبأصحابك . فقال حيي بن أخطب : أنا أطلب منهم أن يبعثوا سبعين من أبناء كبرائهم إليكم ليكونوا رهناً في حصنكم ، وكان نعيم بن مسعود عندهم حين جرت هذه المحاورة فحثّهم على ذلك . فقالوا : هو الرأي . ثمَّ جاء إلى رسول الله ﷺ وأخبره بما جرى ، فقال رسول الله ﷺ : « **فلعلّنا أمرناهم بذلك** » فجاء إلى أبي سفيان فوجد عنده رسول بني قريظة يسأله الرهن . فقال له : هل علمت أن محمداً لم يكذب قط ؟ قال : نعم . فقال : إني سمعته الآن يقول كذا وكذا ، وهذا في مواطأة

---

(١) سورة الأحزاب ، الآية (١٠) .

(٢) وفي رواية ابن إسحاق أنه كان قد أسلم يومئذ ، وقد ساق ابن إسحاق القصة بغير هذا الطريق في « السيرة النبوية » : ٢/٢٢٩ - ٢٣٢١ . ولذلك قال ابن كثير - رحمه الله - : وهذا الذي ذكره ابن إسحاق من قصة نعيم بن مسعود أحسن مما ذكره موسى بن عقبة - وقد ساق القصة من طريقه بنحو مما في رواية السَّرْخَسِيّ . انظر : « البداية والنهاية » : ٤/١١٣ .

بينه وبين بني قريظة ليأخذوا سبعين منكم فيدفعوهم إليه ليقتلهم ، وقد ضمن لهم على ذلك إصلاح جناحهم ـ يعني ردّ بني النضير إلى دارهم ـ فقالوا : هو كما قلتَ واللاّتِ والعُزّى . وكان ذلك يوم الجمعة . فبعث إلى بني قريظة أن اخرجوا على تلك المبايعة التي بيننا فقد طال الأمر . فقالوا : غداً يوم السبت ، ونحن لا نكسر السبت . ومع ذلك لا نخرج حتى تعطونا الرهن . فقال أبو سفيان : هو كما أخبرنا به نُعَيم . وقذف الله الرعب في قلوبهم ، فانهزموا في تلك الليلة ، وكفى الله المؤمنين القتال [١] .

قال الإمام محمد : فهذا ونحوه من مكايد الحرب ، فلا بأس به [٢] .

المطلب الثاني

التفريق بين الخداع الحربي والأمان

ويفرق الإمام محمد ـ رحمه الله ـ تفريقاً واضحاً بين الخداع في الحرب باستعمال معاريض الكلام والأمان الذي لا يجوز فيه الغدر ، فعقد لذلك باباً بعنوان « باب ما لا يكون أماناً » وباباً آخر بعنوان « باب ما يكون أماناً وما لا يكون » [٣] ، فقال :

---

(١) أخرج القصة بهذا الطريق : الطبري في « تهذيب الآثار » : ١/١١٤ ـ ١١٥ ، والواقدي في « المغازي » : ٢/٤٨٠ ـ ٤٨٧ ، وعبد الرزاق في « المصنف » : ٥/٣٦٨ ـ ٣٦٩ . وأخرجها بغير هذا السياق ابن إسحاق . انظر : « سيرة ابن هشام » : ٢/٢٢٩ ـ ٢٣١ ، « معجم ابن الأعرابي » لوحة (٨٣ و ٨٤) مصورة عن نسخة مجمع اللغة العربية بدمشق برقم (١٠٧١) نقلاً عن غريب الحديث للخطابي : ٢/١٦٤ ، وانظر : « كنز العمال » : ١٠/٤٥٩ ـ ٤٦٠ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١/١٢٢ ، وراجع تعليقات الشيخ أبو زهرة على « شرح السِّير » : ١/٢٨٨ ـ ٢٩١ ، (طبعة جامعة القاهرة) .

(٣) « السِّير الكبير » : ١/٢٦٦ و ٣٥٨ .

« وإذا دخل المسلم دار الحرب بغير أمان فأخذه المشركون فقال لهم : أنا رجل منكم ، أو جئت أريد أن أقاتل معكم المسلمين ، فلا بأس بأن يقتل مَنْ أحبَّ منهم ويأخذ من أموالهم ما شاء » [1] .

ويعلل السَّرْخَسِيّ ذلك فيقول : لأن هذا الذي قال ليس بأمان منه لهم ، إنما هو خداع الحرب باستعمال معاريض الكلام ؛ فإن معنى قوله : « أنا رجل منكم » : أي آدمي من جنسكم . ومعنى قوله : « جئت لأقاتل معكم المسلمين » : أي أهل البغي إن نشطتم في ذلك ، أو أضمر في كلامه : « عن » ، أي جئت لأقاتل معكم دفعاً عن المسلمين . ولو كان هذا اللفظ أماناً منه لم يصحّ ، لأنه أسير مقهور في أيديهم فكيف يؤمّنهم ؟ إنما حاجته إلى طلب الأمان منهم . وليس في هذا اللفظ من طلب الأمان شيء [2] .

واستدل الإمام محمد ـ رحمه الله ـ على ما ذهب إليه بالأحاديث والآثار ، فمن ذلك ما روي أن رسول الله ﷺ بعث عبدالله بن أُنَيْس سريّةُ وحده إلى خالد بن سفيان بن نبيح الهذلي ، ولما جاءه قال له : جئت لأنصرك وأكثّرك وأكون معك ، ومشى معه وحدّثه ثمَّ تخلَّف عنه فضرب عنقه [3] .

ووجه الاستدلال بهذه القصة : أن هذا القول لم يكن أماناً منه ، إذ أن معنى قوله : « جئت لأنصرك » ، أي أنصرك بالدعاء إلى الإسلام والمنع عن المنكر ، وهو قتال رسول الله ﷺ ، على ما قال عليه الصلاة والسلام : « **انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً . فقيل يا رسول الله أنصره مظلوماً ، فكيف أنصره ظالماً ؟ قال : تمنعه من**

---

(١) المصدر نفسه : ١/٢٦٦ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١/٢٦٦ .

(٣) انظر تخريج القصة فيما سبق ص (٩٦٦) تعليق (٢) .

الظلم فذلك نصرك إيَّاه »[1] . وقوله : « أكثرك » ، أي أجعلك إرباً إرباً فأُكثّر أجزاءك إن لم تؤمن ، وأكون معك إلى أن أقتلك[2] .

واستدل أيضاً بحديث يزيد بن رومان في مقتل كعب بن الأشرف من عظماء يهود يثرب ، لما أعلن العداوة واستقصى في إظهاره ، وقدم مكة بعد غزوة بدر ، وجعل يرثي قتلى المشركين ويهجو رسول الله ﷺ ، فانتدب له محمد بن مسلمة ﷺ واجتمع مع أناس آخرين على قتله وقالوا : يا رسول الله نحن نقتله فأذَنْ لنا فَلْنَقلْ ، لا بدَّ لنا منه ـ أي نخدعه باستعمال المعاريض وإظهار النَّيلِ منك . قال : فقولوا ... والقصة بتمامها في كتب السيرة تدل على جواز المعاريض في الكلام مع الحربيين ولا يعتبر ما قالوه أماناً ، ولذلك لم يكن ما فعلوه غدراً[3] .

وهذا التفريق نصّ عليه أيضاً فقهاء المالكية فقال ابن جزيء : « الفرق بين الأمان اللازم وبين الخديعة المباحة في الحرب : أن الأمان تطمئن إليه نفس الكافر ، والخديعة هي تدبير غوامض الحرب بما يوهم العدو الإعراض عنه أو النكول حتى توجد فيه الفرصة ؛ فيدخل في ذلك : التورية ، والتبييت ، والتشتيت بينهم ، ونصب الكمين ،

---

(١) أخرجه البخاري في الإكراه ، باب يمين الرجل لصاحبه : ٣٢٣/١٢ ، وأخرج مسلم معناه عن جابر في كتاب البر ، باب نصر الأخ : ١٩٩٨/٤ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ٢٦٨/١ و ٢٧٠ .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ٢٧٠/١ ـ ٢٧٧ . وقد روى الإمام محمد هذه القصة من طريقين عن جابر ﷺ . ورواها البخاري أيضاً عن جابر ، كتاب المغازي ، باب قتل كعب بن الأشرف : ٣٣٦/٧ ـ ٣٣٧ ، ومسلم في الجهاد ، باب قتل كعب بن الأشرف طاغوت اليهود : ١٤٢٥/٣ ـ ١٤٢٦ . قال ابن حجر في « الفتح » (٣٤٠/٧) : وفيه جواز الكلام الذي يحتاج إليه في الحرب ولو لم يقصد قائله إلى حقيقته . وانظر ما كتبه العلامة المودودي ـ رحمه الله ـ رداً على الشبهات التي أثيرت حيال مقتل كعب في « شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية » ص (٢٣٩ ـ ٢٤٢) ، وراجع « عمدة القاري » للعيني : ٢٧٧/١٤ .

والاستطراد حال القتال . وليس منها أن يظهر لهم أنه منهم أو على دينهم ، أو جاء لنصيحتهم حتى إذا وجد غفلة نال منهم ، فهذه خيانة لا تجوز »[1] .

ولقد بلغ الإسلام شأواً عالياً في الالتزام بالوفاء في استعمال هذه المعاريض والحيل الحربية والخداع ، لا يدانيه أحدث القوانين الدولية . ومن روائع الأمثلة في ذلك ما رواه الإمام محمد بن الحسن أن عمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى أحد قوّاده المحاربين للفرس قال : « بلغني أن رجالاً منكم يطلبون العلج[2] حتى إذا فرَّ العلج واشتدَّ في الجبل وامتنع ، فيقول له الرجل المسلم : لا تخف ، ثمَّ إذا أدركه قتله ، وإني وا لله لا يبلغني أن أحداً فعل ذلك إلا ضربت عنقه »[3] .

بل إن عمر ﷺ اعتبر الأمان الحربي صحيحاً ولو كان بإشارة خفية لم يتفطن إليها ؛ فلما أُتي بالهرمزان إلى عمر بن الخطاب ﷺ قال : تكلّم . قال : أتكلم بكلام حيٍّ أم بكلام ميت ؟ فقال عمر : كلام حيّ . فقال : كنا وأنتم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين ، فكنا نعدُّكم معشر العرب بمنزلة الكلاب ، فإذا أعزّكم ا لله بالدين وبعث رسولاً منكم لم نُطِعْكُمْ . فقال عمر : أتقول هذا وأنت أسيرٌ في أيدينا ؟ ثمَّ

---

(١) انظر : « القوانين الفقهية » لابن جزيء ، ص (١٦٢) . وقال الخطابي في « غريب الحديث » (١٦٥/٢) : « وهاهنا أمور متقاربة في ظاهر الاسم متباينة في المعنى والحكم ، منها الغَدْر ، والفَتْك ، والمَكْر ، والكَيْد ، والغِيْلة ، فالغدر محرَّم في الحرب وغيرها ، وهو أن يؤمّن الرجل ثمَّ يغدر به فيقتله ، ومثله الفتك ، وقد جاء : « **قيّد الإيمانُ الفتك** » ، والمكر محرّم في كل حال . والكيد مباح في الحرب . وأما الغيلة فهو أن يخدع الرجل فيخرجه من المصر إلى الجبّانة (المقبرة والصحراء) ، أو من العمارة إلى الخراب فإذا خلا معه وثب عليه فقتله » . وراجع « الفروق اللغوية » للعسكري ، ص (٢١٣ ـ ٢١٥) .

(٢) العلج : الرجل الضخم من كفار العجم ، ويطلق أيضاً على كل كافر مطلقاً ، والجمع علوج وأعلاج . انظر : « المصباح المنير » : ٤٢٥/٢ .

(٣) قال الحافظ ابن عبدالبر : وهذا القول من عمر عند أهل الحجاز على التغليظ ، إذْ لا يقتل مؤمن بكافر عندهم . انظر : « التمهيد » : ٢٣٤/٢٤ .

قال لأصحابه : اقتلوه . فقال الهرمزان : أفيما علّمكم نبيكم أن تؤمّنوا أسيراً ثمّ تقتلوه ؟ فقال : متى أمّنتك ؟ فقال : قلت لي تكلم بكلام حيّ ، والخائف على نفسه لا يكون حياً . فقال عمر : قاتله الله ، أخذ الأمان ولم أفطن له [1] .

وذلك كله تحرز عن الغدر ولو كان في حال الحرب ، والغدر ليس من أبواب الحيلة أو الخداع الجائز في الحروب ، كما تقدم .

وفرّق علماء الحنفية بين الغدر والخداع في الحرب ، فقالوا : « ما دام الحرب قائمة لا يحرم الخداع ، بأن نريهم أنا لا نحاربهم في هذا اليوم حتى أمنوا فنحاربهم فيه ، أو نذهب إلى صوب آخر حتى غفلوا فنأتيهم بياتاً ، ونحو ذلك . بخلاف ما إذا جرى بيننا وبينهم قرار على أن لا نحارب في هذا اليوم حتى أمنوا ، فإنه لا يجوز المحاربة ، لأن هذا استئمان وعهد ، فالمحاربة نقض للعهد ، وهذا ليس من خداع الحرب ، بل خداع في حال السلم فيكون غدراً » [2] .

مذهب الجمهور :

قال النووي رحمه الله : « اتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب وكيف أمكن الخداع إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان فلا يحلّ . وقد صحّ في الحديث جواز الكذب في ثلاثة أشياء أحدها الحرب ... والظاهر إباحة حقيقة نفس الكذب ، لكن الاقتصار على التعريض أفضل ، والله أعلم » [3] .

---

(1) « السِّير الكبير » : ١/٢٦٣ - ٢٦٤ و ٢٨٣ و ٢٨٩ - ٢٩٠ ، وانظر فيما سبق ص (٥٩٦) تعليق (١) .

(2) « النقاية مختصر وقاية الرواية » لصدر الشريعة المحبوبي ، ورقة (٩٨ /ب) مخطوط مصور . وانظر : « الاختيار لتعليل المختار » : ٤/١٨٨ .

(3) انظر : « شرح النووي على صحيح مسلم » : ١٢/٤٥ ، « إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم » للأُبّي : ٥/٥٣ ، وراجع « فتح الباري » : ٦/١٥٨ ، « إرشاد الساري » : ٥/١٥٥ ، « نيل الأوطار » =

وقال ابن جماعة : « يستحب للسلطان إذا أراد غزوة أن يورّي بغيرها ، اقتداءً برسول الله ﷺ ، ولأن ذلك من مكايد الحروب ... ، ويبث الجواسيس في عسكر العدو ، ويوجّه إليهم بضروب من الخداع وتقوية الأطماع إن أمكن . ومن خدع الحرب أن ينشئ إليهم كتباً وأجوبة مرموزة وأخباراً مدلّسة ، ويكتب على السهام ويرمي بها إليهم ، ويبث في عسكرهم ما ينفعه فعلُه ، وكل ذلك وردت به السنة .

وبالجملة : ينبغي أن يجعل الحِيَل في حصول الظفر أولاً ، ويكون القتال آخر ما يرتكبه في نيل ظفره ، فإن الحيلَ في الحروب وجودةَ الرأي أبلغُ من القتال ، لأن الرأي أصلٌ والقتال فرع عليه ، وعنه يصدر »[1] .

مقارنـــة :

وفي القانون الدولي العام يفرّق الشراح بين الحيلة التي تباح في الحرب كتضليل العدو واستدراجه ، ومفاجأته بالهجوم ليلاً أو في مواقع لم يكن يتوقع الهجوم منها ، وبث الألغام والحُفَر في طريق قوات العدو لتعطيل سيره ، ونشر معلومات غير صحيحة عن حركات الجيوش ومواقعها ، والحصول على معلومات عن قوات العدو ، وبين الخديعة المحظورة التي تنطوي على الغدر كاستعمال علامات التسليم أو إشارات الصليب الأحمر لستر عمليات حربية ، إلا أنهم لم يفطنوا إلى ذلك ولم تستيقظ ضمائرهم إلا في هذا العصر منذ اتفاقية لاهاي الرابعة عام ١٩٠٧ م التي

=

للشوكاني : ٧/٢٩٠ - ٢٩٢ ، « طرح التثريب » : ٧/٢١٤ - ٢١٥ ، « المغني » لابن قدامة : ١٠/٣٩٠ - ٣٩١ ، « الشرح الكبير » : ١٠/٤٤٠ ، « مسائل الإمام أحمد وإسحاق » للمروزي : ٢/١٦٦ - ١٦٧ (مخطوط مصور) ، « شعب الإيمان » للبيهقي : ٤/٢٠٢ - ٢٠٣ (طبعة بيروت) .

(١) « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام » لابن جماعة ، ص (١٥٩ - ١٦٠) وانظر هذه المعاني وغيرها بالتفصيل في : « مفيد العلوم ومبيد الهموم » للخوارزمي ، ص (٢٩٩ - ٣٠٠) ، « مختصر سياسة الحروب » للهرثمي ، ص (٥٦ - ٦٠) .

قررت أنه ليس للمحاربين أن يختاروا دون ضابط الوسائل التي تضرّ بالعدو والقيود التي ترد على الوسائل ، على ما هناك من تجاوزات عند التطبيق العملي فقد لجأت ألمانيا في هجومها المضاد في Ardennes بفرنسا في شهر ديسمبر ١٩٤٤ إلى استخدام الزي الرسمي الأمريكي (١) .

بينما قررت الشريعة الإسلامية ذلك وفرّقت تفريقاً حاسماً بين ما يجوز من هذه الوسائل كالمعاريض والخدع الحربية المشروعة وبين مالا يجوز مما ينطوي على الغدر ونقض العهد ، منذ خمسة عشر قرناً ، وكان ذلك تطبيقاً عملياً في حروب الجهاد ، كما رأينا في الأمثلة السالفة ، وهي قليل من كثير تومئ إلى ما وراءها .

المبحث الخامس

أحكام الجواسيس

يهتم الإسلام بصيانة أسرار المسلمين الحربية ، فلا يجيز لمسلمٍ أو رعية من رعايا الدولة الإسلامية من أهل الذمة أن يقوم أحدهم بالتجسس على المسلمين وكشف أخبارهم للأعداء (٢) ، لذلك وجبت العقوبة على كل من يفعل ذلك فيكون جاسوساً

---

(١) انظر : « القانون الدولي العام » د. محمد حافظ غانم ، ص (٦٧٢ ـ ٦٧٣) ، د. محمود سامي جنينة ، ص (٦٢٣) ، د. حسني جابر ، ص (٣٢٢) ، د. علي صادق أبو هيف ، ص (٨١٣ ـ ٨١٥) ، د. الشافعي بشير ، ص (٤٥٤) ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » علي علي منصور ، ص (٣٢١ ـ ٣٢٢) .

(٢) الجيم والسين أصل واحد ، وهو تعرُّف الشيء بمسٍّ لطيف . يقال : جَسَسْتُ العِرْقَ وغيره جسّاً . وذكر عن الخليل : أن الحواس التي هي مشاعر الإنسان ربما سميت جواسّ . قال ابن دُرَيْد : وقد يكون الجسّ بالعين . وهذا يصحح ما قاله الخليل .

والجسّ : اللمس باليد . يقال : جسَّه بيده جسّاً ـ من باب قتل ـ واجتسّه ليتعرفه أي : مسّه ولَمَسَه . =

أو عيناً للمشركين في بلادنا ، سواء كان من المسلمين أو من أهل الذمة والعهد أو من الحربيين .

وقد تناول الإمام محمد هذه المسألة بالبحث وفرّق في الحكم بين الجاسوس المسلم والذمي والحربي ، فلكل منهم عقوبة تخصّه ، ولذلك نجعل هذا المبحث في ثلاثة مطالب .

=

حسَّ الأخبار وتحسّسها : تتبّعها . حسَّ الشخص بعينه : أحدَّ النظر إليه ليستبينه ويستثبته . حسَّ الخبر وتحسّسه : بحث عنه وفحص .

والتجسس هو : السؤال عن العورات من غيره . وقيل : التفتيش عن بواطن الأمور ، وأكثر ما يقال في الشر . وقيل : التجسس أن يطلب الأمور والأخبار لغيره . والتحسس ـ بالمهملة ـ استكشاف ذلك بنفسه . وقيل : التحسس أن يطلب ذلك لنفسه . وقيل : بالجيم ، البحث عن العورات ، وبالحاء : الاستماع . وقيل : معناهما واحد ، وهو تطلّب معرفة الأخبار .

والجاسوس على وزن فاعول ، مأخوذ من هذا ، لأنه يتخير ما يريده بخفاء ولطف ، فهو يتتبع الأخبار ويفحص عن بواطن الأمور . ثمّ استعير التجسس لنظر العين فقيل للجاسوس : عين .

والعين هو : الربيئة أو الطليعة ، ومنه حديث « **آوى عيناً للمشركين** » أي طليعة لهم وجاسوساً يتجسس الأخبار ليؤديها إليهم . وسمي عيناً لأن جلّ عمله بعينه ، أو لشدة اهتمامه بالرؤية واستغراقه فيها ، كأن جميع بدنه صار عيناً .

ومن هذه المقتطفات اللغوية نخلص إلى أن التجسس يتضمن جملة أمور ومعانٍ : فهو بحث برفق وخفاء عن الأخبار ، وغايته التعرّف عليها ، فهو عملية تهدف إلى غرض معين . وأن موضوعه هو البحث غالباً عن بواطن الأمور ومواطن الضعف والعورات للاستفادة من ذلك . وأن الجاسوس ينقل الأخبار لغيره ، فوراءه جهة معينة تطلب ذلك منه . وأنه يستغرق في عمله ويجهد فيه . فلم يكن عمله اتفاقاً دون قصد . وهذه المعاني كلها ملاحظة عند كلام الفقهاء عن التجسس .

انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ٤١٤/١ ، « الصّحاح » : ٩١٣/٣ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ٤٩٢/١ ، « لسان العرب » : ٣٨/٦ ـ ٣٩ و ٣٠١/١٣ ـ ٣٠٣ ، « الزاهر » ص (١٩٨) و (٣٩٧) ، « المصباح المنير » : ١٠١/١ ، « النهاية في غريب الحديث والأثر » : ٢٧٢/١ ، « تهذيب الأسماء واللغات » : ٥٣/٣ ، « الكليّات » : ١٠٥/٢ و ١٧٥ ، « فتح الباري » : ١٦٨/٦ ، « تفسير القرطبي » : ٣٣٢/١٦ ـ ٣٣٣ .

المطلب الأول

حكم الجاسوس المسلم

يقول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « وإذا وجد المسلمون رجلاً ممّن يدّعي الإسلام عَيْناً للمشركين على المسلمين ، يكتب إليهم بعوراتهم ، فأقرَّ بذلك طوعاً ، فإنه لا يُقْتل ، ولكن الإمام يوجِعُه عقوبةً » [(١)] .

ويقول السَّرْخَسِيّ معلقاً على ذلك : وقد أشار في موضعين من كلامه إلى أن مثله لا يكون مسلماً حقيقة ، فإنه قال : ممّن يدّعي الإسلام ، وقال : يوجع عقوبة ، ولم يقل : يعزّر . وفي حقّ المسلمين يُسْتعمل لفظ « التعزير » في هذا الموضع ، وإنما يستعمل هذا اللفظ في حق غير المسلمين ، إلا أنه قال : لا يقتل ، لأنه لم يترك ما به حكَمْنا بإسلامه ، فلا نخرجه من الإسلام في الظاهر ما لم يَتْرك ما به دخل في الإسلام ، ولأنه إنما حمله على ما صنع الطمعُ ، لا خُبْثُ الاعتقاد ، وهذا أحسن الوجهين ، وبه أُمِرْنا ، قال الله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾ [(٢)] .

واستدل الإمام محمد على هذا بحديث حاطب بن أبي بَلْتَعَةَ ، فإنه كتب إلى قريش كتاباً يقول فيه : إن رسول الله ﷺ يغزوكم فخذوا حِذْرَكم ... الحديث ، إلى أن قال رسول الله ﷺ : « **مهلاً يا عمر فلعلّ الله قد اطّلع على أهل بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم** » [(٣)] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٢٠٤٠/٤ .

(٢) سورة الزمر ، الآية (١٨) .

(٣) أخرجه الإمام أحمد والشيخان وأصحاب السنن إلا ابن ماجة . وانظر روايات القصة وألفاظها في « تفسير ابن كثير » : ٣٤٥/٤ ـ ٣٤٧ . وانظر : « فتح الباري » : ٦٣٤/٨ ـ ٦٣٧ .

فلو كان بهذا كافراً مستوجباً للقتل ما تركه رسول الله ﷺ ، بدريّاً كان أو غير بدريّ . وكذلك لو لزمه القتلُ بهذا حدّاً ما ترك رسول الله ﷺ إقامته عليه ، وفيه نزل قوله تعالى ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ﴾ (1) ، فقد سمّاه مؤمناً (2) .

ولذلك قال الإمام الطّحاوي ـ رحمه الله ـ إن من سنة رسول الله ﷺ أَمْرُه بإقالة ذوي الهيئات عثراتِهم إلا في حدّ من حدود الله تعالى (3) ، وكان حاطب ـ لشهوده بدراً ، ولِمَا كان عليه من الأمور المحمودة ـ من ذوي الهيئة ، ولم يكن الذي أتى مما يوجب حدّاً ، إنما يوجب عقوبة ليست بحدٍّ ، فرفعها عنه رسول الله ﷺ لِمَا كان معه من الهيئة . ولو كان ما أتاه يوجب حدّاً لم يرفعه عنه ولو كان بدرياً ، كما لم يُرْفع الحدّ عمن استوجبه من أهل بدر ، فأقام عمر وعليّ رضي الله عنهما الحدَّ على قدامة وكان بدريّاً ، فلم يرفع عنه لهيئته ، لأن الهيئة إنما ترفع العقوبات التي ليست حدوداً ، ولا ترفع العقوبات التي هي حدود (4) .

ويدل أيضاً على أن الجاسوس المسلم لا يقتل : قصةُ أبي لُبابة حين استشاره بنو قريظة ، فأمرَّ إصبعه على حلقه يخبرهم أنهم لو نزلوا على حكم رسول الله ﷺ

---

(1) سورة الممتحنة ، الآية (1) .

(2) « شرح السِّير الكبير » : 5/2040 ـ 2041 . وفي المعنى نفسه يقول القرطبي : « من كثر تطلّعه على عورات المسلمين ، وينبِّه عليهم ، ويعرّف عدوَّهم بأخبارهم ، لم يكن بذلك كافراً إذا كان فعله لغَرَض دنيويّ ، واعتقاده على ذلك سليم ؛ كما فعل حاطب حين قصد بذلك اتخاذ اليد ، ولم يَنْوِ الردَّة عن الدِّين » . انظر : « الجامع لأحكام القرآن » : 18/52 .

(3) انظر فيما سيأتي ص (1170) تعليق (1) .

(4) « مشكل الآثار » للطحاوي : 11/276 بتصرف يسير . وانظر : « بذل المجهود في حلّ أبي داود » للسهارنفوري : 12/165 وما بعدها .

قَتَلَهم . وفيه نزل قوله تعالى : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (١) .

وهذا أيضاً قول أبي يوسف ـ رحمه الله ـ فقد كتب للخليفة هارون الرشيد يقول : « وسألت يا أمير المؤمنين عن الجواسيس يوجدون ، وهم من أهل الذمة أو أهل الحرب أو من المسلمين ، .. فإن كانوا من أهل الإسلام معروفين فأَوْجِعْهم عقوبةً ، وأَطِلْ حَبْسهم حتى يحدثوا توبة » (٢) .

وهذا يعني أن عقوبة الجاسوس المسلم عقوبة تفويضية ، ولم يعبِّر عنها الإمام محمد وشيخه أبو يوسف ـ رحمهما الله ـ بالتعزير ، للسبب الذي ألمح إليه السَّرْخَسِيّ ، أما الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن الجاسوس المسلم لا يقتل فعبّروا عن ذلك بالتعزير .

وهذا مذهب الأوزاعي والشافعي وظاهر مذهب الإمام أحمد ، فقال الأوزاعي وقد سئل عن الجاسوس من المسلمين ما عقوبته ؟

فقال : يستتاب ، فإن تاب قُبِلَتْ توبته ، وإن أبى عاقبه الإمام عقوبة موجعة ثمَّ غرَّبه إلى بعض الآفاق وضمَّن الحبس (٣) .

وقال الشافعي ، وقد قيل له : أرأيت المسلم يكتب إلى المشركين من أهل الحرب

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٢٧) . وانظر : « تفسير الطبري » : ١٣/٤٨١ ، « تفسير البغوي » : ٣/٣٤٧ ـ ٣٤٨ ، « الدر المنثور » : ٤/٤٨ ـ ٤٩ ، « أسباب النزول » للواحدي ، ص (٢٦٩ ـ ٢٧٠) ، « السيرة النبوية » لابن هشام : ٢/٢٣٧ ـ ٢٣٨ .

(٢) « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٥ ـ ٢٠٦) . وانظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٥٩) و (١٧٣) .

(٣) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٧٢) ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٨/١٢٢ ، « بذل المجهود في حلّ أبي داود » : ١٢/١٧٨ .

بأن المسلمين يريدون غزوهم ، أو بالعورة من عوراتهم ، هل يحلّ ذلك حرمَتَه ، ويكون في ذلك دلالة على ممالأة المشركين على المسلمين ؟

فقال : لا يحلّ دم مَنْ ثبتت له حرمة الإسلام إلا أن يقتل أو يزني بعد إحصان أو يكفر كفراً بيّناً بعد إيمان ثمَّ يثبت على الكفر . وليس الدلالة على عورة مسلم ولا تأييد كافر ، بأن يحذِّر أن المسلمين يريدون منهم غرَّةً ليحذروها ، أو يتقدم في نكاية المسلمين ، بكفرٍ بيِّنٍ .

وقيل له : أفتأمر الإمام إذا وجد مثل هذا بعقوبةِ مَنْ فَعَلَه أم تَرْكِه كما ترك النبيُّ ﷺ ؟

فقال : العقوبات غير الحدود ؛ فأما الحدود فلا تعطَّل بحال ، وأما العقوبات فللإمام تركها على الاجتهاد ، وقد روي عنه ﷺ أنه قال : « **تجافَوا لذوي الهيئات** » ، وقال : « **ما لم يكن حدٌّ** » [1] .. فإذا كان هذا من الرجل ذي الهيئة بجهالة كما كان من حاطب ، وكان غير متَّهم ، أحببت أن يتجافى له ، وإذا كان من غير ذي الهيئة كان للإمام ـ والله أعلم ـ تعزيره » [2] .

---

(1) أخرجه الشافعي في « مسنده » أيضاً : ٨٧/٢ وبلفظ « **أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا حداً من حدود الله** » أخرجه البخاري في « الأدب المفرد » ص (١٣٦) ، وأبو داود في الحدود ، باب الحد يشفع فيه : ٢١٣/٦ ، وعزاه المنذري للنسائي في « السنن الكبرى » ، والطَّحاوي في « مشكل الآثار » : ١٤٨/٦ و ١٤٩ ، وصححه ابن حبان ، ص (٣٦٥) من « موارد الظمآن » ، ورواه البيهقي : ٣٣٤/٨ ، والإمام أحمد في « المسند » : ١٨١/٦ ، والطبراني في « الأوسط » : ١٠٩/٤ . واختلف في وصله وإرساله . وانظر : « مصابيح السنة » للبغوي : ٥٤٢/٢ مع التعليق رقم (١) ، « مجمع الزوائد » : ٢٨٢/٦ ، « كشف الخفاء » : ١٨٣/١ ـ ١٨٤ ، « سلسلة الأحاديث الصحيحة » : ٢٣٤/٢ ـ ٢٤١ .

(2) « الأم » للشافعي : ١٦٦/٤ ـ ١٦٧ و ٢٥٠ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٧٢ ـ ١٧٣) وانظر : « مغني المحتاج » : ٢٣٨/٤ ـ ٢٥٩ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٢٢/١٨ ـ ١٢٤ ، « عمدة القاري » : ٢٩٧/١٤ .

وسئل الإمام أحمد عن الجاسوس يوجد في بلاد المسلمين ، هل يقتل ؟ فقال : نعم ، يقتل إذا كان كافراً [1] .

فقيّد جواز قتله بكونه كافراً ، فإذا كان مسلماً فلا يقتل ، ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « الجاسوس المسلم إذا تجسس للعدو على المسلمين ؛ فإن أحمد يتوقف في قتله ، وجوّز مالك وبعض الحنابلة ـ كابن عقيل ـ قَتْلَه ، ومنعه أبو حنيفة والشافعي وبعض الحنابلة كأبي يعلى » [2] .

وقال ابن حجر : وقد نقل الطّحاوي الإجماع على أن الجاسوس المسلم لا يباح دمه . وقال الشافعية والأكثر : يعزّر ، وإن كان من أهل الهيئات يعفى عنه ، وكذا قال الأوزاعي وأبو حنيفة [3] .

وأما الإمام مالك فقد سئل عن الجاسوس من المسلمين يؤخذ وقد كاتب الروم وأخبرهم خبر المسلمين ، ماذا ترى فيه ؟

قال : ما سمعت فيه شيئاً وأرى فيه اجتهاد الإمام [4] .

وقال ابن القاسم : أرى أن تضرب عنقه ، وهذا مما لا تعرف له توبة [5] .

---

(١) « مسائل الإمام أحمد » رواية إسحاق بن هانئ : ١١٧/٢ ، وانظر : « زاد المعاد » : ٤٢٣/٣ و ٦٤/٥ ـ ٦٥ .

(٢) انظر : « السياسة الشرعية » لابن تيمية ، ص (٩٨ ـ ٩٩) ، « مجموع الفتاوى » : ٤٠٥/٣٥ ـ ٤٠٦ ، وراجع « زاد المعاد » لابن القيم : ٤٢٢/٣ ـ ٤٢٣ .

(٣) انظر : « فتح الباري » لابن حجر : ٣١٠/١٢ .

(٤) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٧٢) ، « المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية » لمحمد العتبي القرطبي : ٥٣٦/٢ ـ ٥٣٧ ، « عمدة القاري » : ٢٩٧/١٤ .

(٥) « العتبية » الموضع نفسه . وهذا أيضاً رأي سحنون حيث قال : يقتل ولا يستتاب ولا دية لورثته كالمحارب . وقيل : يجلد نكالاً ، ويطال سجنه ، وينفى من الموضع الذي كان فيه . وقيل : يقتل إلا أن يتوب ، وقيل : إلا أن يعذر بجهل ، وقيل : يقتل إن كان معتاداً لذلك ، وإن كانت منه فلتةً ضُرِب ونكّل =

وعلّق ابن رشد الجدّ على هذا فقال : « قول ابن القاسم صحيح ، لأن الجاسوس أضرُّ على المسلمين من المحارب ، وأشدُّ فساداً في الأرض منه ، وقد قال الله تعالى في المحارب : ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [1] . فللجاسوس حكم المحارب إلا أنه لا تقبل له توبة باستخفافه بما كان عليه ، كالزنديق وشاهد الزور ، ولا يخيِّر الإمام فيه من عقوبات المحارب ، إلا في القتل والصلب ، لأن القطع أو النفي لا يرفعان فساده في الأرض وعاديته على المسلمين عنهم .

وعلى هذا ينبغي أن يحمل قول مالك : أرى فيه اجتهاد الإمام. أي : بين أن يقتله أو يصلبه.

ومما يدل على وجوب القتل عليه : أن عمر بن الخطاب ﷺ لما قال في حاطب بن أبي بلتعة : « دَعْني أضربْ عنقه فإنه قد خان الله ورسوله » لم ينكر عليه النبي ﷺ قولَه ، ولا قال له : إن ذلك لا يجب في ذلك الفعل ، وإنما أخبر أنه لا يجب على حاطب لكونه من أهل بدر ، مع قبوله لعذره الذي اعتذر به لعِلْمه بصدقه في ذلك من جهة الوحي ، فذلك خصوص له ، لا يشاركه فيه غيره ولا يقاس عليه » [2] .

وهذا ما يميل إليه بعض الفقهاء من قتل الجاسوس المسلم ، ويجعلون ذلك تعزيراً ، إذ قد يبلغ التعزير إلى القتل . وهو ما يرجحه ابن القيم ، وابن العربي إذا تكرر ذلك منه [3] .

=

به . انظر هذه الأقوال في « تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام » لابن فرحون : ٢/١٩٤ ـ ١٩٥ ، « تفسير القرطبي » : ١٨/٥٣ ، « أقضية رسول الله ﷺ » لابن الطلاع ، ص (١٩٤) ، وقد جعل القرطبي مذهب ابن القاسم وأشهب كمذهب مالك في أن الأمر موكول لاجتهاد الإمام .

(١) سورة المائدة ، الآية (٣٣) .

(٢) انظر : « البيان والتحصيل » لابن رشد : ٢/٥٣٧ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢/١٨٢ ، « تفسير القرطبي » : ١٨/٥٢ ـ ٥٣ ، « فتح الباري » : ١٢/٣١٠ .

(٣) انظر : « زاد المعاد » : ٣/٤٢٣ و ٥/٦٤ ـ ٦٥ ، « الطرق الحكمية » ص (١٠٧) ، « أحكام القرآن »

=

المطلب الثاني

الجاسوس الذمي والمعاهد

القاعدة العامة في هذا ـ عند الإمام محمد ـ رحمه الله ـ أنه إذا تجسس الذمي أو المستأمن على المسلمين ، فإن ذلك لا يكون نقضاً للعهد ولا الذمة فلا يقتل ، وإنما يعاقب عقوبة موجعة ، ولذلك يقول :

« وكذلك لو فعل هذا ـ التجسس ـ ذميٌّ فإنه يُوْجَع عقوبةً ويستودع السجن ، ولا يكون هذا نقضاً منه للعهد ، لأنه لو فعله مسلم لم يكن به ناقضاً لإيمانه ، فإذا فعله ذميّ لا يكون ناقضاً أمانه أيضاً .

ألا ترى أنه لو قطع الطريق فَقَتَل وأخذ المال لم يكن به ناقضاً لعهده ، وإن كان قَطْعُ الطريق محاربةً لله ورسوله بالنص فهذا أولى .

وكذلك لو فعله مستأمن فينا ، فإنه لا يصير ناقضاً لأمانه ، بمنزلة ما لو قطع الطريق . إلا أنه يوجع عقوبة في جميع ذلك ، لأنه ارتكب ما لا يحلّ له ، وقصد بفعله إلحاق الضرر بالمسلمين »[1] .

وأما الاستثناء الذي يَرِدُ على هذه القاعدة ، فهو ما لو شُرِط على الذمي أو

=

لابن العربي : ٤/١٧٨٢ ـ ١٧٨٤ ، « مواهب الجليل » : ٢/٣١٠ ، « تفسير القرطبي » : ١٨/٥٢ ـ ٥٣، « شرح النووي على صحيح مسلم » : ١٢/٦٧ ، « فتح الباري » : ١٢/٣١٠ ، « عمدة القاري » : ١٤/٢٩٧.

(١) « السِّير الكبير » : ٥/٢٠٤١ ـ ٢٠٤٢ مع شرح السَّرْخَسِيّ ، « الأصل » كتاب السير ، ص (١٦٢ ـ ١٦٣) ، « المبسوط » : ١٠/٨٥ ـ ٨٦ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٨٥ ـ ٨٧ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٥٩) .

المستأمن عند العقد أو العهد ألا يكون جاسوساً وألا يخبر بعورات المسلمين ، فإن فعل ذلك بعد هذا الشرط فإنه يقتل . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« فإن كان حين طلب الأمان قال له المسلمون : قد أمنّاك إن لم تكن عيناً للمشركين على المسلمين ، أو أمنّاك على أنك إن أخبرتَ أهل الحرب بعورة المسلمين فلا أمان لك ، والمسألة بحالها ، ـ أي أنه فعل ذلك وكتب إلى المشركين ـ فلا بأس بقتله . لأن المعلّق بالشرط يكون معدوماً قبل وجود الشرط ، فقد علق أمانه هاهنا بشرط ألا يكون عيناً ، فإذا ظهر أنه عين كان حربياً لا أمان له فلا بأس بقتله »[1] .

ويفصّل الإمام محمد في العقوبة ويعطي لولي الأمر سلطة في تقديرها فيقول :

« وإن رأى الإمام أن يصلبه حتى يعتبر به غيره فلا بأس بذلك . وإن رأى أن يجعله فيئاً فلا بأس به أيضاً ، كغيره من الأسراء . إلا أن الأَوْلى أن يقتله هاهنا ، ليعتبر به غيره .

فإن كان مكان الرجل امرأة فلا بأس بقتلها أيضاً ، لأنها قصدتْ إلحاق الضرر بعامة المسلمين ، ولا بأس بقتل الحربية في هذه الحالة ، كما إذا قاتلت ، إلا أنه يكره صلْبُها ، لأنها عورة ، وسَتْرُ العورةِ أولى .

وإن وجدوا غلاماً لم يبلغ بهذه الصفة ، فإنه يُجْعَل فيئاً ولا يُقتل ، لأنه غير مخاطب (مكلّف) فلا يكون فعلُه خيانةً يستوجب القتْلَ بها ، بخلاف المرأة . وهو نظير الصبيّ إذا قاتل فأُخِذ أسيراً لم يَجُزْ قتْلُه بعد ذلك ، بخلاف المرأة إذا قاتلت فأُخذت أسيراً فإنه يجوز قتلُها .

---

(١) المرجع نفسه . وانظر : تفصيلات أخرى في « فتح القدير » : ٥٠٦/٢ ، « حاشية ابن عابدين » : ٢١٢/٤ ، وسيأتي عند الشافعية ما يوافق هذا التفريق بين الحالتين .

والشيخ الذي لا قتال عنده ، ولكنه صحيح العقل ، بمنزلة المرأة في ذلك ، لكونه مخاطباً » [1] .

ويبلغ الإمام محمد ـ رحمه الله ـ القمة في العدل والتثبت **قبل توقيع العقوبة على الجاسوس ، فيمنع العقوبة عنه إن وقع عليه تهديد أو إكراه بالإقرار** ، أو كان هناك ما يحتمل عدم القصد إلى الجريمة . فيقول :

« وإن جحد المستأمن أن يكون فَعَلَ ذلك ، وقال : الكتاب الذي وجدوه معه إنما وجدتُه في الطريق وأخذته ، فليس ينبغي للمسلمين أن يقتلوه من غير حجة ، لأنه آمن باعتبار الظاهر ، فما لم يثبت عليه ما ينفي أمانه كان حرامَ القتل .

فإن هدَّدوه بقَيْدٍ أو ضربٍ أو حَبْس حتى أقرَّ بأنه عَيْنٌ ، فإقراره هذا ليس بشيء ، لأنه مُكْرَه ، وإقرار المكره باطل ، سواء كان الإكراه بالحبس أو القتل . ولا يظهر كونه عيناً إلا بأن يُقِرَّ به عن طَوْع ، أو شهد عليه شاهدان بذلك ، ويُقْبل عليه بذلك شهادة أهل الذمة وأهل الحرب ، لأنه حربيّ فينا وإن كان مستأمناً ، وشهادة أهل الحرب حجة على الحربيّ » [2] .

ويشير الإمام محمد ـ رحمه الله ـ إلى **الظروف المخففة** للجريمة والعقوبة للجاسوس بحيث لا يبلغ بها إلى القتل ، فيقول :

« وإن وجد الإمامُ مع مسلم أو ذمي أو مستأمن كتاباً فيه خطُّه ، وهو معروف ، إلى ملك أهل الحرب يخبر فيه بعورات المسلمين ، فإن الإمام يحبسه ولا يضربه بهذا القدر ، لأن الكتاب محتمل ، فلعلّه مُفْتَعَلٌ ، والخطُّ يشبه الخطّ ، فلا يكون له أن

---

(١) المرجع نفسه ، ص (٢٠٤٢ ـ ٢٠٤٣) .

(٢) المرجع نفسه ، ص (٢٠٤٣) .

يضربه بمثل هذا المحتمل . ولكن يحبسه نظراً للمسلمين حتى يتبيَّن له أمره ، فإن لم يتبين خلّى سبيله ، وردَّ المستأمن إلى دار الحرب ، ولم يَدَعْه ليقيم بعد هذا في دار الإسلام يوماً واحداً ، لأن الريبة في أمره قد تمكنت ، وتطهيرُ دار الإسلام عن مثله من باب إماطة الأذى ، فهو أولى . والله أعلم »[1] .

هذا ما ذهب إليه الإمام محمد ـ رحمه الله ـ ، ولكن شيخه أبا يوسف يرى أن يقتل الجاسوس الذمي والمستأمن ، فقد كتب إلى هارون الرشيد : « وسألت يا أمير المؤمنين عن الجواسيس يوجدون من أهل الذمة أو أهل الحرب أو من المسلمين ؟ فإن كانوا من أهل الحرب أو من أهل الذمة ممن يؤدي الجزية من اليهود والنصارى والمجوس ، فاضرب أعناقهم »[2] .

ثمَّ قال : « وينبغي للإمام أن تكون له مسالح على المواضع التي تنفذ إلى بلاد أهل الشرك من الطرق فيفتشون من مرَّ بهم من التجَّار .. ومن كانت معه كتب قُرِئَت كتبه ، فما كان من خبر من أخبار المسلمين قد كتب به أُخِذَ الذي أُصيب معه الكتابُ ، وبُعِث به إلى الإمام ليرى فيه رأيه »[3] .

ونقل الإمام الطبري عن أبي حنيفة وأصحابه :

« لو أن عيناً من المشركين دخل إلى أرض الإسلام بأمان لغير تجارة ، ثمَّ عُلم بذلك أنه عين للمشركين ، فرفع إلى الإمام فإنه ينبغي للإمام أن يُخرِجَه من دار الإسلام إلى مأمنه من دار الحرب .

وإن كان خرج إلى دار الإسلام بأمانٍ لتجارة ثمَّ علم أنه عين للمشركين يكتب

---

(١) المرجع نفسه ، ص (٢٠٤٤) .

(٢) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٥) .

(٣) المرجع نفسه ، ص (٢٠٦) .

إليهم بعورات المسلمين فأُخذ فرفع إلى الإمام فإنه ينبغي للإمام أن يوجعه عقوبةً ، وأن يلحقه بمأمنه في دار الحرب .

ولو أن بعض أهل الذمة الذين في دار الإسلام ظُهِر عليه وهو يكاتب أهل الحرب ويُطْلِعهم على عورات المسلمين لم يكن ذلك نقضاً لعهده ، وينبغي للإمام أن يوجعه عقوبةً ، ويطيل حَبْسَه حتى يُظْهِر توبةً وإقلاعاً عن ذلك ، ولا يقتله » [1] .

وقال الأوزاعي : إن كان من أهل الذمة يُخْبِر أهل الحرب بعورة المسلمين ودلَّ عليها ، أو آوى عيونهم فقد نقض عهده وخرج من ذمته ، إن شاء الوالي قَتَلَه وإن شاء صَلَبَه . وإن كان مصالحاً لم يدخل في ذمة المسلمين نُبِذَ إليه على سواء [2] ، ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ ﴾ [3] .

وقال الإمام مالك : إن كان الجاسوس ذمياً أو معاهداً ، فإنه يُقْتل ، لأنه بتجسسه صار ناقضاً للعهد ، فيجوز قتله ، وإن رأى الإمام استرقاقه فَعَلَ . وهو قول سحنون وغيره من المالكية حيث قال : إنْ وجدنا في أرض الإسلام ذمياً كاتباً لأهل الشرك بعورات المسلمين قُتِل ليكون نكالاً لغيره . والمراد بعورات المسلمين : المواضع المنكشفة التي لا حارس عليها .

وقال أصبغ ـ من علماء المالكية ـ : الجاسوس المسلم والذمي يعاقبان إلا أن يُظاهِرا ، على أهل الإسلام فيُقْتَلان [4] .

---

(١) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٥٩) .

(٢) المرجع نفسه ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٧٨٤/٤ ، « بذل المجهود في حلّ أبي داود » للسهارنفوري : ١٧٨/١٢ .

(٣) سورة الأنفال ، الآية (٥٨) .

(٤) انظر : « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٩٦/١ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠٥/٢ ، « الكافي =

وقال الإمام الشافعي : إن اطُّلِع على مشرك من أهـل الذمـة أنـه عـين للمشـركين على المسلمين يدلُّ على عورتهم عوقب عقوبة منكّلة و لم يُقْتَل و لم ينقض عهده ، وإن كان موادَعاً إلى مدة نُبِذ إليه ، فإذا بلغ مأمنه قوتل إلا أن يُسْلم أو يكون ممن يقبل منه الجزية فيعطيها [(١)] .

ونقل الإمام المُزَنِيُّ عن الشافعي ـ رحمه الله ـ قال : ويشـترط علـى المصـالحين مـن الكفار : أن من ذكر كتاب الله أو محمداً رسول الله ... بما لا ينبغي .. أو أعان أهـل الحرب بدلالة علـى المسـلمين ، أو آوى عينـاً لهـم فقـد نقـض عهـده ، وأحـلَّ دمـه ، وبرئت منه ذمة الله عزَّ وجلَّ وذمة رسوله عليه الصلاة والسلام [(٢)] .

فهذا يدل على أنه لو لم يُشْتَرط ذلك عليه لم يستحلّ دمه بذلك [(٣)] .

وقال الإمام أحمد ، وقد سئل عن الجاسوس في بلاد المسلمين ، أَيُقْتَل ؟

=

في فقه أهل المدينـة » : ٤١٧/١ ، « مواهـب الجليـل » : ٣١٠/٢ ، « الخرشي علـى مختصـر خليـل » مـع حاشية الصعيدي : ١٤٩/٣ ، « الشرح الصغير » مع حاشية الصاوي : ٦٣/٣ ، « أحكام القـرآن » لابـن العربي : ١٧٨٤/٤ ، « تفسير القرطبي » : ٥٣/١٨ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٩٨/٢ ، « شرح الأُبي على صحيح مسلم » : ٦٩/٥ ، « تبصرة الحكام » لابن فرحون : ١٩٤/٢ .

(١) انظر : « الأم » للشافعي : ١٦٧/٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٥٩) .

(٢) « مختصر المُزَنِيّ » بهامش كتاب الأم : ١٩٨/٥ ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٥٠٥/٣ .

(٣) « مختصـر اختـلاف العلمـاء » نفسـه . وانظر تفصيـلات أخرى عنـد الشـافعية في « المهـذب مـع تكملـة المجمـوع » : ٢٠٥/١٨ ـ ٢٠٦ ، « مغني المحتاج » : ٢٣٨/٤ و ٢٥٨ ـــ ٢٥٩ ، « نهايـة المحتـاج » : ١٠٤/٨ ـ ١٠٥ ، « الوجيز » : ٢٠٣/٢ ، « الغاية القصوى في دراية الفتوى » : ٩٥٩/٢ ، « روضـة الطـالبين » : ٣٢٩/١٠ ـــ ٣٣٠ ، « حاشية البجيرمي على المنهـج » : ٥٧/٤ ، « الأحكـام السـلطانية » ص (١٤٥) ، « عمـدة القـاري » : ٢٩٧/١٤ ، « فتـح البـاري » : ١٦٩/٦ ، « شـرح النـووي علـى صحيح مسلم » : ٦٧/١٢ ، « نيل الأوطار » : ١٠/٨ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٩٨/٢ ـ ٢٩٩ .

قال : نعم ، يقتل إذا كان كافراً . ثمَّ قال : لو كان يهوديٌّ أو نصرانيٌّ كان قد نقض العهد ، يُقْتَل [1] .

وذكر القاضي أبو يعلى والشريف أبو جعفر من الحنابلة : أن الشروط في عقد الذمة نوعان ، أحدهما ينتقض العهد بمخالفته ، وهو أحد عشر شيئاً منها : إيواء جاسوس المشركين ، والمعاونة على المسلمين بدلالة المشركين على عوراتهم أو مكاتبتهم ..، سواء اشترط ذلك عليهم أو لم يشترط . وحكم المعاهدين أو المستأمنين هو حكم أهل الذمة في ذلك [2] .

المطلب الثالث

الجاسوس الحربي

والمراد بالحربي هنا من لم يكن له عهد أو أمان ، إذ تقدم الكلام على الجاسوس المستأمن من الحربيين . وأما من لا أمان له ولا عهد ، فيقول الإمام محمد بن الحسن ـ وهو رأي أبي حنيفة وأصحابه ـ :

« لو أن والي المسلمين ظفر بعينٍ للمشركين قد دخل إلى دار الإسلام بغير أمان ، فإنه ينبغي للإمام أن يقتله ، ولا يستبقيه إلا أن يُسْلم ، فإن أسلم كفَّ عنه » [3] .

---

(١) « مسائل الإمام أحمد » رواية ابن هانئ : ١١٧/٢ .

(٢) انظر بالتفصيل : « المغني » : ٥١٣/١ و ٥٩٧ ـ ٥٩٨ و ٦٠٨ ، « الشرح الكبير » : ٦٢٣/١٠ ـ ٦٢٤ ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٢٣٧ ـ ٢٤٠) ، « أحكام أهل الذمة » : ٨٠٢/٢ ، « زاد المعاد » : ١٣٧/٣ ، « المبدع » : ٤٣٣/٣ ـ ٤٣٤ ، « كشاف القناع » : ١٣٣/٣ ، « الإنصاف » : ٢٥٣/٤ ـ ٢٥٤ ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٩٨/٢ .

(٣) نقله الطبري في « اختلاف الفقهاء » ص (٥٩) .

وفي هذا يقول الإمام أبو يوسف أيضاً عن الجواسيس : « فإن كانوا من أهل الحرب ، أو من أهل الذمة ... فاضربْ أعناقهم » [١] .

ويدل على هذا : حديث سلمة بن الأكوع ﷺ قال : غَزَوْنا مع رسول الله ﷺ هوازنَ ، فبينا نحن نتضحّى مع رسول الله ﷺ إذ جاء رجل على جمل أحمرَ ، فأناخه ثمَّ انتزع طَلَقاً من حَقَبه فقيَّد به الجمل ، ثمَّ تقدّم يتغدّى مع القوم ، وجعل ينظر ، وفينا ضَعْفَةٌ ورقّة في الظّهر ، وبعضنا مُشَاة ، إذ خرج يشتدُّ فأتى جملَهُ فأطلق قَيْدَه ثم أناخه وقعد عليه فأَثَارَهُ فاشتدَّ به الجمل ، فاتّبَعه رجل على ناقة وَرْقَاءَ . قال سلمة : وخرجت أشتدُّ فكنتُ عند وَرِك الناقة ، ثمَّ تقدمت حتى كنت عند وَرِك الجمل ، ثم تقدّمت حتى أخذت بخِطام الجمل فأنخْتُه ، فلما وضع ركبته في الأرض اخترطتُ سيفي فضربت رأس الرجل فَنَدَر ، ثمَّ جئت بالجمل أقودُه عليه رَحْلُه وسلاحه ، فاستقبلني رسول الله ﷺ والناس معه فقال : مَنْ قتل الرجل ؟ قالوا : ابنُ الأكوع . قال : له سَلَبُه أجمع » [٢] .

وفي رواية البخاري أن قَتْلَه كان بأمر النبي ﷺ ، فعن سلمة أيضاً قال : « أتى النبيَّ ﷺ عينٌ من المشركين وهو في سفر ، فجلس عند أصحابه يتحدث ، ثمَّ انفتل ، فقال النبي ﷺ : **اطلبوه واقتلوه** . فقتلتُه ، فنفلني سَلَبَه » [٣] .

وقد أجمع العلماء على قتل الجاسوس الحربي الذي لا عهد له ولا أمان . ولذلك لا نطيل بالبحث في هذا بعد انعقاد الإجماع عليه [٤] .

---

(١) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٥) .

(٢) أخرجه مسلم في الجهاد ، باب استحقاق القاتل سلب القتيل : ١٣٧٤/٣ .

(٣) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب الحربي إذا دخل دار الإسلام بغير أمان : ١٦٨/٦ .

(٤) انظر : « شرح النووي على صحيح مسلم » : ٦٧/١٢ ، « شرح الأُبي على صحيح مسلم » : ٦٩/٥ ، =

مقارنـــــة :

وفي القانون الـدولي الحديـث : لا يعتـبر التجسـس في حـد ذاتـه انتهاكـاً للقـانون الدولي ، وقد نظّمت لائحة الحرب البرية موضـوع التجسـس فعرفـت الجاسـوس بأنـه الشخص الذي يعمل في خفية أو تحت ستار مظهر كاذب في جمع ـ أو محاولـة جمـع ـ معلومات في منطقة الأعمال الحربية لإحـدى الـدول المحاربـة بقصـد إيصالهـا إلى دولـة العدو . وهو لا يعامل إذا قبض عليه معاملة أسرى الحرب وإنما توقع عليه العقوبة الـتي تقررها قوانين الدولة للتجسـس . ولكـن لا يجـوز معاقبتـه إلا بعـد محاكمتـه وصـدور حكم عليه ، وتكون محاكمته عادة أمام محكمة عسكرية أو لجنة عسكرية خاصة [1] .

=

« فتح البـاري » : ١٦٩/٦ ، « عمـدة القـاري » : ٢٩٧/١٤ ، « نيـل الأوطـار » : ١٠/٨ ، « تفسـير القرطبي » : ٥٣/١٨ ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » : ٢٠٥/١ .

(١) انظر : « القانون الـدولي » د. الشـافعي بشـير ، ص (٤٥٤) ، د. أبـو هيـف ، ص (٨١٥ ـ ٨١٦) ، د. حسني جابر ، ص (٣٢٥ ـ ٣٢٦) .

الفصل الرابع

آثار الحرب

وفيه تمهيد وخمسة مباحث :

المبحث الأول : أثر الحرب في تملك أموال الحربيين المنقولة.

المبحث الثاني : أثر الحرب في تملك أراضي الحربيين .

المبحث الثالث : أثر الحرب في أشخاص الحربيين .

المبحث الرابع : أثر الحرب في تملك أموال المسلمين .

المبحث الخامس : أثر الحرب في أشخاص المسلمين .

تمهيد :

ألمحنا فيما سبق إلى أن الإسلام يفرض على المسلمين دعوة غير المسلمين إلى الإسلام ، فإن أبوا الدخول فيه ، فيدعون إلى أداء الجزية وقبول الذمة ، فإن رفضوا هذين الخيارين فالقتال .

وإذا قام القتال ونشبت الحرب وظهر المسلمون على أعدائهم ، فإن هذا يرتب آثاراً في أموال الحربيين وأشخاصهم ، فيتملك المسلمون الأموال والبلاد المفتوحة ، ويكون الأشخاص أسرى وسبايا .

وفي هذا يقول الكاساني : « إذا ظهر الإمام على بلاد أهل الحرب ، فالمستولَى عليه لا يخلو من أحد أنواع ثلاثة : المتاع ، والأراضي ، والرقاب » [1] .

ويقول ابن رشد : « وأما ما يجوز من النكاية في العدو ؛ فإن النكاية لا تخلو أن تكون في الأموال ، أو في النفوس ، أو في الرقاب ، أعني : الاستعباد والتملك » [2] .

وقد يستولي الكفار على أموال المسلمين بالحرب ثـمَّ يظهر المسلمون عليهم مرة أخرى ويستردُّون أموالهم ، فهل يؤثر ذلك الاستيلاء على ملكية المسلمين لأموالهم تلك أم لا يؤثر ؟

وقد يقع بعض المسلمين أسرى في يد الأعداء ، فما الحكم وما التصرفات الواجبة حيالهم ؟ .

هذه كلها آثار تترتب على قيام الحرب ، وقد عرض لها جميعها الإمام محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ كما عرض لها سائر الفقهاء من بعده ، ولذلك نتناولها بالبحث في هذا الفصل ، ونعقد لها المباحث الخمسة الآتية :

---

(١) انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٤٧/٩ .

(٢) انظر : « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » لابن رشد : ٣٨٢/٢ .

المبحث الأول

أثر الحرب في تملك أموال الحربيين المنقولة

يميز الإمام محمد ـ رحمه الله ـ في تملّك الأموال المنقولة بين حالتين [1] ، إذ قد يُسْلِم الحربيون قبل الظهور عليهم والظفر بهم ، وقد لا يسلمون قبل الظفر بهم ، وسنبحث في هذين النوعين

(**النوع الأول**) : ما أسلم عليه أهله قبل الظفر بهم والظهور عليهم ، وهذه الأموال تكون مملوكة لأصحابها الذين أسلموا عليها وهي في ملكيتهم ، فقد روى الإمام محمد ـ رحمه الله تعالى ـ بإسناده عن طاووس عن أبيه أنه قال في كتاب معاذ : « **من استخمر [2] قوماً أولهم أحرار أو جيران مستضعَفُون ، فإن كان قَهَرهم في بيته حتى يدخل الإسلام في بيته فهم له عبيد ، ومَنْ كان مُهْمَلاً يعطي الخراج فهو عتيق** »[3] .

---

(١) المال في اللغة : هو كلّ ما يُتَموَّل ، ويطلقه بعضهم على الذهب والفضة . وعند الفقهاء عرفه الحنفية بأنه : ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة منقولاً كان أو غير منقول . وعرفه الجمهور بأنه : ما كان فيه منفعة مقصودة مباحة شرعاً لغير حاجة أو ضرورة ، وله قيمة مادية بين الناس .

والمال المنقول ـ مشتق من النقل وهو التحويل ـ هو كل ما يمكن نقله وتحويله من مكان لآخر مع بقاء هيئته وشكله .

انظر : « الملكية ومدى تدخل الدولة في تقييدها » عثمان ضميرية ، الفقرات (١٠٠ ـ ١٠١) والمراجع المشار إليها .

(٢) معنى « استخمر » استعبد . وهو نظير تفسير ذكره عبدالله بن المبارك ـ رحمه الله ـ في « غريب الحديث » لأبي عبيد ، وهي لغة اليمن ، هكذا قال محمد بن كثير : يقول الرجل للآخر : أَخْمِرني كذا ، أي ملّكني إياه وأعطنيه هبة . انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢٠٦٠/٥ ، « النهاية في غريب الحديث » : ٧٨/٢ .

(٣) رواه الإمام محمد في « السِّير الكبير » : ٢٠٦٠/٥ ، وأخرجه أيضاً : الخلاّل في « أحكام أهل الملل » ص (١٠١) ، وأخرجه عبدالرزاق : ٣٧٣/١٠ بلفظ « **من استحمى قوماً ...** » .

وعلق السَّرْخَسِيّ على ذلك فقال : ثمَّ الأمر على ما هو في كتاب معاذ ، لأنه إذا قَصَرهم في بيته وقهرهم فقد مَلَكَهم وصاروا رقيقاً له ، فإذا أسلم فقد أسلم على مِلْك نفسه ، فَيَسْلَمُ له ، لقوله ﷺ : « **مَنْ أسْلَم على مالٍ فهو له** »[1] .

وعن صخر بن العَيْلَة أن رسول الله ﷺ قال له : « **يا صخر ، إن القوم إذا أسلموا أحرزوا دماءهم وأموالهم** » ، وفي لفظ « **إذا أسْلَم الرجل فهو أحق بأرضه وماله** »[2] .

وقال عمر ﷺ : « ... إنها لبلادهم قاتلوا عليها في الجاهلية ، وأسلموا عليها في الإسلام »[3] .

---

(١) روي مرفوعاً موصولاً ومرسلاً ، والموصول أخرجه أبو يعلى : ١٨٢/٢ ، والبيهقي : ١١٣/٩ ، وابن عدي في « الكامل » : ٢٦٤٢/٧ . وأعلّه بياسين الزيات ، وقال ابن أبي حاتم : لا أصل له . وأخرجه سعيد بن منصور في « السنن » : ٧٦/١ مرسلاً ، وقال البيهقي : هذا الحديث يروى عن ابن أبي مليكة عن النبي ﷺ مرسلاً وعن عروة عن النبي ﷺ مرسلاً . وقال ابن عبدالهادي في « تنقيح التحقيق » : هو مرسل صحيح . وحسّن الألباني الموصول لتعدد طرقه . انظر : « نصب الراية » : ٤١٠/٣ ، « فيض القدير » ٦٢/٦ ، « تلخيص الحبير » : ١٢٠/٤ ، « العلل » لابن أبي حاتم : ٢٠٣/١ ، « مجمع الزوائد » : ٣٣٦/٥ ، و « إرواء الغليل » : ١٥٦/٦ .

(٢) أخرجه أبو داود في الخراج ، باب في إقطاع الأرضين : ٢٦٢/٤ ، والدارمي في الجهاد ، باب الحربي إذا قدم مسلماً : ٢٢٨/٢ ، والطبراني : ٣٠/٨ ، والإمام أحمد : ٣١٠/٤ ، والبيهقي : ١١٤/٩ ، وابن أبي شيبة : ٤٦٧/١٢ ، وابن سعد في « الطبقات » : ٣١/٦ ، والبخاري في « التاريخ » : ٣١٠/٤ . ورواه أيضاً إسحاق بن راهويه والبزار في « مسنديهما » . كما في : « نصب الراية » : ٤١١/٣ ــ ٤١٢ ، وقال ابن حجر : « رجاله موثقون » ، انظر : « بلوغ المرام » مع شرحه « سبل السلام » : ٥٦/٤ .

(٣) عقد له البخاري في « صحيحه » باباً بعنوان « إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فهي لهم » . انظر : « صحيح البخاري » مع « فتح الباري » : ١٧٥/٦ ــ ١٧٧ ، « عمدة القاري » : ٣٠٣/١٤ ــ ٣٠٥ ، وراجع « معالم السنن » للخطابي : ٢٦٢/٤ ، « المصنف » لابن أبي شيبة : ٤٦٦/١٢ ، ٤٦٨ ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٣٣١) .

ويتأيد هذا الحكم بأن يد صاحب المال الحقيقية سبقت إلى هذا المال يدَ الظاهرين عليه في الجهاد ، فكانت يده أولى .

فأما إذا كان مهملاً يؤدي الخراج فهو عتيق ، لأنه لم يوجد منه المِلْك إلا أن الاستيلاء بحق السلطنة و لم يوجد منهم إلا الانقياد والطاعة ، ونفس الطاعة لا تدلُّ على الرق ، فإنَّ كل مسلمٍ مطيعٌ سلطانه وتحت ولايته ، و لم يكونوا هم عبيداً له فكذلك هاهنا .

وضرب مثلاً على ذلك فقال : وكذلك أهل الرُّخَّج وزابُلِسْتَان [١] ودونهما ، قهرهم الترك فاستعبدوهم وصاروا مملوكين لهم ، يبيعون منهم من شاؤوا ، فإذا أسلم أهل الترك وأسلم أهل البلد معهم ، فهم عبيد لهم يصنعون بهم ما شاؤوا [٢] .

وقال الإمام محمد أيضاً : « إذا بعث الخليفة أميراً على جند من الجنود فدعا قوماً من المشركين إلى الإسلام فأسلموا فهم أحرار ، لا سبيل عليهم ، ومالُهم وأرضُهم ورقيقُهم لهم » [٣] .

ويفترض الإمام محمد ـ رحمه الله ـ أن مخالفة وقعت في هذا ، فينبغي إعادة الأمور إلى نصابها وتصحيح الأوضاع لتكون موافقة للحكم الشرعي ، فيقول :

---

(١) الرخج ، بتشديد ثانيه ، وقيل بإسكانه وآخره جيم ، بلاد معروفة من أعمال سجستان ، ومدينة من نواحي كابل . أما زابلستان ـ بعد الألف باء موحدة مضمومة ولام مكسورة ، فهي كورة واسعة قائمة بنفسها ، جنوب بلخ قصبتها غَزْنة . انظر : « مراصد الاطلاع » : ٢/٦١٠ و ٦٥٣ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ٥/٢٠٦٠ ـ ٢٠٦١ ، وانظر أيضاً : ٢٠٦٦ ـ ٢٠٧٠ ، ٣/٢٥٣ ، و « السِّير » : من كتاب الأصل ص (١٣٩) ، « تبيين الحقائق » : ٣/٢٥٣ .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » : ٥/٢١٧٩ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٦٨) ، « المبسوط » : ١٠/١١٧ ، « روضة القضاة » للسمناني : ٢/١٢٤٢ ـ ١٢٤٣ .

« ولو أن قوماً من أهل الحرب بلغهم الإسلام و لم يدروا كيف هو ؟ فغزاهم المسلمون فدعوا إلى أن يسلموا ، فأبى الأمير الذي على المسلمين أن يجيبهم إلى ذلك حتى قاتلهم وظهر عليهم ، فإنه ينبغي أن يعرض عليهم الإسلام ، فإذا أسلموا خلّى سبيلهم وسلّم لهم أموالهم وذراريَهم وأرضهم .. لأنهم صاروا كأنهم أسلموا قبل الظهور عليهم فبقوا أحراراً كما كانوا ، وتسلّم لهم أموالهم لأنهم أسلموا عليها »[1] .

(النوع الثاني) : أموال الحربيين الذين لم يسلموا . إذا ظهر المسلمون على الأعداء في الحرب فغنموا أموالهم ، فيجب على إمام المسلمين أن يقسم الغنيمة ويُخرِج خمسها للأصناف الذين ذكرهم الله تعالى بقوله : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾[2] ، ويقسم الأربعة الأخماس على الغانمين ولا خيار للإمام فيه ، للنصوص الواردة في ذلك ، وعليه انعقد الإجماع[3] .

ولذلك لا يجوز للإمام أن يمنَّ على هؤلاء بأموالهم المنقولة المجردة فيردّها عليهم ، لأنه لم يرد به الشرع في هذا المال ، ولأنه لا يدوم بل ينقطع ، والجواز باعتبار الدوام نظراً لهم ولمن يجئ بعدهم . ولهذا لا يجوز أيضاً المنّ بالرقاب وحدها بدون الأرض ، لأنه ينقطع بالموت والإسلام ، وإنما يجوز تبعاً للأراضي ـ كما سبق ـ كيلا يشتغلوا بالزراعة عن الجهاد ، ثمَّ إذا منَّ عليهم بالأراضي والرقاب فإنه يدفع إليهم من المنقول

---

(١) المرجع نفسه ، ص (٢٢٢٧) .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٤١) .

(٣) انظر : « السِّير الكبير » : ١٠٠٤/٣ ، « المبسوط » : ٩/١٠ ، « مختصر الطَّحاوي » ص (٢٨٥) ، « فتح القدير » : ٣٠٥/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٨/٣ و ٢٥٣ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٠٥/٢ ، « مجمع الأنهر » : ٦٤٥/١ ومعه « در المنتقى » لابن عابدين ، وله أيضاً « رد المحتار » : ١٣٧/٤ وما بعد ، « كشف الرمز » ورقة (١٠٢) ، « البحر الرائق » : ٨٩/٥ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٤٧/٩ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٩٦/٤ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٥٠/٣ ـ ٥١ .

قدر ما يتهيأ لهم به العمل ، لأن عمر ﷺ ترك لهم ذلك ، وهو القدوة في هذا الباب ، ولأن منفعة الأرض بالزراعة ، وهم لا يقدرون على الزراعة إلا بآلتها ، فيكره له أن يكلفهم بها بدون الآلة [1] .

مذهب الجمهور : وهذا الذي ذهب إليه محمد بن الحسن هو ما ذهب إليه جماهير العلماء واتفقوا عليه ، فقد قال الإمام أبو جعفر الطبري :

« أجمع الكلُّ من الحجة لا خلاف بينها أن أربعة أخماس الغنيمة للمقاتلة » [2] .

وكذلك نقل ابن حزم وابن هبيرة الاتفاق على أن أموال أهل الحرب كلها ـ عدا الأرض ـ تخمَّس ، وتدفع الأربعة الأخماس للغانمين ، فقال ابن حزم : « اتفقوا أن الخمس يخرج مما غنم عسكر المسلمين ، أو عشرة من المسلمين الأحرار البالغين العقلاء الرجال ، من الحيوان ـ غير بني آدم ـ ومما غنم من الأثاث والسلاح والمتاع كله الذي ملكه أهل الحرب بعد أن يخرج منه سلب المقتولين ، وما أكل المسلمون من الطعام أو احتملوه » [3] .

وعاء الغنيمة :

ونقصد بذلك أنواع الأموال المنقولة التي غنمها المسلمون من الحربيين ويجوز أن تُقْسم بين الغانمين . وقد تناول الإمام محمد أنواعاً من الأموال التي كان له فيها رأي ، نعرض لها في هذه الفقرة ، بعد أن نذكر القاعدة العامة في ذلك والتي قال فيها الإمام أبو جعفر الطبري :

« أجمعوا أن ما كان جائزاً بيعه فجائز قسمه في المغانم » .

---

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٦٨) .

(٣) انظر : « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١١٤ و ١٢٠) ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٧٦/٢ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » ص (٣٨٥) ، « الميزان الكبرى » للشعراني : ١٧٧/٢ .

وقال : « ثمَّ اختلفوا في جواز قسم أشياء مما اختُلِف في جواز بيعه ومما يحرم بيعُه بكلِّ حال »[1] .

قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « وإذا أصاب المسلمون غنائم فكان فيها مصحف لا يدرى أن المكتوب فيه توراةٌ أو إنجيلٌ أو زَبُورٌ أو كُفْرٌ ، فليس ينبغي للأمير أن يبيع ذلك من المشركين ، مخافة أن يضلُّوا به فيكون هو المسبِّب لفتنتهم وإصرارهم على الكفر ، وذلك لا رخصة فيه . وكذلك لا يبيعه من مسلم لأنه لا يأمن أن يبيع ذلك منهم أيضاً ، فيضلُّوا بسببه ، وكذلك لا يقسم بين الغانمين ، لأنه لا يأمن على من وقع في سهمه أن يبيعه من المشركين فيضلُّوا بسببه . ولا ينبغي له أن يحرّق بالنار ذلك أيضاً ، لأن من الجائز أن يكون فيه شيء من ذكر الله تعالى ومما هو كلام الله ، وفي إحراقه بالنار من الاستخفاف مالا يخفى .

ولكنه ينظر في ذلك فإن كان لورقه قيمةٌ مُحِيَ الكتاب ، وجُعِل الورق في الغنيمة ، وإن لم يكن لورقه قيمة فليُغْسَل ورقُه بالماء حتى يذهب الكتاب ثمَّ يحرقه بعد ذلك إن أحبَّ ، لأنه لا كتاب فيه ، وربما يكون في إحراقه بعد غسله المكتوب فيه معنى الغيظ لهم ، وهم المشركون ، فلا بأس بأن يفعله .

وإن أراد شراءَه رجلٌ ثقةٌ من المسلمين يؤمن عليه أن يبيعه من المشركين ، فلا بأس بأن يبيعه منه الإمامُ ، لأنه مال متقوم ، ولهذا لو باعه جاز بيعه ، إلا أن كراهة بيعه لخوف الفتنة ، وذلك ينعدم هاهنا »[2] .

وقال أيضاً في نوع آخر من المال : « ولو وجدوا في الغنائم صليباً من ذهب أو فضة ، أو تماثيلَ أو دراهمَ ، أو دنانير فيها التماثيل ؛ فإنه ينبغي للإمام أن يكسر ذلك

---

(١) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٧٧) .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٠٤٩/٣ ـ ١٠٥٠ .

كله فيجعله تِبْرَاً [1] ، لأنه لو قسمه أو باعه كذلك ، ربما يبيعه من يقع في سهمه من بعض المشركين بأن يزيدوا له في ثمنه رغبة منهم في لباسه ، أو في أن يعبدوه ، فليتحرَّزْ عن ذلك بكسر الصليب والتماثيل .

فأما الدراهم والدنانير فلا بأس بقسمتها وبيعها قبل أن تُكْسَر ، لأن هذا مما لا يلبس ، ولكنه يبتذل في المعاملات . ألا ترى أن المسلمين يتبايعون بدراهم الأعاجم فيها التماثيل بالتيجان ، ولا يمتنع أحدٌ من المعاملة بذلك .

وحكم هذه الأشياء كحكم ما لو أصابوا بَرَابِط وغيرها من المعازف [2] . فهناك ينبغي له أن يكسرها ثمَّ يبيعها ، أو يقسهما حطباً ، إلا أن يبيعها قبل أن يكسرها ممن هو ثقة من المسلمين يعلم أنه يرغب فيها للحطب لا للاستعمال على وجه لا يحل ، فحينئذ لا بأس بذلك ، لأنه مال منتفع به ، فيجوز بيعه للانتفاع به بطريق مباح شرعاً » [3] .

وقال الأوزاعي ، وقد سئل فقيل له : مصحف من مصاحف الروم أصبناه في بلادهم ، أيباع أو يحرق ؟ قال : يُدْفَن أحبُّ إليَّ ، ولا يباع لأنه فيه شركهم .

وسئل أيضاً عن الحرير والقلادة فيها الصليب والأصنام ، والدراهم والدنانير فيها الصُّلُب والشرك ، والصليب يكون من الذهب والفضة ؟ فقال : قد كانوا يصيبون هذا فيأتون به المقسم فيبيعونه . وأما الصليب فيُكْسَر ثمَّ يُباع أحبُّ إليَّ ؛ وإنما كانت الدنانير قبل اليوم على هذا فيتبايعون بها بينهم .

وقال : لا يُقْسَم الكلب ، ولو كان كلب صيد ، ولا يباع أيضاً ما ثمنه مكروه [4] .

---

(١) التِّبر : الذهب والفضة ، أو فتات الذهب والفضة قبل أن يصاغا ، فإذا صيغا فهما ذهب وفضة . أو ما استخرج من المعدن قبل أن يصاغ . انظر : « ترتيب القاموس المحيط » : ٣٥٦/١ .

(٢) البرابط جمع لكلمة : بَرْبَط ـ على وزن جعفر ـ وهو العُود . معرَّب بَرْبَطْ ، أي صدر الأَوزّ ، لأنه يشبهه . انظر : « ترتيب القاموس المحيط » : ٢٣٨/١ ، « المفصل في الألفاظ الفارسية المعرّبة » ص (١٣ و ١٠٠ و ١٧٢) .

(٣) انظر : « السِّيَر الكبير » : ١٠٥١/٣ ، وانظر أيضاً ص (١٠٥٢ ـ ١٠٥٩) فقد عرض لحكم بيع أو قسمة بعض الحيوانات كالكلب والفهد والبازي وما يستخرج من البحار مما يجوز بيعه والانتفاع به حيث يقسم في الغنائم .

(٤) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٧٧ ـ ١٧٨) .

وقال الإمام الشافعي : « ما وُجِد من كتبهم فهو مغنم كلّه ، وينبغي للإمام أن يدعو مَنْ يترجمه ، فإن كان علماً من طبٍّ أو غيره لا مكروه فيه : باعه كما يبيع ما سواه من المغانم . وإن كان كتاب شرك شقّق الكتاب وانتفع بأوعيته وأداته فباعه ، ولا وجه لتحريقه ولا دفنه قبل أن يعلم ما هو ؟

وإذا ظهر المسلمون على بلاد الحرب حتى تصير دار الإسلام أو ذمة يجري عليها الحكم ، فأصابوا فيها خمراً في خوابٍ أو زقاق [1] أهراقوا الخمر من الزقاق والخوابي ، فإن استطاعوا حَمْلَها أو حَمْلَ ما خفّ منها حملوه مغنماً ، وما لم يستطيعوا حرّقوه وكسروه إذا ساروا إن شاؤوا .

وما وجد من أموال العدوّ من كلّ شيء له ثمن ؛ من هِرٍّ أو صَقْر فهو مغنم . وما أُصيب من الكلاب فهو مغنم إن أراده أحدٌ لصيدٍ أو ما أشْبَهَ أو زرعٍ ، وإن لم يكن من الجيش أحدٌ يريده لذلك لم يكن له حبْسُه ، لأنَّ من اقتناه لغير هذا كان آثماً ؛ ورأيت لصاحب الجيش أن يُخْرِجَه فيعطيه أهل الأخماس من الفقراء والمساكين ومن ذُكر معهم : إن أراده أحد منهم لزرعٍ أو ما أشبه ، فإن لم يُرِدْهُ قتَلَه أو خلاّه ، ولا يكون له بيعه [2] .

وقال الإمام أحمد ، وقد سئل عن كلب الصيد يباع في أرض العدو ؟ قال : لا يجعل في فيء المسلمين ثمن الكلب . أما الباز فلا بأس ببيعه ، وهو مثل الحمار يكره لحمه ولا بأس بثمنه [3] .

---

(١) الزّقاق جمع زِقّ وهو السِّقاء ، أو جلد يُجَزّ ولا ينتف للشراب وغيره . والزُّق ـ بالضم ـ الخمر . « ترتيب القاموس المحيط » : ٤٦١/٢ .

(٢) « الأم » للشافعي : ١٧٩/٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٧٨ ـ ١٧٩) ، وانظر : « المهذب مع تكملة المجموع » : ١١٤/١٨ ـ ١١٥ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٤٢٣/١٣ ـ ٤٢٤ .

(٣) انظر : « مسائل أحمد وإسحاق » للمروزي : ١٤/٢ ـ ١٥ (مخطوط مصور) .

المبحث الثاني

أثر الحرب في تملك أراضي الحربيين

يميّز الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بين أنواع ثلاثة للأرض :

(**النوع الأول**) : الأرض التي أسلم عليها أهلها ، فهذه الأرض تكون ملكاً لأصحابها الأصليين كما كانت ملكاً لهم قبل دخولهم في الإسلام ، وتكون أرضاً عشرية يؤخذ عشر محصولها لبيت مال المسلمين . وفي هذا يقول الإمام محمد رواية عن أبي حنيفة :

« وما أسلم عليها أهلها فهي أرض عُشْر » [1] ، ويقول أيضاً :

« أرض أسلم عليها أهلها ؛ هم أحرار ، ومالُهم وأرضهم لهم .. وهي أرض عُشْر ، يقرّون عليها ، لأن الوظيفة على المسلم العشر » [2] وهو أَلْيق به لأن فيه معنى العبادة ، وهو أخفُّ حيث يتعلق بنفس الخارج من الأرض . بينما الخراج يشبه الجزية لما فيه من معنى العقوبة ، لأن فيه تغليظاً حيث يجب وإن لم يزرع ، بخلاف العشر لتعلّقه بالخارج من الأرض ، لا بالأرض عينها [3] .

وقال أيضاً : « إذا بعث الخليفة أميراً على جند من الجنود ، فدعا قوماً من المشركين إلى الإسلام فأسلموا ، فهم أحرار لا سبيل عليهم ، ومالُهم وأرضُهم ورقيقُهم لهم ، وتكون

---

(١) انظر : « الجامع الصغير » ، ص (٢٥٤) .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ٥/٢٢٢٧ ـ ٢٢٢٨ و ٢٠٦٠ ، « المبسوط » : ١٠/٦٦ و ١١٧ .

(٣) انظر : « فتح القدير » : ٤/٣٥٩ ـ ٣٦٠ ومعه « العناية على الهداية » ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٣٧ ـ ١٣٨ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٠٥ ، « ملكية الأراضي في الإسلام » ص (٧٨) .

أرضهم أرض عُشْر كأرض المهاجرين والأنصار ... والمعنى في ذلك : أن الأرض تصير خراجية إذا فتحت عنوة وثبت فيها حقُّ المقاتلة ، ثمَّ لم تُقْسم بينهم وتركت على أربابها وقطع حق المقاتلة عنها فتجعل خراجية ، ليكون الخراج للمقاتلة ولمصالح المسلمين ، وهذا المعنى معدوم فيما إذا أسلم أهلُها طوعاً ، فإنه لم يثبت فيه حق المقاتلة ، فلا يثبت لهم حقٌّ في بدلها [وفي نسخة : في أرضها] ، فجعلت عشرية غير خراجية » [1] .

وفي هذا يقول القاضي أبو يوسف للخليفة هارون الرشيد : « وسألت يا أمير المؤمنين عن قوم من أهل الحرب أسلموا على أنفسهم وأرضهم ، ما الحكم في ذلك ؟ فإن دماءهم حرام ، وما أسلموا عليه من أموالهم فَلَهُم ، وكذلك أرضوهم لهم ، وهي أرض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله ﷺ وكانت أرضهم أرض عشر ، وكذلك الطائف والبحران ، وكذلك أهل البادية إذا أسلموا على مياههم وبلادهم فلهم ما أسلموا عليه وهو في أيديهم ، وليس لأحد من أهل القبائل أن يبني في ذلك شيئاً يستحقُّ به منه شيئاً ... وأرضهم أرض عشر ، لا يُخْرَجون عنها فيما بعد ، ويتوارثونها ويتبايعونها ، وكذلك كل بلاد أسلم عليها أهلها فهي لهم وما فيها » [2] .

وهذا النوع من الأرض لا خلاف في حكمه ، بل هو مسألة إجماعية ، فقد قال ابن المنذر ـ رحمه الله ـ : « أجمعوا على أن كلَّ أرض أسلم عليها أهلها قبل أن يقهروا ، أن أموالهم لهم ، وأحكامهم أحكام المسلمين » [3] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٢١٧٩/٥ .

(٢) « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٦٨) ، وانظر أيضاً : « الفتاوى الهندية » : ٢٠٥/٢ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٩٤/٣ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٩٥/٤ .

(٣) انظر : « الإجماع » لابن المنذر ، ص (٧١) ، وانظر : « مراتب الإجماع » لابن حزم ص (١٢٣) ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٦٧) ، « البحر الزخار » : ٤٠٦/٦ ، « أحكام أهل الذمة » لابن القيم : ١٠٢/١ ، « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٧٦ ـ ٧٧) ، « نيل الأوطار » للشوكاني : ١٤/٨ ، « سبل السلام » : ٥٦/٤ .

(**النوع الثاني**) : أراضي البلاد التي عقد بينها وبين المسلمين صلح أو عقد ذمة ، وهـذه تتحدد ملكيتها بناء على شروط عقد الصلح فيجري الأمر فيها على موجبه ويلتزم بهذا من بعده من الحكام التزاماً بالصلح ، وتصبح أرضاً خراجية . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« وإن أبوا أن يسلموا ، فعرض عليهم أن يصيروا ذمة ففعلوا ، فإنهم يكونون ذمة ... فإن صالحهم على صلح في كل سنة من رقابهم وأراضيهم فذلك جائز ، لأن هذا نوع من إعطاء الذمة وقبول الجزية ، لأن إعطاء الذمة على نوعين : إما أن يصالحهم على إعطاء الجزية المقدَّرة ، على الموسع قَدَرُه وعلى المُقْتِر قَدَره ، أو يكون الصلح واقعاً على مال مجمل مقدّر ، يؤدونه كل سنة ، فبعض ذلك المال على رقابهم ، وبعضه في أرضهم ، كما صالح رسول الله ﷺ أهل نجران على ألفي حُلّة كل سنة يؤدونها إليه وكما فعل بأهل طيء »[1] .

وقال أبو يوسف : « ... وأيما قوم من أهل الشرك صالحهم الإمام على أن ينزلوا على الحكم والقسم وأن يؤدوا الخراج فهم أهل ذمة ، وأرضُهم أرض خراج ، ويؤخذ منهم ما صولحوا عليه ، ويوفى لهم ولا يزاد عليهم »[2] .

وقال الإمام الطَّحاوي : « لا خلاف أن أرض الصلح مملوكة لأهلها ، لأنهم أُقِرّوا عليها »[3] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٥/٢١٧٩ ـ ٢١٨١ .

(٢) « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٦٨ ـ ٦٩) .

(٣) انظر : « اختلاف العلماء » للطحاوي ، اختصار الجصّاص : ٣/٤٩٥ . وهو رأي الثّوْريّ وابن أبي ليلى . وقال ابن شبرمة ومالك والشافعي : هي غير مملوكة لهم ولا يجوز بيعها . وانظر : « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٣٨ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٠٥ ، « المدونة » : ٢/٢٦ ، « المنتقى شرح الموطأ » : ٣/٢١٩ ، « القوانين الفقهية » ص (١٥٦) ، « شرح الزرقاني على الموطأ » : ٣/٥٢ ، « شرح الخرشي على خليل » : ٣/١٤٩ ، « الأم » للشافعي : ٤/١٠٣ ـ ١٠٤ ، « أحكام أهل الذمة » : ١/١٠٥ ـ ١٠٦ ، « المبدع » : ٣/٩ ـ ٣٧ ، « الإنصاف » للمرداوي : ٤/١٩١ ـ ١٩٢ ، « المغني » : ١٠/٦٠٠ ـ ٦٠١ ، « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » ص (٣٩١) .

(**النوع الثالث**) : أراضي البلاد التي فتحها المسلمون عنوة ، أي بالحرب ، وهذا النوع يكون إمام المسلمين فيه بالخيار بين أمرين : إن شاء قسمها وأهلها بين الغانمين ، وإن شاء أقرَّ أهلها عليها وجعل عليها الخراج وعلى رؤوسهم الجزية ، يفعل الإمام ما هو أولى وأكثر تحقيقاً للمصلحة . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« وإذا ظهر الإمام على أرض من أرض المشركين فهو بالخيار ؛ إن شاء خمَّسها وخمَّس أهلها ، وقسم أربعة أخماس ذلك بين مَنْ أصابها ، كما فعل رسول الله ﷺ ذلك بخيبر » [1] .

وإن فعل ذلك كانت الأرض أرض عُشْر ، لأن المسلم لا يُبْتَدَأ بتوظيف الخراج عليه ، وإنما يوضع عليه العشر ، لأن فيه معنى الصدقة .

وإن شاء تركها وأهلها يؤدون منها الخراج ، كما فعل عمر رضي الله عنه بأرض السَّواد وأرض الشام . وما خالفه في ذلك إلا نفر يسير ، ولم يُحْمَدوا على خلافه حتى دعا عليهم فقال : اللهم اكفني بلالاً وأصحابَه . فما حال الحَوْلُ وفيهم عَيْنٌ تطرف [2] .

وذكر الإمام محمد أن عمر رضي الله عنه كتب إلى سعد بن أبي وقَّاص : « أما بعد ، فقد بلغني كتابك يذكر أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم . فانظر ما أجلبَ الناس عليك من كراع أو سلاح فاقسمه بين مَنْ حضر من المسلمين ، واترك الأرض والأنهار لعمَّالها » [3] ثمَّ قال محمد : وبه نأخذ » [4] .

---

(١) انظر : « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٢٤٦/٣ ـ ٢٤٧ و ٢٥٠ .

(٢) انظر الروايات الكثيرة في هذا التي ساقها أبو يوسف في « الخراج » ص (٣٠ ـ ٥١) ، ويحيى بن آدم ص (٤٦ ـ ٥٠) ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ص (٦٨ ـ ٨١) .

(٣) أخرجه أيضاً أبو يوسف ، ص (٢٥ ـ ٢٦) ، ويحيى بن آدم ، ص (٢٧ و ٤٥) ، والبلاذري في « فتوح البلدان » : ٣٢٥/٢ ـ ٣٢٦ ، وأبو عُبَيْد ، ص (٧١) ، والإمام مالك في « المدونة » : ٢٧/٢ ، والبيهقي : ١٣٤/٩ ، وابن زنجويه : ٣٥٤/١ ، والخطيب في « التاريخ » : ٨/١ ـ ٩ .

(٤) انظر : « السِّير الكبير » : ١٠٣٩/٣ ـ ١٠٤٠ ، « المبسوط » : ١٥/١٠ و ٣٧ ، « كتاب السير » من « الأصل » ص (٢٤٨) .

وجاء في نصوص أخرى عن الإمام محمد هذا الحكم نفسه مع زيادة صريحة في أن الاستيلاء على دار أهل الكفر وبلادهم يجعلها من دار الإسلام ، فقال :

« ولو ظهر الإمام على دار أهل الحرب فصيَّرها دار الإسلام فهو بالخيار بين أن يخمِّسها ويقسمها بين الغانمين ، وبين أن يمنَّ على أهلها ، فيجعلهم ذمَّة يؤدون الجزية عن جماجمهم (رؤوسهم) والخراجَ عن أراضيهم ، كما فعله عمر ﷺ بالسَّواد »[1] .

ويضع الإمام محمد ضابطاً للتفريق بين أرض الخراج والعشر بعد الفتح فيقول ، روايةً عن أبي حنيفة : « جيش ظهروا على مدينة من الروم ، فإن شاء الإمام جعلهم ذمة ، ووضع عليهم وعلى أرضهم الخراج ، وإن شاء خمّسهم ، وقسم ما بقي بين الذين أصابوه . وكلُّ أرض فُتِحت عنوة فوصل إليها ماء الأنهار فهي أرض خراج ، وما لم يصل إليها ماء الأنهار فاستخرج منها عين فهي أرض عشر »[2] .

ويقول أبو يوسف عن أرض العنوة : « ... وأيما أرض افتتحها الإمام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها ، فإن رأى أن ذلك أفضل فهو في سعة من ذلك ، وهي أرض عشر . وإن لم يَرَ قِسْمَتها ورأى الصلاح في إقرارها في أيدي أهلها ، كما فعل عمر ابن الخطاب ﷺ في السواد ، فله ذلك . وهي أرض خراج ، وليس له أن يأخذها بعد ذلك منهم ، وهي ملك لهم يتوارثونها ويتبايعونها ، ويضع عليهم الخراج ، ولا يُكلَّفوا من ذلك مالا يطيقون »[3] .

وإلى هذا ذهب أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، وسفيان الثَّوْريّ ، وأبو عُبَيْد القاسم بن سلاَّم . وقالوا : التصرف الأول أولى عند حاجة الغانمين إلى الغنائم ، والثاني عند

---

(١) « السِّيَر الكبير » : ١١٤٩/٤ ، وانظر أيضاً : ٢١٨١/٥ و ٢٢٣٥ .

(٢) انظر : « الجامع الصغير » ، ص (٢٥٤) .

(٣) انظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٦٩) .

عدمها ليكون ذخيرة لهم في التالي من الزمان ، لأنهم يعملون للمسلمين ، وهم يعلمون وجوه الزراعات ، ولهذا يعطيهم من المنقول مالا بدَّ لهم منه في العمل ليتهيأ لهم ذلك [1] .

وللإمام الطَّحاوي ـ رحمه الله ـ كلام دقيق في الاحتجاج لهذا الرأي ، والردُّ على ما يخالفه ، والتوفيق بين الأدلة ، حيث قال :

« ذهب قوم إلى أن الإمام إذا فتح أرضاً عنوة ، وجب عليه أن يقسمها كما يقسم الغنائم ، وليس له احتباسها ، كما ليس له احتباس سائر الغنائم ، واحتجوا في ذلك بحديث عمر ﷺ قال : « لولا أن يكون الناس بيَّاناً ليس لهم شيء ، ما فتح الله عليَّ قرية إلا قسمتُها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر » [2] .

وخالفهم في ذلك آخرون ، فقالوا : الإمام بالخيار ، إن شاء خمسها وقسم أربعة أخماسها ، وإن شاء تركها أرضَ خراجٍ ولم يقسمها . كما حدثنا بذلك محمد بن خزيمة عن ابن المبارك عن أبي حنيفة وسفيان . وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمة الله عليهم .

---

(١) انظر : « مختصر الطَّحاوي » ص (٢٨٥) ، وله أيضاً « شرح معاني الآثار » : ٢٥٠/٣ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٩٤/٣ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٩٥/٤ ــ ١٩٦ ، « فتح القدير » : ٣٠٣/٤ ــ ٣٠٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٤٧/٩ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٨/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٨/٣ ــ ٢٤٩ ، « مجمع الأنهر » : ٦٤٠/٢ ــ ٦٤١ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٠٥/٢ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٣١/٣ ، « البحر الرائق » : ٨٩/٥ ، « رسائل ابن نجيم » ص (٥٠ ــ ٥٣) ، « الأموال » لأبي عبيد ، ص (٧٣ ـ ٧٤) ، « روضة القضاة » للسمناني : ١٢٤٦/٢ .

(٢) أخرجه أيضاً : البخاريُّ في المغازي ، باب غزوة خيبر : ٤٩٠/٧ . وقوله « بيَّاناً » هكذا في أكثر الروايات ، بموحدتين مفتوحتين ، الثانية ثقيلة وبعد الألف نون ، قال أبو عبيدة : يعني شيئاً واحداً . وقال الخطابي : ولا أحسب هذه اللفظة عربية ولم أسمعها في غير هذا الحديث . وقال الأزهري : بل هي لغة صحيحة ولكنها غير فاشية . وقال صاحب العين : « البيان » المعدم الذي لا شيء له . وقال بعضهم : هي « بياناً ... » بالمثناة أي : شيئاً واحداً . انظر : « فتح الباري » : ٤٩٠/٧ .

وكان من الحجة لهم في ذلك : ما قد روي عن رسول الله ﷺ أنه أعطى خيبر بالشَّطر ، وعن ابن عمر رضي الله عنهما : أن رسول الله ﷺ عام خيبر عامل أهل خيبر بشطر ما خرج من الزرع [1] . وعن جابر قال : أفاء الله على رسوله خيبر ، فأقرّهم رسول الله ﷺ كما كانوا وجعلها بينه وبينهم [2] . وجاء هذا مبيّناً في حديث سهل بن أبي حَثْمَةَ : « قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين ، نصفاً لنوائبه وحاجته ، ونصفاً بين المسلمين » [3] .

فثبت بما ذكرنا : أن رسول الله ﷺ لم يكن قسم خيبر بكمالها ، ولكنه قسم طائفة منها ، على ما احتجَّ به عمر ﷺ ، وترك طائفة منها فلم يقسمها على ما روي عن ابن عباس ، وابن عمر ، وجابر ﷺ .

فعلمنا بذلك : أنه ﷺ قَسَمَ ، وله أن يقسم ، وترك وله أن يترك . فثبت بهذا أنه هكذا حكم الأرضين المفتتحة للإمام ، فيقسمها إن رأى ذلك صلاحاً للمسلمين ، كما قسم رسول الله ﷺ ما قسم من خيبر . وله تَرْكُها إن رأى في ذلك صلاحاً للمسلمين أيضاً كما ترك رسول الله ﷺ ما ترك من خيبر ، يفعل من ذلك ما يرى على التحرّي منه لصلاح المسلمين .

وقد فعل عمر ﷺ في أرض السواد مثل ذلك أيضاً ، فتركها للمسلمين أرض خراج ، لينتفع بها من يجيء من بعده منهم كما ينتفع بها مَنْ كان في عصره من المسلمين .

---

(١) أخرجه البخاري في الحرث والمزارعة ، باب المزارعة بالشطر : ١٠/٥ ، وباب إذا لم يشترط السنين ، نفسه ص (١٣) ، ومسلم في المساقاة ، باب المساقاة والمعاملة : ١١٨٧/٣ .

(٢) أخرجه أبو داود في البيوع ، باب في الخرص : ٦٩/٥ ، وسكت عنه المنذري .

(٣) أخرجه أبو داود في الخراج ، باب ما جاء في حكم أرض خيبر : ٣٧/٤ ، قال صاحب « التنقيح » : « إسناده جيد » . انظر : « نصب الراية » : ٣٩٧/٣ .

و لم يكن ما فعله عمر في أرض السواد من جهة أن المسلمين جميعاً رضوا بذلك وطابت نفوسهم وإلا لكانوا على ملكهم وقسموها .

لم يكن ذلك كذلك ، لأنها لو كانت كذلك لوجب فيها خُمُس الله بين أهله الذين جعله الله لهم ، وقد علمنا أنه لا يجوز للإمام أن يجعل ذلك الخمس ولا شيئاً منه لأهل الذمة ، وقد كان أهل السواد الذين أقرَّهم عمر ﷺ صاروا أهل الذمة ، وكان السَّواد بأسره في أيديهم ، وكذلك ما فعل في رقابهم حيث منَّ عليهم ونفى الرقَّ عنهم وأوجب الخراج عليهم في رقابهم وأرضيهم ، فملكوا بذلك أرضيهم وانتفى الرقُّ عن رقابهم .

فثبت بذلك أن للإمام أن يفعل هذا بما افتتح عنوة كما فعل عمر ﷺ بحضرة الصحابة ، واحتج بقول الله تعالى : ﴿ مآ أَفَآءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ . ثمَّ قال : ﴿ لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ ﴾ . فأدخلهم معهم . ثمَّ قال : ﴿ وَالَّذِينَ جَآءُوا مِن بَعْدِهِمْ ﴾ [1] . فأدخل فيها جميع من يجيء من المؤمنين من بعدهم . فللإمام أن يفعل ذلك ، ويضعه حيث رأى وَضْعه ، فيما سمّى الله في هذه السورة .

فثبت بما ذكرنا ما ذهب إليه أبو حنيفة وسفيان . وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمة الله عليهم » [2] .

وفي هذا أيضاً يقول الإمام أبو بكر الرازي الجصَّاص :

« لا تخلو الأرض المفتتحة عنوة من أن تكون للغانمين ، لا يجوز للإمام صَرْفُها عنهم

---

(١) سورة الحشر ، من الآيات (٧ و ٨ و ١٠) .

(٢) انظر : « شرح معاني الآثار » للطحاوي : ٣/٢٤٦ - ٢٥١ .

بحال إلا بطيبة من أنفسهم ، أو أن يكون الإمام مخيَّراً بين إقرار أهلها على أملاكهم فيها ، ووضْع الخراج عليها وعلى رقاب أهلها ، على ما فعله عمر ﷺ في أرض السَّواد .

فلما اتفق الجميع من الصحابة على تصويب عمر فيما فعله في أرض السَّواد ، بعد خلافٍ من بعضهم عليه على إسقاط حق الغانمين عن رقابها ، دلَّ ذلك على أن الغانمين لا يستحقّون ملْك الأرضين ، ولا رقاب أهلها ، إلا بأن يختار الإمام ذلك لهم ؛ لأن ذلك لو كان مِلْكاً لهم لَمَاعَدَلَ عنهم بها إلى غيرهم ، ولَنَازَعُوه في احتجاجه بالآية السابقة في سورة الحشر ، فلمّا سلّم له الجميع رأيَه عند احتجاجه بالآية ، دلّ على أن الغانمين لا يستحقّون مِلْك الأرضين إلا باختيار الإمام ذلك لهم .

وأيضاً : لا يختلفون أن للإمام أن يقتل الأسرى من المشركين ، ولا يستبقيهم ، ولو كان ملك الغانمين قد ثبت فيهم لَمَا كان له إتلافُه عليهم ، كما لا يتلف عليهم سائر أموالهم . فلما كان له أن يقتل الأسرى ، وله أن يستبقيهم فيقسمهم بينهم ، ثبت أن المِلْك لا يحصل للغانمين بإحراز الغنيمة في الرقاب والأرضين إلا أن يجعلها الإمام لهم ...

فقد حصل بدلالة الآية ، وإجماع السلف ، والسنة : تخييرُ الإمام في قسمة الأرضين أو تركها مِلْكاً لأهلها ووضْعِ الخراج عليها »[1] .

وقال الإمام مالك : كلُّ أرض افتتحها المسلمون عنوة فتركت لأهل الإسلام فهذه

---

(١) « أحكام القرآن » للجصاص : ٤٣١/٣ باختصار يسير . وانظر ص (٤٣٠ ـ ٤٣٤) ففيه تفصيل كثير ومناقشة للأدلة . ورجح هذا المذهب أيضاً : القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » : ٤/٨ ـ ٥ ، وابن القيم في « زاد المعاد » : ١١٨/٣ ـ ١١٩ .

يجتهد فيها الإمام ومَنْ حضره من المسلمين ، وهو مخيّر بين قسمتها ووقفها على مصالح المسلمين [1] .

وقال أيضاً : ما باع أهل الصلح من أرضهم ، فهو جائز ، وما افتتح عنوة فإنه لا يشتري منهم أحد ؛ لأن أهل الصلح من أسلم منهم كان أحقَّ بأرضه وماله ، وأما أهل العنوة الذين أُخذوا عنوة ، فمن أسلم منهم ، أحرز له إسلامُه نفسَه ، وأرضُه للمسلمين ، لأن بلادهم قد صارت فيئاً للمسلمين . فهي تصبح وقفاً على المسلمين بمجرد الحيازة والاستيلاء ـ على أحد القولين ـ دون أن تحتاج إلى حكم من الإمام ولا إلى تطييب أنفس الغانمين بشيء من المال ، على المعتمد من المذهب وتترك للمصالح العامة للمسلمين .
ولو قسمت الأرض التي ذُكِر أنها وقف : فيمضي حيث قَسَمَها من يرى قَسْمها [2] .

وقال الإمام الشافعي : إذا ظهر الإمام على بلاد أهل الحرب ونفى عنها أهلها ، أو ظهر على بلاد وقهر أهلها ، ولم يكن بين بلاد الحرب التي ظهر عليها وبين بلاد الإسلام مشرك ، أو كان بينه وبينهم مشركون لا يمنعون أهل الحرب الذين ظهروا على بلادهم ، وكان قاهراً لمن بقي محصوراً ، ومناظراً له وإن لم يكن محصوراً ، فسأله أولئك من العدوِّ أن يَدَع لهم أموالهم على شيء يأخذه منهم فيها أو منها ، قلَّ أو كثر : لم يكن له ذلك ، لأنها قد صارت بلاد المسلمين وملكاً لهم ، ولم يجزْ له إلا قَسْمها بين أظهرهم ، كما صنع رسول الله ﷺ بخيبر ...

---

(١) وهذه رواية سحنون عن الإمام مالك . انظر : « المدونة » : ٢٧/٢ ، « القوانين الفقهية » ص (١٥٤) ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٨٢/٢ .

(٢) انظر : « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٩٤/٣ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٧٣/١ ، « شرح الزرقاني على الموطأ » : ٥٢/٣ ، « الخرشي على مختصر خليل » : ١٢٨/٣ ـ ١٢٩ ، « المنتقى شرح الموطأ » : ٢١٩/٣ ـ ٢٢٠ ، « الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي » : ١٨٩/٢ ، « الشرح الصغير » : ٣٣/٣ ، « بداية المجتهد » : ٤٠١/٢ ، « الإفصاح » : ٢٨٢/٢ .

ثمَّ قال : وهكذا كلُّ ما ظهر عليه من قليل أموال المشركين أو كثيره ، أرض أو دار أو غيره لا يختلف ، لأنه غنيمة ، وحكم الله عزَّ وجلَّ في الغنيمة أن تخمّس ... فإن تركه الإمام و لم يقسمه فوقفه المسلمون ، أو تركه لأهله : رُدَّ حكم الإمام فيه ، لأنه مخالف للكتاب ثمَّ السنة معاً . فقد قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ﴾ [1] .. الآية ، وقسم رسول الله ﷺ الأربعة الأخماس على من أوجف عليه بالخيل والركاب من كل ما أوجف عليه من أرض أو مال أو عمارة ... فإن ظهر الإمام على بلاد عنوة فخمسها ثمَّ سأل أهلَ الأربعة الأخماس تَرْك حقوقهم منها ، فأعطوه ذلك طيبة به أنفسهم فله قبوله إن أعطوه إياه ، يضعه حيث يرى ، وأحسب أن عمر بن الخطاب إن كان صنع هذا في شيء من بلاد العنوة إنما استطاب أنفس أهلها عنها ، كما استطاب النبي ﷺ أنفس من صار في يديه سَبْيُ هوازن بحنين [2] .

وبمثل قول الإمام الشافعي قال أيضاً ابن حزم الظاهري [3] .

وقال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ ، فيما روى عنه ابنه عبدالله ، قال : كل أرض تؤخذ عنوة فهي لمن قاتل عليها بمنزلة الأموال . فظاهر هذا أنه لا يجوز أن يقفها على

---

(١) سورة الأنفال ، الآية (٤١) .

(٢) « الأم » للشافعي : ١٠٣/٤ ، و ص (١٠٩) . وانظر : « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٩٤/٣ ، « تحرير الأحكام » ص (٢٠٣) ، « روضة الطالبين » : ٢٧٥/١٠ ـ ٢٧٧ ، « نهاية المحتاج » : ٧٦/٨ ــ ٧٧ ، « مغني المحتاج » : ٢٣٤/٤ ، « حاشية البجيرمي على المنهج » : ٢٤٠/٤ ــ ٢٤١ ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٤٧١/٢ ـ ٤٧٢ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٦٨/١٨ ، « الأحكام السلطانية » ص (١٣٧) ، « الوجيز » : ١٩٣/٢ ـ ١٩٤ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٤٤٧/١٣ وما بعدها ، « الغاية القصوى » : ٩٥١/٢ ، « جواهر العقود » : ٤٨٤/١ .

(٣) انظر : « المحلّى » لابن حزم : ٣٤١/٧ ـ ٣٤٥ .

المسلمين بغير إذن الغانمين ، لأنه جعلها بمنزلة الأموال ، وهي أرض عشر لا خراج فيها .

ونقل عبدالله في موضع آخر : إن وقفها مَنْ فتحها على المسلمين ، كما وقف عمر السَّواد ، فهي على ما فعل الفاتح لها ، إذا كان من أئمة الهدى . فظاهر هذا أن له القسمة وله الوقف بغير إذنهم ، وهو الصحيح في المذهب ، فإن قسمها كانت عشرية غير خراجية [1] .

وسبب الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة يرجع إلى أصل ذكره العلامة الدَّبُوسِيّ في « تأسيس النظر » حيث قال : « الأصل عند علمائنا ـ الحنفية ـ أن الحق في الغنيمة يتعلق بالأخذ ويستقر بالإحراز بالدار ، ويقع الملك بنفس القسمة . وعند الإمام أبي عبدالله الشافعي : يقع الملك بنفس الأخذ .

وعلى هذا : إذا فتح الإمام بلدة عنوة جاز له أن يمنَّ عليهم ، لأن الغانمين لا يملكون الغنيمة بنفس الأخذ ، فلم يكن في المنّ إبطال حقّهم ، وعند الإمام أبي عبدالله الشافعي : لا يجوز المنّ عليهم ، لأنهم ملكوا الغنيمةَ بنفس الأخذ ، وليس له أن يبطل عليهم ملكهم » [2] .

وفي المعنى نفسه يقول الزَّنجانِيُّ : « ملك الغنائم لا يتوقف على الإحراز بدار

---

(١) « المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين » لأبي يعلى : ٣٧٢/٢ ــ ٣٧٣ ، وانظر أيضاً : « المغني » : ٦٠٠/١٠ ، « الشرح الكبير » : ٥٣٠/١ ـ ٥٣٣ ، « المبدع » : ٣٧٧/٣ ــ ٣٧٨ ، « المحرر في الفقه » : ١٧٨/٢ ، « كشاف القناع » : ٨٧/٣ ــ ٨٨ ، « شرح منتهى الإرادات » : ١١٨/٢ ــ ١١٩ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٦٤/٢ ـ ٥٦٥ ، « الإنصاف » : ١٩٠/٤ ، « أحكام أهل الذمة » : ١٠٢/١ ـ ١٠٥ ، « زاد المعاد » : ١١٧/٣ ـ ١١٩ .

(٢) « تأسيس النظر » للدبوسي ، ص (٧٨) . وانظر : « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٣١٦) ، « المبسوط » : ٤٠/١٠ .

الإسلام ، بل يحصل بمجرد الاستيلاء عند الشافعي ﷺ . وقال أبو حنيفة ﷺ : الحقُّ في الغنيمة يتعلق بالأخذ ويُمْلَك بالإحراز »[1] .

وقال ابن رشد : « وسبب اختلافهم : ما يُظَنّ من التعارض بين آية سورة الأنفال وآية سورة الحشر ، وذلك أن آية الأنفال تقتضي بظاهرها أن كلّ ما غُنِم يُخَمَّس . وآية الحشر يمكن أن يفهم منها أن جميع الناس الحاضرين والآتين شركاء في الفيء ، كما روي عن عمر ﷺ ، فمن رأى الآيتين متواردتين على معنى واحد ، وأن آية الحشر مخصصة لآية الأنفال استثنى من ذلك الأرضَ ، ومن رآهما ليستا متواردتين على معنى واحد ، بل رأى آية الأنفال في الغنيمة وآية الحشر في الفيء ـ على ما هو الظاهر من ذلك ـ قال : تخمَّس الأرض ولا بُدَّ ... »[2] .

المبحث الثالث

أثر الحرب في أشخاص الحربيين

« أحكام الأسرى »

أسلفنا فيما سبق أن المسلمين إذا ظهروا على بلاد أهل الحرب ، فإن المستولى عليه لا يخلو من أحد أنواع ثلاثة : المتاع والأراضي والرقاب . وانتهينا في المبحثين السابقين من الكلام على أثر الحرب في المتاع أو الأموال المنقولة والأراضي أو العقار ، ونخصص هذا المبحث لأثر الحرب في رقاب الأعداء أو أشخاصهم بعد أخذهم ، وهم الأسرى .

---

(١) « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ، ص (٣٥٦) .

(٢) انظر : « بداية المجتهد » لابن رشد : ١/٤٠١ ـ ٤٠٢ .

تعريف الأسرى في اللغة :

الأَسْرُ في اللغة العربية أصلٌ واحد وقياس مطَّرد هو الحبس والإمساك . أو هو الشَّدُّ بالقيد ، مأخوذ من قولهم : أَسَرْتُ القَتَبَ ، بمعنى شددته . ومنه سمّي الأسير ، لأنهم كانوا يشدّونه بالقِدّ وهو الإسار . ثمَّ كثر استعماله حتى سمّي كلُّ من يؤخذ قهراً : أسيراً ، وإن لم يشدّ أو يقيّد . والأسير : الأخيذ والمقيَّد والمسجون .

وتجمع كلمة « أسير » على أَسارى ، وأُسارى ، وأَسْرى ، وأُسراء . وقال أبو عمرو بن العلاء : الأسراء هم الذي جاؤوا مستأسرين ، والأسارى هم الذين جاؤوا بالوثاق والسجن .

ويقال : أسير ، للرجل والمرأة ؛ لأن ما كان على وزن فعيل بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث ما دام جارياً على الاسم ، فإن لم يُذْكر الموصوف أُلحقت به علامة التأنيث فقيل أسيرة [1] .

تعريف الأسرى عند الفقهاء :

ويعرف الفقهاء الأسرى بأنهم الرجال المقاتلون من الكفار الذين ظفر بهم المسلمون في الحرب ، كما يطلق الأسير على الحربي الذي دخل دار الإسلام دون عهد أو أمان فوقع في يد المسلمين قبل أن يسلم ، إلا أن بعض العلماء ـ كأبي حنيفة ـ قال : يقع عليه الأسر ، وخالفه في ذلك الصاحبان . ويطلق الأسير أيضاً على من

---

(1) انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ١٠٧/١ ، « معجم الصحاح » : ٥٧٨/٢ ، « ترتيب القاموس المحيط » : ١٤٤/١ ، « المُغْرِب في ترتيب المعرب » : ٣٨/١ ، « الكليّات » : ١٧٣/١ ، « لسان العرب » : ١٩/٤ ـ ٢٠ ، « المصباح المنير » : ١٤/١ ، « المفردات في غريب القرآن » ص (١٧) ، « أساس البلاغة » : ١٢/١ ، « النهاية في غريب الحديث والأثر » : ٤٨/١ ، « مجمع بحار الأنوار » : ٥٥/١ ـ ٥٦ ، « النظم المستعذب » : ٢٨٧/٢ .

يؤخذ من المرتدين والبغاة الخارجين على إمام المسلمين . ويقسم الفقهاء الأسرى إلى أقسام ولكل منهم أحكام تخصه [1] .

وينصبّ الكلام في هذا المبحث على الأسرى الذين يقعون في يد المسلمين بعد القتال .

مدى حرية ولي الأمر في تقرير مصير الأسرى :

تناول الإمام محمد ـ رحمه الله تعالى ـ موضوع الأسرى بكثير من التفصيل ، وبين مدى تصرف إمام المسلمين بشأن الأسرى ومصيرهم ، لأن الأسير يقع تحت سلطة الدولة وليس تحت سلطة الآسر ، وجعل الإمام في هذا بين خيارات يختار منها ما هو أكثر تحقيقاً للمصلحة العامة للمسلمين [2] :

---

(١) انظر بالتفصيل : « شرح السِّير الكبير » : ٢١٩٥/٥ ـ ٢١٩٦ ، « المبسوط » : ٦٤/١٠ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٠٤) ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٤١/٩ ـ ٤٣٤٨ ، « فتح القدير » : ٣٠٥/٤ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٧٧/٢ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (١٩١) ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (١٣١) ، ولأبي يعلى ، ص (١٢٥) ، « روضة الطالبين » : ٢٥٠/١٠ .

(٢) انظر : « كتاب السِّير » للشيباني ، ص (٢٤٩) ، وفي هذا يقول ابن رشد الجد من علماء المالكية : « والتخيير في الأسرى ليس على الحكم فيهم بالهوى ، وإنما هو على وجه الاجتهاد في النظر للمسلمين ، كالتخيير في الحكم في حدّ المحارب ؛ فإن كان الأسير من أهل النكاية في المسلمين قَتَلَه الإمام ولا يستحييه ، وإن لم يكن على هذه الصفة وأمنت غائلته وله قيمة استرقّه للمسلمين ، وقَبِل فيه الفداء إن بذل فيه أكثر من قيمته ، وإن لم تبذل فيه قيمة ولا فيه محمل لأداء الجزية أعتقه ، كالضعفاء والزمنى الذين لا قتال عندهم ولا رأي لهم ولا تدبير ، وإن لم تكن له قيمة وفيه محمل لأداء الجزية عقد له الذمة وضربت عليه الجزية ... وإن رأى الإمام مخالفة ذلك باجتهادٍ كان له ذلك ... وأكثر أصحاب مالك يكرهون فداء الأسرى بالمال » . « المقدمات الممهدات » : ٣٦٧/١ ـ ٣٦٨ ، « البيان والتحصيل » : ٥٦١/٢ ـ ٥٦٢ ، وانظر في المعنى نفسه أيضاً : « الأم » للشافعي : ١٧٦/٤ ، « الأشباه والنظائر » للسيوطي ص (١٢١ ـ ١٢٢) ، « المنثور في القواعد » للزركشي : ٣٠٩/١ ـ ٣١٠ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٤١٠/١٣ ، « روضة الطالبين » للنووي : ٢٥١/١٠ ـ ٢٥٢ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٧/٤٠ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (١٩٢ ـ ١٩٣) ، « المغني » لابن قدامة : ٣٩٣/١٠ و ٣٩٨ ، « شرح منتهى الإرادات » : ٩٨/٢ .
=

١ - القتل :

قال الإمام محمد - رحمه الله - : الإمام بالخيار في الرجال من أسارى المشركين - وهم الرجال المقاتلة - بين أن يقتلهم وبين أن يخمّسهم ويقسمهم بين مَنْ أصابهم .

والدليل على جواز القتل بعد الأسر : قصة بني قريظة . فقد قتلهم رسول الله ﷺ بعد الأسر ، وبعدما وضعت الحرب أوزارها [(١)] .

وقتل رسول الله ﷺ عُقْبَة بن أبي معيط ، والنّضر بن الحارث بالأُثَيل [(٢)] ، وكانا من أسارى بدر [(٣)] .

وقتل عمر بن الخطاب رضي الله عنه معبد بن وَهْب ، وقد كان أسره أبو بُرْدَة بن نيار يوم

=

وانظر تفصيلاً جيداً في نظرة الإسلام للأسير الحربي نظرة منبثقة عن المشروعية الإسلامية ، وأثر ذلك في الخيارات التي أعطاها الشرع لولي الأمر بشأن الأسرى : « مصنفة النظم الإسلامية » د. مصطفى كمال وصفي ، ص (٣٨٧ - ٣٨٨) .

(١) أخرجه الدارمي في الجهاد : ٢٣٨/٢ ، والإمام أحمد : ٣٥٠/٣ ، وانظر : « السيرة النبوية » لابن هشام : ٢٣٩/٢ - ٢٤١ ، « المغازي » للواقدي : ٥١٤/٢ وما بعدها ، « نصب الراية » : ٤٠١/٣ - ٤٠٢ ، « إمتاع الأسماع » : ٢٤٨/١ ، « فتح الباري » : ٤١٤/٧ .

(٢) الأثل : شجر يشبه الطّرْفاء ، وبتصغيره سُمّي الموضع الذي قتل فيه النّضْر صبراً . انظر : « المُغْرِب » للمطرّزي : ٢٧/١ .

(٣) أخرجه البيهقي في « السنن » : ٦٤/٩ ، وأبو داود في « المراسيل » ، ص (١٦٥) ، وأبو عُبَيْد في « الأموال » ، ص (١٥٤) ، والواقدي في « المغازي » : ١٠٦/١ - ١٠٧ ، وابن أبي شيبة : ٣٧٢/١٤ ، والطبراني في « الأوسط » : ٤٨٠/٤ . قال الهيثمي في « المجمع » (٩٠/٦) : « فيه عبدالرحمن بن حماد بن نمير ، ولم أعرفه ، وبقية رجاله ثقات » . وضعّفه الألباني في « إرواء الغليل » : ٣٩/٥ . ولكن ثبت قتل عقبة - دون النضر - بسند جيد عند أبي داود في الجهاد ، باب في قتل الأسير صبراً : ٢٣/٤ ، والبيهقي : ٦٥/٩ ، وعبدالرزاق : ٢٠٥/٥ - ٢٠٦ ، وسعيد بن منصور : ٢٥١/٢ ، وانظر : « نصب الراية » : ٤٠٢/٣ ، « البداية في تخريج أحاديث الهداية » للغماري : ١٢/٦ - ١٤ .

بدر فسمعه يقول : يا عمر ؛ أتحسبون أنكم غَلَبْتُم ، كلا واللاّت والعُزّى . فقال : أتقول هذا وأنت أسير في أيدينا ؟ ثمَّ أخذه من أبي بُرْدَة وضرب عنقه [١] .

ولأن الأمن عن القتل إنما يثبت بالأمان أو بالإيمان ، وبالأسر لا يثبت شيء من ذلك ، فبقي مباح الدم على ما كان قبل الأسر . وهو بالأسر لم يخرج من أن يكون محارباً ، ولكنه عجز عن المحاربة لكونه مقهوراً في أيدينا مع قيام السبب الذي يحمله على ذلك وهو المخالفة في الدين ، فيجوز قَتْلُه كالمرتدِّ المقهور في أيدينا .

ثمَّ يستوي في جواز قتل الأسير ما بعد الإحراز بدار الإسلام وما قبله ، لانعدام السبب الموجب لحرمة دمائهم ، فإن الحقَّ لا يتأكد للمسلمين في الأسارى بعد الإحراز بالدار . ألا ترى أن للإمام أن يجعلهم أحرار الأصل بأن يمنّ عليهم برقابهم وأراضيهم ، ويضع الجزية عليهم والخراج على أراضيهم كما فعل عمر ﷺ بالسَّواد . وإذا لم يتأكد الحقُّ فيهم كان الحكم فيهم بعد الإحراز كالحكم قبله . والإمامُ ناظرٌ للمسلمين ، فإن رأى الصواب في قسْمتهم قَسَمَهم ، وإن رأى الصواب في قَتْلِهم قَتَلَهم لدفع فتنتهم [٢] ، فقد قال الله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ [٣] ، ولأن المصلحة قد تكون في القتل لما فيه من استئصالهم . فكان للإمام أن يفعل ذلك [٤] .

ويقول الإمام الجصَّاص : « اتفق فقهاء الأمصار على جواز قتل الأسير ، لا نعلم

---

(١) انظر : « المغازي » للواقدي : ١٠٥/١ ، « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ٩٦/١ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٠٢٤/٣ ـ ١٠٢٦ ، « كتاب السِّيَر » من « الأصل » ص ٢٤٩ ، « المبسوط » : ٢٤/١٠ و ٣٨ ، « فتح القدير » : ٣٠٦/٤ .

(٣) سورة البقرة ، الآية (١٩٣) ، وسورة الأنفال ، الآية (٣٩) .

(٤) انظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٤٨/٩ .

بينهم خلافاً فيه ، وقد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في قتله الأسير ، منها قتْله عقبة ابن أبي معيط ، والنّضر بن الحارث بعد الأسر يوم بدر ، وقتل يوم أُحُدٍ أبا عزّة الجُمَحِيّ الشاعر بعدما أُسر [1] ، وقتل بني قريظة بعد نزولهم على حكم سعد بن معاذ ، فحكم فيهم بالقتل وسبي الذرية ، ومنَّ على الزبير بن بَاطَا من بينهم ، وفتح خيبر ، بعضها صلحاً وبعضها عنوة ، وشرط على ابن أبي الحُقَيْق أن لا يكتم شيئاً ، فلما ظهر على خيانته وكتمانه قتَلَه ، وفتح مكة وأمر بقتل هلال بن خَطَل ومِقْيس بن حُبَابة (أو صُبَابَة) ، وعبدا الله بن سعد بن أبي سرح وآخرين ، وقال : اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة ، ومنَّ على أهل مكة ولم يغنم أموالهم ... وعن أبي موسى أنه قتل دهقان السّوس بعدما أعطاه الأمان على قومٍ سمّاهم ونسي نفسه فلم يُدْخِلْها في الأمان فقتله .

فهذه آثار متواترة عن النبي ﷺ وعن الصحابة في جواز قتل الأسير وفي استبقائه . واتفق فقهاء الأمصار على ذلك ، وإنما اختلفوا في فدائه » [2] .

فهذا الحكم مسألة إجماعية ، إذ لا خلاف بين المسلمين في جواز قتل الأسير إذا لم يكن هناك أمان أو مانع يمنع من قتله [3] .

---

(١) تقدّم تخريج الخبر في قتل عقبة والنّضر ، وأما قتل أبي عزة فأخرجه ابن إسحاق في « السيرة » ص (٣٠٢) تحقيق د. محمد حميدا الله ، والواقدي في « المغازي » : ١/١١١ ، ووصله البيهقي : ٩/٦٥ . قال الشيخ الألباني : « وإسناده واهٍ جداً من أجل محمد بن عمر الواقدي وهو متروك » . انظر : « إرواء الغليل » : ٥/٤١ .

(٢) « أحكام القرآن » للجصاص : ٣/٣٩١ - ٣٩٢ .

(٣) انظر : « بداية المجتهد » : ١/٣٨٢ ، « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١٢٠) ، « المحلّى » لابن حزم المسألة رقم (٢١٥٤) و (٢٢٥٢) ، « المعيار المعرب » للونشريسي : ٢/١٥٨ - ١٥٩ ، « المدونة » : ٢/٩ ، « المقدمات الممهدات » : ١/٣٦٥ - ٣٦٦ ، « البيان والتحصيل » : ٢/٥٦٠ – ٥٦١ ، « العزيز شرح الوجيز » : ١٣/٤٨٣ وما بعدها ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٤١ - ١٤٤) ، « شرح السنة » للبغوي : ١١/٧٩ ، « البحر الزخار » : ٦/٤٠٣، « موسوعة الإجماع » للمستشار سعدي أبو حبيب : ١/١٠١.

استثناءات تمنع قتل الأسير :

وهذه القاعدة العامة في جواز قتل الأسير يَرِد عليها استثناءات أربع يمتنع فيها قتله وهي :

أ ـ **حالة إسلام الأسير** ، فمن أسلم من الأسرى حَرُم قَتْلُه ، لقوله تعالى : ﴿ **فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ** ﴾ [1] وقد خرج بالإسلام من أن يكون ظالماً .

وقال عليه الصلاة والسلام : « **أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم** » [2] .

وقال عمر ﷺ : إذا أسلم الأسير في أيدي المسلمين فقد أمن القتل ، وهو رقيق .

فإذا امتنع قتله بسبب إسلامه ، فإنه يقسم بين المسلمين ، لأن الإسلام يؤمنه من القتل ، ولكن لا يبطل الحق الثابت فيه للمسلمين ، وقد كان الإمام مخيراً بين القتل والقسمة ، فإذا تعذّر أحدهما بالإسلام تعيّن الآخر [3] .

والدليل على أن إسلامه بعد الأخذ لا يُبْطل الحقَّ الثابت فيه للمسلمين : حديث العباس ﷺ فإنه أسلم يوم بدر بعدما أُسر ، وحَسُن إسلامه على ما روي أن المسلمين قالوا فيما بينهم : قد قتلنا الرجال وأسرناهم ، فنتبع العير الآن . فلما عزموا على ذلك قال العباس لرسول الله ﷺ ، وهو في وثاق الأسر : هذا لا يصلح . قال : لِمَ ؟ قال : لأن الله تعالى وعدك إحدىَ الطائفتين ، وقد أنجزها لك ، فارجع سالماً .

فهذا دليل على حسن إسلامه في ذلك الوقت ، ومع ذلك أمره رسول الله ﷺ بالفداء [4] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية (١٩٣) .

(٢) أخرجه البخاري : ٧٥/١ ، ومسلم : ٥٣/١ كلاهما في كتاب الإيمان .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٠٢٦/٣ ـ ١٠٢٨ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٥٢/٩ ، « فتح القدير » : ٣٠٦/٤ .

(٤) « السِّير الكبير » : ٥٠٢/٢ ـ ٥٠٣ ، وانظر : « الفروق » للكرابيسي : ٣٢/١ .

وقال الإمام محمد أيضاً : لو أن المسلمين أخذوا أسراء من أهل الحرب فأرادوا قتلهم فقال رجل منهم : أنا مسلم ، فلا ينبغي أن يقتلوه حتى يسألوه عن الإسلام ... فإن وصف الإسلام حين سألوه ، فهو مسلم لا يحلّ قتله ، وهو فيءٌ ، إلا أن يُعْلم أنه كان مسلماً قبل ذلك ، بوجود سيماء المسلمين عليه وأكبر الظن من المسلمين أنه مسلم ، فيجب تخلية سبيله .

ولو قال : لست بمسلم ولكن ادعوني إلى الإسلام حتى أسلم ، لم يحلّ قتله أيضاً ... [1] .

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء أيضاً فاتفقوا على أن الإسلام يعصم دم الأسير ولا يخرجه عن الرق [2] . ولذلك قال الحافظ ابن حجر : « لو أسلم الأسير زال القتل اتفاقاً » [3] .

ب ـ **حال عقد الأمان للأسير** ، وفيه يقول الإمام محمد : « إذا أخذ المسلم أسيراً من المشركين ، وطلب الأسير منه الأمانَ فآمنه ، فهو آمن لا يحلّ له ولا للأمير ولا لغيره أن يقتله . لأن أمان الواحد من المسلمين نافذ على الجماعة ، فكأنّ الأمير هو الذي آمنه ، ولكنه يكون فيئاً ، لأنه مقهور مأخوذ ، وقد ثبت فيه حق المسلمين فلا

---

(١) المرجع نفسه ، ص (٥١٣ ـ ٥١٤) . وانظر أيضاً : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢١١) .

(٢) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٤٦) ، « البيان والتحصيل » : ٥٧٣/٢ ، « الأم » : ١٥٩/٤ و ١٦٩ ، « الوجيز » : ١٩١/٢ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٤١٢/١٣ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٠٦/١٨ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٨/٤ ــ ٢٢٩ ، « تحرير الأحكام » ص (١٩٤) ، « المغني » لابن قدامة : ٣٩٦/١٠ ، « شرح منتهى الإرادات » : ٩٩/٢ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٢١/٢ ـ ٥٢٢ ، « نيل الأوطار » : ٣٥٠/٧ ـ ٣٥١ ، « البحر الزخار » : ٤٠٥/٦ .

(٣) « فتح الباري » : ١٥٢/٦ .

يبطل بأمان الواحد الحقُّ الثابت لجماعتهم ، وأمناً من القتل بسبب الأمان لا يكون فوق أمانه من القتل بالإسلام [1] .

وقال أيضاً : لو أن الأسير قال للمسلم حين أراد قتله : الأمانَ الأمانَ ، فقال له المسلم : الأمان الأمان ، وإنما أراد ردَّ كلامه على وجه التغليظ ، ولكنه لم يردّ على هذا ، فهذا في حقه حلال الدم لا بأس بأن يقتله ، ولكن من سمع منه هذه المقالة يمنعه من قتله ، ولا يصدّقه فيما ادعى من مراده ، لأن سياق كلامه من حيث الظاهر أمان ، ولكنه محتمل لما أراد ، إلا أن يكون ذلك في ضميره فلا يقف عليه غيره ، فأما الأمير والناس فإنهم يتبعون الظاهر ، فلا يمكّنونه من قتله بعدما آمنه [2] .

هذا ، **ولا خلاف بين المسلمين أن الأمان للأسير يعصم دمه** ويمنعه من القتل ، وإنما الخلاف فيمن يجوز تأمينه ممن لا يجوز بعد اتفاقهم على صحة أمان الإمام للأسير وغيره[3] .

جـ ـ حالة وجود معاهدة بين المسلمين والحربيين يشترط فيها عدم قتل الأسرى فيجب الوفاء بهذا الشرط ويمتنع القتل . قال الإمام محمد ، فيما نقلناه سابقاً : « ولو شرطوا أن لا نقتل أسراهم إذا أصبناهم ، فلا بأس بأن نأسرهم ويكونون فيئاً ولا نقتلهم ، لأن الأسر ليس في معنى ما شرطوا من القتل ... » .

وبيّن أنه ينبغي الامتناع عن القتل ـ من باب أولى ـ لو كانوا شرطوا ما هو أقل

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٥٠٢/٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص (٥٠٤ ـ ٥٠٥) .

(٣) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢٥٣/١ ، « بداية المجتهد » : ٣٨٢/١ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ١٨٥/٢ ، « الأم » : ٣١٧/٧ ـ ٣١٨ ، « المهذب » : ٨٥/١٨ ، « الروايتين والوجهين » لأبي يعلى : ٣٥٩/٢ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٤٢ ـ ٤٤) .

منه ، حيث قال : « وإن شرطوا أن لا نأسر أحداً ، فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم ، لأن القتل أشدّ من الأسر ، ومقصودهم بهذا الشرط يفوت بالقتل كما يفوت بالأسر . إلا أن تظهر منهم الخيانة بأن كانوا التزموا أن لا يقتلوا ولا يأسروا منا أحداً ، ثمَّ فعلوا ذلك فحينئذ يكون هذا منهم نقضاً للعهد ، فلا بأس بأن نقتل أسراهم وأن نأسرهم كما كان لنا ذلك قبل العهد » [1] .

وقال أيضاً : « فإن شرطوا علينا أن لا نقتل أسراهم على أن لا يقتلوا أسرانا ، وأسروا منا أسارى فلم يقتلوهم ، فلا بأس بأن نأسر نحن أيضاً أسراهم ولا نقتلهم ، لأن هذا ليس بنقض للعهد منهم ، فإنهم التزموا بأن لا يقتلوا وما التزموا بأن لا يأسروا ، وإذا بقي العهد نعاملهم كما يعاملوننا جزاء وفاقاً » [2] .

د ـ **في حال قسمة الأسرى أو بيعهم** ، فإن قسم الإمام الأسارى أو باعهم حرمت دماؤهم ، لأنه آمنهم بما صنع ، فإنه ملّكهم من الذين وقعوا في سهامهم ، والملك يكون محترماً بحرمة المالك [3] .

حكم مخالفة الاستثناء من القتل :

قد يقع تجاوز من بعض المسلمين فيقتل الأسير في دار الإسلام أو دار الحرب قبل القسمة أو البيع ، وقد يقتله بعد ذلك ، ويبحث الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذين الفرضين أو الحالتين :

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٣٠٣/١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص (٣٠٤) .

(٣) المرجع نفسه ، ص (١٠٢٨) ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٥٢/٩ . وكذلك قال الشافعية والمالكية : إذا اختار الإمام المنّ على الأسير أو الفداء قبل إسلامه انتهى التخيير وتعيَّن ما اختاره الإمام . انظر : « مغني المحتاج » : ٢٢٨/٤ ، « التفريع » لابن الجلاب : ٣٦١/١ .

ففي الحال الأولى يقول : « وأيُّما مسلم قتل أسيراً قبل أن يسلم أو يباع أو يقسم فلا شيء عليه من دية ولا كفارة ولا قيمة ، لأنه أراق دماً مباحاً ، كمن قتل مرتداً أو مقضياً عليه بالرجم . ولكنه يكره له ذلك لأنه إن كان الآسرُ غيرَهَ فهو بالقتل يفوّت عليه يده فيه ، وذلك ممنوع بحديث جابر ﷺ أن النبي ﷺ قال : « **لا يتعاطى أحدكم أسير صاحبه إذا أخذه فيقتله** » [1] .

ولكن مع هذا لا شيء عليه ، لأنه أزال يده عما ليس بمال متقوّم لحقّه ، **فهو** كمن أراق خمراً على مسلم وهو يمسكه للتخليل .

وإن كان هو الذي أسره ، فهو في القتل يفتات [2] على رأي الإمام ، ويُبْطِل الخيار الثابت له . وذلك مكروه ، لما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « **ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه** » [3] .

إلا أن يعالجه الأسير ويقصد الانفلات من يده حتى يعجزه عن أن يأتي به الإمام ، فحينئذ لا بأس بأن يقتله . وقد فعل ذلك غير واحد من الصحابة .

وعلى هذا إذا قتله بلا ملجئ إلى القتل بأن خاف القاتل شر الأسير ، كان للإمام أن يعزّره ، إذا وقع ذلك على خلاف مقصوده .

---

(١) أخرجه الإمام أحمد : ١٨/٥ ، والواقدي في « المغازي » : ١٠٦/١ ، ورواه سعيد بن منصور : ٢٥٢/٢ مرسلاً . قال الهيثمي في « المجمع » (٣٣٣/٥) : « رواه أحمد والطبراني ، وفيه إسحاق بن ثعلبة وهو ضعيف » .

(٢) الافتيات : الاستبداد بالرأي .

(٣) أخرجه الطبراني في « المعجم الكبير » : ٢٥/٤ ، وفي « الأوسط » : ٣٧٩/٧ ، والبيهقي في « معرفة السنن والآثار » : ٨/٩ ، والجصّاص في « أحكام القرآن » : ٥٣/٣ . وعزاه الزيلعي لإسحاق بن راهوية ، وأعلّه بعمرو بن واقد . وقال البيهقي : « هذا منقطع بين مكحول ومَنْ فوقه ، وراويه عن مكحول مجهول ، ولا حجة في هذا الإسناد . انظر : « معرفة السنن » للبيهقي : ٨/٩ ، « نصب الراية » للزيلعي : ٤٣٠/٣ ـ ٤٣١ ، « كنز العمال » : ٧٤١/١٦ .

وفي الحال الثانية : إذا قتل أحدٌ أسيراً بعد أن قسم الإمام الأسارى أو باعهم فعليه قيمةُ مَنْ قَتَلَ خطأً ، وعليه الكفارة ، كما هو الحكم في قتل غيرهم من عبيد المسلمين ، لأن الإمام إذا قسمهم أو باعهم فقد صار دمهم معصوماً فكان مضموناً بالقتل ، إلا أنه لا يجب القصاص لقيام شبهة الإباحة كالحربي المستأمن ، بخلاف ما قبل القسم والبيع ، فهناك المِلْكُ لم يثبت لمن في يده الأسير ، فإذا قتله غيره لا يلزمه شيء وإن كُرِه ذلك لحرمة يد المسلم [1] .

وكذلك قال المالكية : يضمن قاتل الأسير ، ولكنهم يفرقون بين ما إذا كان القتل في دار الحرب قبل أن يصير في المغنم ، وما إذا صار مغنماً ، ففي الحالة الأولى لا شيء عليه إلا الاستغفار ، وفي الحالة الثانية يضمن قيمته .

وعند الشافعية : يضمن قاتل الأسير قيمته إذا كان بعد اختيار رقّه ، وإذا كان القتل بعد المنّ عليه لزمه ديته لورثته ، وإن قتله بعد الفداء فعليه ديته غنيمةً ، وإن قتله بعد أن اختار الإمامُ قَتْلَه ، فلا شيء عليه ، سوى التعزير ، لافتئاته على الإمام .

وعند الحنابلة : إن قتل المسلم أسيره أو أسير غيره قبل الذهاب به إلى الإمام فلا ضمان عليه ، وقد أساء بذلك .

وقال الأوزاعي : لو قتل الأسير قاتلٌ وهو في الأسر : تجب عليه الدية [2] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٠٢٧/٣ ـ ١٠٢٨ ، « المبسوط » : ٦٤/١٠ و ١٣٧ ، « فتح القدير » : ٣٠٦/٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٥٢/٩ .

(٢) انظر : « شرح منح الجليل على مختصر خليل » : ٧١٢/١ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٩٦/١٨ ، « روضة الطالبين » : ٢٥١/١٠ ـ ٢٥٢ ، « مغني المحتاج » : ٢٢٨/٤ ، « الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف » : ١٢٩/٤ ـ ١٣٠ ، « المحرر في الفقه » : ١٧٢/٢ ، « شرح منتهى الارادات » : ٩٨/٢ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٢٢/٢ ، « رحمة الأمة » للدمشقي ، ص (٣٨٣) ، « البحر الزخار » : ٤٠٥/٦ ـ ٤٠٦ .

معاملة الأسرى قبل تنفيذ حكم القتل :

تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ ما ينبغي أن يعامل به الأسرى قبل القتل من معاملة كريمة فيها الحفاظ على آدميتهم وإنسانيتهم والرفق بهم ، فقال :

« وإن رأى الإمام قَتْل الأسارى فينبغي له أن لا يعذّبهم بالعطش والجوع ، ولكنه يقتلهم قتلاً كريماً . يعني : لا ينبغي أن يمثل بهم ، فقد نهى رسول الله ﷺ عن المُثْلَة ولو بالكلب العقور [1] .

وقال عليه الصلاة والسلام في بني قريظة بعدما احترق النهار في يوم صائف : « **لا تجمعوا عليهم حَرَّ هذا اليوم وحَرَّ السلاح . قيِّلوهم حتى يبردوا** » . فقيّلوهم حتى أبردوا ثمَّ راحوا ببقيتهم فقتلوهم [2] .

وقد كان أمر رسولُ الله ﷺ بأحمال التمر فنُثِرَتْ بين أيديهم ، فكانوا يكدمونها كَدْمَ الحُمُر [3] .

ومن حُسْن القِتْلة أن لا يضربهم ، ولكنه يذبحهم [4] .

---

(١) تقدم تخريجه فيما سبق ص (١١٣٢) ، تعليق (٣) .

(٢) انظر : « المغازي » للواقدي : ٥١٤/٢ ، « إمتاع الأسماع » للمقريزي : ٢٤٨/١ .

(٣) الكَدْم : العضّ بمقدَّم الأسنان كما يكدم الحمار . انظر : « المُغْرِب » للمطرِّزي : ٢١١/٢ .

(٤) « السِّير الكبير » : ١٠٢٩/٣ ، وانظر : « بدائع الصنائع » : ٤٣٥٢/٩ ، « المغازي » للواقدي : ٥١٤/٢ ، « البحر الزخار » : ٤٠٦/٦ . وراجع أيضاً من المؤلفات المعاصرة : « القانون والعلاقات الدولية في الإسلام » د. صبحي محمصاني ، ص (٢٥٦ ـ ٢٥٨) ، « الشريعة والقانون الدولي العام » علي منصور ، ص (٣٣٤ ـ ٣٣٥) ، « نظام السلم والحرب في الإسلام » د. مصطفى السباعي ، ص (٣١ ـ ٣٣) ، « العلاقات الدولية في الإسلام » للشيخ أبو زهرة ، ص (١١٤ ـ ١١٥) ، « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ١٥٣٣/٣ ـ ١٥٣٦ .

ومما يتصل بذلك أيضاً ما جاء عن الإمام محمد من تأويل كراهية ابن عمر ﷺ لقتل الأسير : أن كره قتله مشدود اليدين ، فالأولى أن لا يقتل مشدود اليدين إذا كان لا يُخَاف أن يهرب أو يقتل بعض المسلمين [1] .

مذهب بعض السلف :

اختلف السلف في جواز قتل الأسير بعد الأخذ ؛ فروي عن الحسن أنه كره قتل الأسير إلا في حال الحرب ليهيب به العدو ، وقال : مُنَّ عليه أو فادِهِ ، وقال أيضاً : يصنع به ما صنع رسول الله ﷺ بأسارى بدر ، يمنّ عليه أو يفادى به .

وكان حماد بن أبي سليمان يكره قتل الأسير بعدما وضعت الحرب أوزارها .

وروي أيضاً عن عطاء ومجاهد وابن سيرين كراهة قتل الأسير .

ووجه هذا القول : أن إباحة القتل لدفع محاربتهم ، وقد اندفع ذلك بالأسر وانقضاء الحرب ، فليس في القتل بعد ذلك إلا إبطال حق المسلمين بعدما ثبت في رقابهم ، وذلك لا يجوز .

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ [2] .

فإنما أمرنا بالقتال إلى غاية الأسر ، ثمَّ جعل الحكم بعد ذلك المنّ أو الفداء ، فظاهر الآية يقتضي أحد شيئين من منٍّ أو فداء ، وذلك ينفي جواز القتل .

واستدلوا أيضاً بما روي أن عبدالله بن عامر بعث إلى ابن عمر - رضي الله عنهما -

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٠٢٦/٣ .

(٢) سورة محمد ، الآية (٤) .

بأسير ليقتله فقال : « أما والله مصروراً ـ مربوطاً موثقاً ـ فلا أقتله » يعني : بعد ما شددتموه وأسرتموه فلا أقتله . وروي أيضاً أنه أبى أن يقتل أسيراً دفعه إليه الحجاج وقال له : « ليس بهذا أمرنا الله » ، وقرأ عليه الآية الكريمة [1] .

ويميل بعض الكاتبين المعاصرين إلى هذا ، بل يجاوزون ما نقل عن هؤلاء من كراهية قتل الأسير إلى القول بمنع القتل وتحريمه أو وصفه بأنه إلى التحريم أقرب منه إلى الإباحة وإن أبيح فهو من باب المعاملة بالمثل فحسب . واستدل بعضهم على هذا المنع بأن النبي ﷺ أنكر على خالد بن الوليد قتل أسرى بني جذيمة حين قالوا : صبأنا ، في حين امتنع الصحابة من قتلهم فقال ابن عمر : والله لا أقتل أسيري . ثمَّ نقلوا نصوصاً عن بعض العلماء وضعوها في غير موضعها لتدل على ما يذهبون إليه كقولهم : « منع الشافعي وأبو يوسف قتل الأسرى إلا لأسباب معينة كالحاجة إلى إضعاف العدو وإغاظته أو ما تمليه المصلحة العامة للمسلمين » [2] .

مناقشة وملاحظات :

وبعد هذا العرض السريع لأقوال العلماء في هذه المسألة يمكن أن نناقش ذلك مناقشة سريعة ونبدي بعض الملاحظات ، لعله يظهر من خلالها ما هو الحقّ والصواب إن شاء الله تعالى :

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٠٢٤/٤ ـ ١٠٢٥ ، « المبسوط » : ٢٤/١٠ ـ ٢٥ ، « المغني » لابن قدامة : ٣٩٣/١١٠ ـ ٣٩٤ ، « تفسير الطبري » : ٤١/٢٦ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣٩١/٣ ، ولابن العربي : ١٧٠٤/٤ ، « الدر المنثور » للسيوطي : ٤٥٨/٧ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢١٢) ، « فتح الباري » : ١٥٢/٦ ، « اختلاف الفقهاء » ص (١٤٥) ، « مشكل الآثار » : ٣٩٩/١١ ـ ٤٠٠ ، « مصنف ابن أبي شيبة » : ٤٢١/١٢ ـ ٤٢٣ ، « مصنف عبدالرزاق » : ٢٠٤/٥ ـ ٢٠٦ .

(٢) انظر في هذا الرأي للمعاصرين : « آثار الحرب » د. وهبة الزحيلي ، ص (٤٣٨ ـ ٤٤٠) ، « أسرى الحرب » د. عبدالواحد الفار ، ص (١٩١) ، « أحكام الأسرى والسبايا » د. عبداللطيف عامر ، ص (٢٠٩ ـ ٢١٠) ، « الجهاد في الإسلام » توفيق علي وهبة ، ص (١١٥ ـ ١١٧) .

١ ـ تواترت الأحاديث الصحيحة الصريحة عن النبي ﷺ في قتل الأسير ، وعمل الصحابة ومن بعدهم بذلك .

٢ ـ اتفق فقهاء الأمصار على جواز قتل الأسير و لم يقع بينهم خلاف في ذلك استناداً إلى الأدلة الصحيحة الصريحة .

٣ ـ الآية التي استدل بها الفريقان على جواز قتل الأسير وعلى منعه ، وادعى كل منهما النسخ لأحد الأمرين ، هذه الآية الكريمة آية محكمة غير منسوخة على الراجح ، ولكنها لا تدل على وجوب القتل ولا على المنع منه ، لأنه ليس فيها ذكر لقتل الأسير ، ولا المقصود منها ، كذلك ، حصر ما يفعل بالأسارى ، بل فَعَلَه عليه الصلاة والسلام وهو حكم زائد على ما في الآية .

ولذلك قال أبو بكر بن العربي : « وليس في تفسير ا لله للمنِّ والفداء مَنْعٌ من غيره ، فقد بيّن ا لله تعالى في الزنا حكم الجلد ، وبيَّن النبي ﷺ حكم الرجم »[1] أي : وليس هذا منافياً لذاك ، فيؤخذ بكل منهما لما فيه من زيادة حكم وبيان .

٤ ـ إن القتل يجوز إذا لم يكن هناك عقد أمان للأسير ، وهذا ما لا خلاف فيه بين المسلمين . وكذلك يجوز ما لم يكن هنا استثناء مانع من قتل الأسير كالإسلام والاتفاق في معاهدة يشترط فيها ذلك وما لم يكن وقع قسمة للأسارى كما تقدم آنفاً .

٥ ـ ليس هناك ما يدل على أن قتل جميع الأسرى الذين قتلهم الرسول ﷺ كان معاملة بالمثل أو لظروف خاصة ، كما حاول أن يتأوله بعضهم بشيء من التكلُّف والتمحل . وإنما الذي قاله العلماء ـ كما تقدم عن الإمام محمد ـ أنهم إذا شرطوا ألا

---

(١) انظر : « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٧٠٤/٤ . وراجع قاعدة « التنصيص على الشيء لا يلزم منه النفي عما عداه » في « قواعد التفسير » تأليف خالد السبت : ٦٤٣/٢ .

نقتل أسراهم إذا ظهرنا عليهم على أن لا يقتلوا أسرانا ، فلا نقتلهم إذا أسرناهم ما داموا ملتزمين بالشرط ، فإن خانوا جاز قتلهم معاملة بالمثل . وواضح من هذا أن مورد الكلام والحكم مختلف .

٦ - إن كلام ابن عمر - رضي الله عنهما - وكلام الحسن وعطاء من السلف - رحمهم الله - الذي احتج به المعاصرون على منع قتل الأسير ، إنما ينصبُّ على الكراهية وليس على المنع والتحريم ، والكراهة لا تنافي الجواز والمشروعية ، ولذلك كان من التدليس أن نستدل به على منع القتل وتحريمه .

٧ - كما أن الروايات عن ابن عمر ومَنْ نقل عنهم الكراهية متضاربة ، فكما نقل عنهم الكراهية فيما سبق ، نقل أيضاً عنهم تخيير الإمام بين قتل الأسرى واسترقاقهم والمنّ عليهم ، فقد قال محيي السنة الإمام البغوي : « ... وذهب آخرون إلى أن الآية محكمة ، والإمام بالخيار في رجال المقاتلين من الكفار إذا وقعوا في الأسر بين أن يقتلهم ، أو يسترقهم ، أو يمنَّ عليهم فيطلقهم بلا عوض ، أو يفاديهم بالمال ، أو بأسارى المسلمين .

وإلى هذا ذهب : ابن عمر ، وبه قال الحسن ، وعطاء ، وأكثر الصحابة والعلماء ، وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق ... »[(١)] .

وأخرج عبدالرزاق وابن المنذر وابن مَرْدَوَيْه عن ليث قال : قلت لمجاهد : إنه بلغني أن ابن عباس قال : لا يحل قتل الأسارى ، لأن الله تبارك وتعالى قال : ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ فقال مجاهد : لا تَعْبَأ بهذا شيئاً ، أدركت أصحاب رسول الله ﷺ وكلُّهم ينكر هذا ...[(٢)]

---

(١) انظر : « تفسير البغوي » : ٢٧٨/٧ .

(٢) انظر : « المصنف » لعبدالرزاق : ٢١٠/٥ ، « الدر المنثور » للسيوطي : ٤٥٨/٧ .

وإذا تعارض الدليلان أو القولان نفياً وإثباتاً ولا مرجح بينهما : تساقطا ، ثمَّ تطلب الحكم من الأدلة الأخرى ، وهي هنا تفيد الجواز حتماً ولا تفيد المنع . وا لله الموفق .

٨ ـ وأيضاً : إن ما روي عن ابن عمر ﷺ من كراهة قتل الأسير ، إنما هو في حال قتله صبراً كما قاله بعض العلماء [١] . ويؤيد هذا أن علي بن أبي طالب ﷺ أُتي بأسير يوم صفين ، فقال : لا تقتلني . قال : لا أقتلك صبراً ، إنـي أخـاف ا لله رب العـالمين [٢] . وهي العلة التي منع عطاء قتل الأسير بسببها حيث كره أن يقتل الأسير صبراً [٣] .

ولعل ابن عمر رضي ا لله عنهما كره أن يفعل ذلك من يد الحجَّاج لما يعرف من إسرافه في القتل ، فاعتذر عن قتل الأسير الذي دفعه إليه وقال له : ليس بهذا أَمَرَنا ا لله تعالى ، وقرأ عليه الآية الكريمة [٤] .

٩ ـ ومن أعجب ما استدل به بعضهم في تقوية ما ذهب إليه من منع قتل الأسير إنكار النبي ﷺ على خالد بن الوليد قَتْل أسرى بني جَذِيْمَة حين قالوا : صبأنا .

فإن هؤلاء ليسوا أسرى حرب من الكفار ، وإنما هم قوم لهم عقد أمان ، أو أسلموا و لم يحسنوا أن يقولوا : أسلمنا ، فقالوا صبأنا ، ثمَّ قتلهم خالد خطأً ، فأنكر النبي ﷺ عليه ذلك وبعث علياً ﷺ ليدفع دية من قتل منهم [٥] .

---

(١) قَتْل الأسير صَبْراً ، أي من حيث الصبر . والصبر في اللغة الحبس . ويقال للرجل إذا شُدَّت يداه ورجلاه ، ورجلٌ يمسكه حتى يضرب عنقه : قُتِل صبراً . انظر : « عمدة القاري شرح البخاري » للعيني : ٢٨٩/١٤ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٠٣٥/٣ .

(٣) انظر : « مشكل الآثار » للطحاوي : ٣٩٩/١١ ـ ٤٠٠ ، « تفسير الطبري » : ٤١/٢٦ ، « مصنف عبدالرزاق » : ٢٠٥/٥ .

(٤) انظر : « أحكام القرآن » لابن العربي : ١٧٠٤/٤ ، « الخراج » ص (٢٦٢) .

(٥) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٢٦٠/١ ـ ٢٦١ ، وفيما سبق ص (٧٤١) تعليق (٢) .

١٠ ـ أما أن الشافعي منع قتل الأسرى إلا لأسباب معينة كالحاجة إلى إضعاف العدو وإغاظته ... فإن ذلك في غير محل الخلاف ومورده ، ولا يدل على المنع والتحريم لقتل الأسير ، وإنما يدل على أن الإمام ينبغي أن يتغيّا المصلحة في القتل وعدمه ، فهو دليل على الجواز والمشروعية ، وإليك ما يقوله الإمام الشافعي بنصّه ، قال ـ رحمه الله تعالى ـ :

« إذا أُسِر المشركون فصاروا في يد الإمام ، ففيهم حكمان : أما الرجال البالغون فللإمام ـ إن شاء ـ أن يقتلهم ، أو بعضهم ، أو يمنّ عليهم أو على بعضهم ، ولا ضمان عليه فيما صنع من ذلك ، أَسَرَتْهم العامةُ أو أحدٌ ، أو نزلوا على حكمهم ، أو والٍ هو أَسَرَهم » .

ثمَّ قال : « ولا ينبغي له أن يقتلهم إلا على النظر للمسلمين من تقوية دين الله عزَّ وجلَّ ، وتوهين عدوه وغيظهم ، وقتلُهم بكل حالٍ مباحٌ ... » [1] .

١١ ـ وأخيراً ، ليس من شأننا أن نتكلّف ولا أن نتمحل ونتصيّد الموافقات بين الشريعة الإسلامية وأنظمة البشر وقوانينهم المعاصرة ، وليس من حقنا أن نؤول الأحكام لتوافق القانون الحديث ، ولا يجوز أن نعمل على تطويع الإسلام للمذاهب والأنظمة الأخرى خوفاً من هجوم أو شبهات تلقى وتثار حيال بعض الأحكام ، مع أننا لاحظنا أنه في حال اختيار قتل الأسير ينبغي ألا يعذّب ولا يمثل به ، بل يحسن إليه أيما إحسان . ولا يجوز أن يلتبس هذا بذاك .

٢ ـ الاسترقاق :

إذا ظهر المسلمون على الحربيين ، فالإمام بالخيار بين قتل المقاتلة منهم من

---

(١) انظر : « الأم » للشافعي : ١٧٦/٤ .

الأسرى ، وسبي النساء والذراري وبين أن يسترقّهم فيجعلهم غنيمة يخمّسهم ، ويقسم الأربعة الأخماس بين من أصابوهم . لأن الكل غنيمة حقيقةً لحصولها في أيديهم عنوة وقهراً بإيجاف الخيل والركاب ، فكان له أن يقسم الكل إلا رجال مشركي العرب والمرتدين فإنهم لا يسترقون ، بل يقتلون أو يُسْلمون [1] .

وفي هذا يقول الإمام محمد : « وإذا وقع الظهور على قوم من مشركي العرب ، فلا يُقْبَل من رجالهم إلا السيف أو الإسلام . فأما نساؤهم وصبيانهم فهم فَيءٌ ، لا يُجبرون على الإسلام لقوله عليه الصلاة والسلام : « **اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم** » [2] .

والمراد بالاستحياء الاسترقاق ، قال الله تعالى : ﴿ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ﴾ [3] ، والمراد بالشرخ النساء والصبيان . وحالهم كحال المرتدين . والنساء والذراري من المرتدين بعدما صاروا أهل حرب يسترقون ، بخلاف الرجال ، إلا أن أولئك يجبرون على الإسلام ، لأن حكم الإسلام قد لزمهم . فأما عُبَّاد الأوثان من العرب فلم يسبق منهم الإقرار بالإسلام ، فلهذا لا يجبر على الإسلام من استرق من ذراريهم .

ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ ﴾ [4] .

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ٣/١٠٢٤ ، « المبسوط » : ١٠/١٣٨ ، « كتاب السير » من « الأصل » ص (٢٤٩ - ٢٥٠) ، « بدائع الصنائع » : ٩/٤٣٤٨ .

(٢) تقدم تخريجه فيما سبق ، ص (٤٦٤) ، تعليق (٣) .

(٣) سورة البقرة ، الآية (٤٩) .

(٤) سورة التوبة ، الآية (٥) .

ولأن ترك القتل بالاسترقاق في حق أهل الكتاب ومشركي العجم للتوسل إلى الإسلام ، ومعنى الوسيلة لا يتحقق في حق مشركي العرب والمرتدين على نحو ما تقدم في عقد الذمة [1] .

وعند الجمهور : يجوز استرقاق الكل حتى رجال مشركي العرب والمرتدين ، لأن الاسترقاق حكم الكفر ، وهم في الكفر سواء ، فكانوا في احتمال الاسترقاق سواء .

وأما النساء والذراري من مشركي العرب ، فيسترقون كما يسترق نساء مشركي العجم وذراريهم ، لأن النبي ﷺ استرقَّ نساء هوازن وذراريَهم ، وهم من صميم العرب ، وكذلك الصحابة استرقوا نساء المرتدين من العرب وذراريهم [2] .

ولا خلاف بين علماء المسلمين منذ عهد الصحابة والتابعين ومن بعدهم في جواز استرقاق الأسير إذا لم يمنّ عليه أو لم يفادَ ويطلق سراحه .

قال ابن رشد : « وأما ما يجوز من النكاية في العدوّ ، فإن النكاية لا تخلو أن تكون في الأموال ، أو في النفوس أو في الرقاب ، أعني الاستعباد والتملك .

فأما النكاية التي هي الاستعباد ؛ فهي جائزة بطريق الإجماع في جميع أنواع المشركين ، أعني : ذكرانهم وإناثهم وشيوخهم وصبيانهم ، صغارهم وكبارهم إلا الرهبان ، فإن قوماً رأوا أن يُتْركوا ولا يؤسروا ، بل يتركون دون أن يعرض إليهم بقتل ولا استعباد .

وأكثر العلماء على أن الإمام مخيَّر في الأسارى في خصالٍ : منها أن يمنّ عليهم ،

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٠٢٤/٣ و ١٠٣٥ ـ ١٠٣٦ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٤٨/٩ .

(٢) « بدائع الصنائع » ، الموضع نفسه ، « بداية المجتهد » : ٣٨٢/١ ، « الروضة الندية شرح الدرر البهية » : ٥٠١/٢ ـ ٥٠٢ ، « نيل الأوطار » : ٤/٨ ـ ٨ ، « البحر الزخار » : ٤٠٥/٦ .

ومنها أن يستعبدهم ، ومنها أن يقتلهم ، ومنها أن يأخذ منهم الفداء ، ومنها أن يضرب عليهم الجزية ... » [1] .

ولو أسلم الأسرى من المشركين بعد أن قهرهم الإمام واسترقّهم وقسمهم بين الجيش لم يخرجهم إسلامهم ذلك من الرق . وهذا قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه والأوزاعي ومالك والثَّوْريّ والشافعي وأبي ثور وغيرهم من العلماء .

ويدل على هذا : حديث عمران بن حصين قال : كانت ثقيف حلفاء لبني عُقَيْل ، فأسرت ثقيف رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ ، وأسر أصحاب رسول الله ﷺ رجلاً من بني عقيل وأصابوا معه العضباء ، فأتى عليه رسول الله ﷺ وهو في الوثاق ... فقال يا محمد يا محمد ، فقال : ما شأنك ؟ قال : إني مسلم . قال : لو قلتَها وأنت تملك أمرك أفلحتَ كل الفلاح .. » [2] . أي لو قلت كلمة الإسلام قبل الأسر لكنت آمناً ولم يَجْرِ عليك ما جرى من الأسر والأخذ .

وقال مجاهد : إذا أسلم أهل العنوة فهم أحرار ، وأموالهم فيء [3] .

والدليل على مشروعية الاسترقاق : الآيات القرآنية الكريمة التي أباحت ملك

---

(1) « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » لابن رشد : ٣٨٢/١ . وأما الاتفاق على تخيير الإمام في الأسارى بين القتل والاسترقاق ، وهما مثار اللغط عند بعض المعاصرين ، فقد نقله كل من كتب في الإجماع والخلاف ، انظر مثلاً : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٤١ ـ ١٤٦) ، « الإفصاح » : ٢٨١/١ ، « رحمة الأمة » ص (٣٨٨) ، « الميزان الكبرى » : ١٧٧/٢ . وانظر أيضاً : « تفسير البغوي » : ٢٧٨/٧ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣٩١/٣ ـ ٣٩٢ ، ولابن العربي : ١٧٠٢/٤ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢١١) ، « نيل الأوطار » : ٣٤٦/٧ و ٣٤٨ .

(2) أخرجه مسلم في النذر ، باب لا وفاء لنذر في معصية الله : ١٢٦٢/٣ .

(3) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٤٦ ، « نيل الأوطار » : ٣٥٠/٧ ـ ٣٥١ ، « الأم » للشافعي : ١٦٩/٤ .

اليمين الذي يعني ملكية الرقيق ، وهذا يقتضي مشروعية الاسترقاق ، كقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [1] .

وقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ، إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ [2] .

وقوله : ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [3] .

وأما الأحاديث النبوية في ذلك فهي كثيرة تعزّ على الحصر ، ولذلك نجد في كتب الحديث أبواباً عن الاسترقاق ومعاملة الرقيق وتحرير الأرقاء والترغيب في ذلك . وهذا يدل على وقوعه أصلاً ومشروعيته .

وجاءت السيرة النبوية والواقع العملي يؤيدان ذلك ويؤكدانه ، ولذلك كانت هذه المسألة من مسائل الإجماع ، لم يخالف فيها أحد من العلماء قط .

وسبب الملك بالرق هو الكفر ومحاربة الله ورسوله ، فإذا أقدر الله المسلمين المجاهدين الباذلين مُهَجَهُم وأموالهم وجميع قواهم وما أعطاهم الله لتكون كلمة الله هي العليا على الكفار وأسروهم : جعلهم مِلْكاً لهم بالسَّبْي ، إلا إذا اختار الإمام المنَّ والفداء ، لما في ذلك من المصلحة للمسلمين [4] .

حكم الاتفاق على منع الأسر والاسترقاق :

عرض الإمام محمد ــ رحمه الله ــ لهذه المسألة أثناء الكلام على الشروط التي

---

(١) سورة النساء ، الآية (٣) .

(٢) سورة المؤمنون ، الآية (٦) .

(٣) سورة النساء ، الآية (٢٤) .

(٤) انظر : « أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن » للعلامة الشنقيطي : ٣٨٨/٣ . وراجع « أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية » د. علي العلياني ، ص (٣٧١ ـ ٣٨٠) .

يشترطها أهل دار الحرب عند إعطائهم الأمان أثناء مرور المسلمين بدارهم ـ كما تقدم ـ فقال :

« ... وإن شرطوا أن لا نأسر منهم أحداً فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم ، لأن القتل أشدُّ من الأسر ، إلا أن تظهر الخيانة منهم بأن كانوا التزموا أن لا يقتلوا ولا يأسروا منا أحداً ثمَّ فعلوا ذلك ، فحينئذ يكون هذا منهم نقضاً للعهد ، فلا بأس بأن نقتل أسراهم وأن نأسرهم كما كان لنا ذلك قبل العهد » [1] .

وهذا يعني أنه إذا امتنع الأسر لوجود هذا الاتفاق في معاهدة دولية ، فإن الرق في هذه الحال يكون ممتنعاً لعدم وجود سببه وهو الأسر أو التولد من الرقيق .

رأي بعض المعاصرين :

وجّه بعض المعاصرين لأحكام الاسترقاق نقداً غير نزيه ، وحاول بعضهم أن يعلل مشروعية الرق بأنه كان معاملة بالمثل وخضوعاً لظروف الواقع في العلاقات بين الدول ، وأنكروا أن يكون هناك دليل من القرآن أو السنة على إباحة الرق . واحتج بعضهم بآية ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ على عدم مشروعية استرقاق الأسرى ، وتجاوز بعضهم فوصف أحكام الإسلام بالهمجية لإباحتها الاسترقاق ، وذلك كله بحجة الدفاع عن الإسلام وتقريب أحكامه للآخرين وبخاصة بعد إلغاء الرق وتجارة الرقيق في هذا العصر [2] .

---

(١) « السِّير الكبير » : ٣٠٣/١ .

(٢) انظر : « العلاقات الدولية في الإسلام » للشيخ محمد أبو زهرة ، ص (١١٦) ومقاله في « المجلة المصرية للقانون الدولي » ص (٣٤ ـ ٣٥) من المجلد الرابع عشر (١٩٥٨) مقدمته لكتاب « شرح السِّير الكبير » ص (٨٣ ـ ٨٤) ، « الشريعة الإسلامية والقانون الدولي » لعلي منصور ، ص (٣٣٣) ، « التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية » د. محمد عبدالجواد ، ص (٢٠٠) ، « القانون الدولي =

تعقيب ومناقشة :

وليس من هدفنا هنا أن نقدم دراسة مفصلة عن الرق في الإسلام ومعاملة الرقيق وأحكامه وطرق تحريره ، لأن ذلك يخرج بنا عن موضوع بحثنا ، ولكن حسبنا أن نشير فقط إلى بعض الأمور الأساسية في رد تلك المزاعم والمغالطات التي جعلها أصحابها أدلة على عدم جواز الاسترقاق للأسرى .

١ً - تقدم أن الاسترقاق مشروع أصله بالقرآن والسنة والإجماع ، فمن الخطأ أن يقال إنه لا يوجد نص على ذلك ولو في آية واحدة - كما قال بعضهم - ومعلوم أن الحكم إذا استند إلى دليل من القرآن والسنة والإجماع كان حكماً قاطعاً لا تجوز مخالفته ولا تأويله .

٢ً - لا يصح الاستدلال بآية سورة القتال ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ على نفي أصل الرق ، لسببين اثنين :

(أولهما) : أن ذلك استدلال بالآية على شيء لم يدخل فيها و لم تتناوله أصلاً .

والاستدلال إن كان كذلك فهو ساقط . وقد تقدم آنفاً من كلام القاضي أبي بكر ابن العربي ما يشير إلى هذا عند الكلام على عدم دلالة الآية على نفي مشروعية قتل الأسير .

=

العام » د. علي أبو هيف ، ص (٨١٨) ، « آثار الحرب » د. وهبة الزحيلي ، ص (٤٤٤ ـ ٤٤٥) ، وله أيضاً « العلاقات الدولية » ص (٨١ ـ ٨٢) ، « الشخصية الدولية » د. محمد كامل ياقوت ، ص (٤١٣) ، « النظرية الإسلامية في الدولة » د. حازم الصعيدي ، ص (٢٦١) ، « أسرى الحرب » للدكتور عبدالواحد الفار ، ص (١٩١) ، « أحكام الأسرى والسبايا » د. عبداللطيف عامر ، ص (١٩٦ ـ ١٩٨) . وهذه المراجع كلّها تنحو في هذا الاتجاه .

وإيضاح ذلك : أن هـذه الآيـة الكريمـة الـتي فيهـا تقسيم حكـم الأسـرى إلى منٍّ وفداء ، لم تتناول قطعاً إلا الرجال المقاتلين من الكفار ، لأن قوله تعـالى : ﴿ فَضَرْبَ الرِّقَابِ ﴾ وقوله : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ ﴾ صريح في ذلك كما ترى .

وعلى إثخان هؤلاء المقاتلين رتب بحرف الفاء قوله : ﴿ فَشُدُّواْ الْوَثَاقَ ﴾ ، فظهر أن الآية لم تتناول أنثى ولا صغيراً البتة .

ويزيـد ذلـك إيضاحـاً : أن النهـي عـن قتـل نسـاء الكفـار وصبيـانهم ثـابت عـن النبي ﷺ ، وأكثر أهل الرق في أقطار الدنيا إنما هم من النساء والصبيان .

ولو كان الذي يدَّعي نفي الرق من أصله يعترف بأن الآية لا يمكن أن يستدل بها على شيء غير الرجال المقاتلين لقصر نَفْيَ الرق الذي زعمه على الرجال الذين أُسروا في حال كونهم مقاتلين ، ولو قصره على هؤلاء لم يمكنه أن يقول بنفي الرق من أصله .

(والسبب الثاني) في عدم صحة الاستدلال بالآية على نفي أصل الرق : هو ما تقدم آنفاً من الأدلة على ثبوت الرق في الإسلام [1] .

٣ ـ أما تعليل مشروعية الاسترقاق بالمعاملة بالمثل فحسب ، فليس هناك ما يدل على هذه العلاقة السببية أو هذا التعليل بين مشروعية الاسترقاق وبين شيوع هذا النظام بحيث تبطل المشروعية إذا انحسر هذا النظام من سوق التعامل بين الدول والشعوب [2] ، ولم يصرِّح أحد من العلماء قط ، قبل أن تنتشر كتابات المعاصرين السابقة ، بأن الاسترقاق إنما يشرع معاملة بالمثل فقط .

---

(١) انظر في هذا : « أضواء البيان » للشنقيطي : ٤٢١/٧ .

(٢) انظر : « الجهاد والقتال في السياسة الشرعية » د. محمد خير هيكل : ١٤٢٤/٢ ـ ١٤٢٥ .

٤ً - ليس الاسترقاق والسبي هو الخيار الوحيد أو التصرف الواجب حيال الأسرى ، فقد تقدم أنه خيار واحد من خيارات متعددة مشروعة ، يختار الإمام منها ما هو أكثر تحقيقاً للمصلحة .

٥ً - إن المعاملة بالمثل إن كانت التزاماً بشرط في اتفاق دولي أو معاهدة دولية بين المسلمين وغير المسلمين فهي تدل على أصل المشروعية للاسترقاق وعلى عدم الاسترقاق في حال الالتزام بالشرط ، ولكنها قطعاً لا تدل على نفي أصل الاسترقاق ومشروعيته .

٦ً - إن إلغاء الرق في العصر الحديث إبان الثورة الصناعية إنما كان استجابة لتطورات اقتصادية بعد أن استنفذ أغراضه ليستبدل به الغربيون نظاماً آخر يكون فيه استرقاق واستعباد أجناس وشعوب أخرى في نظام الاستعمار بوجوهه وألوانه المتعددة . ولذلك كان من الخطأ والخطل في الرأي أن نُخْضِع أحكام الإسلام لتوافق آراء البشر وأهواءهم .

٧ً - إن اتفاق الدول على إلغاء الرق وتحريمه بإطلاق لا يجوز أن يكون بأي حال من الأحوال مسوغاً للهجوم على أحكام الإسلام وتشريعاته الثابتة ، وإلا فإننا نضطر لتغيير كل حكم شرعي يتفق البشر اليوم أو غداً على مخالفته . وفي هذا يقول الدكتور محمد البهي - رحمه الله :

« وشأن إلغاء الرق في اتفاق دولي شأن إلغاء عقوبة الإعدام على القتل العمد ، أو عقوبة الزنا عند رضاء الزاني والزانية ، أو عقوبة قطع اليد عند سرقة النصاب من مُحْرَز عند بعض الدول ، فإلغاء الدول لإحدى هذه العقوبات أو جميعها لا يعيب تقدير الإسلام لعقوبات هذه الجرائم » [1] .

---

(١) انظر : « الإسلام والرق » د. محمد البهي ص (٢١) . وراجع : « الجهاد وأهميته في نشر الدعوة » د. العلياني ، ص (٣٧١ - ٣٨٠) .

٣ - المنّ على الأسرى :

من الخيارات في تقرير مصير الأسرى المنّ عليهم بـإطلاقهم مـن غـير عـوض ودون مقابل [١] . وهو أول ما يقتضيه ظاهر قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّوا۟ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ [٢] .

وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذه المسألة في تقرير مصير الأسـرى بقـاعدة عامة ، ثمَّ أورد استثناء على هذه القاعدة .

فالقـاعدة العامـة : لا يجـوز أن يمـنّ علـى الأسـير الحربـي فـيردّ حربـاً علينـا ، وفي هذا يقول :

« وليس ينبغي للإمام أن يَمُنَّ على الأسير [٣] فيتركه ولا يقتله ولا يقسمه ، لأنه لو أراد إبطال حقّ المسلمين عنه بأن يختصَّ به أحدَهم ، لم يكن له ذلك ، فإذا أراد إبطال حقّ جميع المسلمين بالمنّ عليه ، أَوْلى أن يكون ممنوعاً منه .

---

(١) المنّ : الميم والنون أصلان : أحدهما يدل على قطع وانقطـاع ، والآخر علـى اصطنـاع الخـير ، ومـن هـذا الأصل الثاني نقول : منّ يَمُنّ منّاً ، إذا صنع صنعاً جميلاً . ويقال : منَّ عليه منّـاً ، وامتنَّ عليـه بـه أيضـاً : أنعم عليه به ، والاسم : المِنّة .

وقوله تعالى : ﴿ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ فالمنُّ إشارة إلى الإطلاق بلا عوض .

انظر : « معجم مقاييس اللغة » : ٢٦٧/٥ ، « لسان العرب » : ٤١٥/١٣ ـ ٤٢٣ ، « ترتيب القـاموس المحيـط » : ٢٨٨/٤ ، « المصبـاح المنـير » : ٥٨١/٢ ، « مفـردات القـرآن » ، ص (٤٧٤ ــ ٤٧٥) ، « تفسير البغوي » : ٢٧٨/٧ . وراجع جملـة مـن التعريفـات الفقهيـة بمـا لا تخرج عمـا سـبق في : « فتـح القدير » : ٣٠٧/٤ ، « حاشية الشبلي على تبيين الحقائق » : ٢٤٩/٣ .

(٢) سورة محمد ، الآية (٤) .

(٣) في طبعة القاهرة (القتيل) وهو خطأ يدل عليه السياق .

وهذا لأن في المنّ عليه تمكينه من أن يعود حرباً للمسلمين بعد الظهور عليه ، وهذا لا يحلّ » [1] .

ثمَّ قال جواباً على الاحتجاج بالآية الكريمة على مشروعية المنّ : « وقد بينّا أن حكم المنّ الثابت بقوله تعالى : ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ قد انتسخ بقوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [2] .

والذي روي أن النبي ﷺ منَّ على أبي عزة الجمحي يوم بدر [3] ، فقد كان ذلك قبل انتساخ حكم المنّ . ألا ترى أنه لما وقع أسيراً يوم أُحد وطلب من رسول الله ﷺ أن يمنّ عليه أبى وقال : « **لا تحدث العرب بأني خدعت محمداً مرتين** » ، ثمَّ أمر به فقُتِل ؟

ثمَّ ذكر تأويلاً آخر للحديث ـ مروي عن الإمام محمد في « النوادر » وصفه السَّرْخَسِيّ بأنه تأويل ضعيف ـ وهو : أن النبي ﷺ كان يقاتل عَبَدَة الأوثان من العرب . وأولئك ما كان يجري عليهم حكم السَّبْي ، وإنما منَّ على بعض الأسراء ،

---

(١) « السِّير الكبير » : ١٠٣٠/٣ . وهذه أيضاً رواية عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ . انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٤٥) .

(٢) انظر أقوال العلماء وخلافهم في الآية هل هي محكمة أم منسوخة في : « تفسير الطبري » : ٤٠/٢٦ ـ ٤٢ ، « تفسير البغوي » : ٢٧٨/٧ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣٩٠/٣ ـ ٣٩١ ، ولابن العربي : ١٧٠١/٤ ـ ١٧٠٣ ، « تفسير القرطبي » : ٢٢٨/١٦ ، « زاد المسير » لابن الجوزي : ٣٩٧/٧ ، « الناسخ والمنسوخ في الكتاب العزيز » لأبي عبيد ، ص (٢٠٩ ـ ٢١٦) ، « الناسخ والمنسوخ » للنحاس ، ص (٢٥٨ ، ٢٥٩) ، « الناسخ والمنسوخ » للبغدادي ، ص (٢٣٢) « مشكل الآثار » للطحاوي : ٤٠٠/١١ وما بعدها . وجمهور العلماء على أن الآية محكمة غير منسوخة .

(٣) أخرجه ابن إسحاق في « السيرة » ص (٣٠٢) تحقيق د. محمد حميدالله ، والواقدي : ١١/١ ، والبيهقي : ٦٥/٩ .

لأنه ليس فيه إبطال حقٍّ ثابت للمسلمين في رقابهم . ونحن نقول به في مثلهم من المرتدين وعبدة الأوثان من العرب ، الذين لا يقبل منهم إلا السيف أو الإسلام ، فإنهم إن أسلموا كانوا أحراراً ، وإن أبوا قُتِلوا » [1] .

أما الاستثناء الذي يرد على هذه القاعدة فيجيز ـ عند الإمام محمد ـ المنّ على الأسير وإطلاقه ، فهو ما يكون تحقيقاً لمقتضى النظر والمصلحة ، وهذا قد يكون منّاً على الأسير مجرداً ، وقد يكون تبعاً للمنّ على الأرض المفتوحة وجعل أهلها ذمة ، فهما حالتان اثنتان :

ففي (الحالة الأولى) ، يقول الإمام محمد ـ رحمه الله :

« وإن رأى الإمام النظر للمسلمين في المنِّ على بعض الأسارى فلا بأس بذلك أيضا . لما روي أن النبي ﷺ منَّ على ثُمامة بن أثال الحنفي حين أسره المسلمون وربطوه بسارية من سواري المسجد ، فخرج إليه رسول الله ﷺ فقال : ما وراءك يا ثمامة ؟ فقال : إن عاقبتَ عاقبتَ ذا ذنْبٍ ، وإن مننْتَ مننتَ على شاكرٍ ، وإن أردتَ المال فعندي من المال ما شئت ، فمنّ عليه رسول الله ﷺ » [2] .

ويدل عليه أيضاً : أن للإمام أن يمنّ على الرقاب تبعاً للأراضي ـ كما تقدم ـ لأن فيه منفعة للمسلمين من حيث الجزية والخراج . فعرفنا أنه يجوز ذلك عند المنفعة للمسلمين [3] .

---

(1) « السِّير الكبير » : ١٠٣٠/٤ ، « المبسوط » : ٢٤/١٠ ـ ٢٥ .

(2) أخرجه البخاري في المغازي ، باب وفد بني حنيفة : ٨٧/٨ ، ومسلم في الجهاد ، باب ربط الأسير وحبسه وجواز المنّ عليه : ١٣٨٦/٣ .

(3) « السِّير الكبير » : ١٠٣١/٣ ، « المبسوط » : ٢٥/١٠ ، وانظر فيما سبق ص (١١٩٧) وما بعدها .

ثمَّ روى الإمام محمد حديث جابر ﷺ قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة حُنَيْن ، فنزلنا منزلاً للمقيل ، ثمَّ دعاني رسول الله ﷺ ، فجئته وعنده رجل جالس . فقال عليه الصلاة والسلام : إن هذا جاء وأنا نائم ، فسلَّ سيفي ثمَّ قال : يا محمد مَنْ يمنعك مني اليوم ؟ فقلت : الله . ثمَّ قال : يا محمد مَنْ يمنعك مني اليوم ؟ فقلت : الله . ثمَّ شام السيف (أغمده) . وهاهو جالس ، فما قال النبي ﷺ شيئاً ولا عاقبة [1] .

وتأويل ذلك ـ كما يقول السَّرْخَسِيّ ـ إنما تمكنَّ منه النبي ﷺ بتأييد إلهي ، لا بقوة المسلمين ، فرأى أن يمنّ عليه رجاء أن يُسْلم [2] .

وفي (الحالة الثانية) ، يقول الكاساني :

« وإن شاء منَّ عليهم وتركهم أحراراً بالذمة ، كما فعل سيدنا عمر ﷺ بأهل سواد العراق . إلا مشركي العرب والمرتدين ، فإنه لا يجوز تركهم بالذمة وعقد الجزية ، كما لا يجوز بالاسترقاق .. وليس للإمام أن يمنَّ على الأسير فيتركه من غير ذمة ، لا يقتله ولا يقسمه ، لأنه لو فعل ذلك لرجع إلى المنعة فيصير حرباً علينا » [3] .

ويميل الإمام أبو جعفر الطَّحاوي إلى ترجيح المنّ على الأسير مطلقاً ، وهو ما يتفق مع مذهب الجمهور ، فيقول : ظاهر قوله تعالى : ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ يقتضي المنّ أو الفداء ويمنع القتل [4] .

---

(١) انظر : « صحيح البخاري » كتاب الجهاد ، باب من علّق سيفه بالشجرة : ٩٦/٥ ، وكتاب المغازي ، باب غزوة ذات الرقاع : ٤٢٦/٧ ، و « صحيح مسلم » كتاب الفضائل ، باب توكله ﷺ على الله : ١٧٨٦/٤ ـ ١٧٨٧.

(٢) « شرح السِّير الكبير » للسرخسي : ١٠٣١/٣ ـ ١٠٣٢ . وانظر : « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٧٩/٣ .

(٣) انظر : « بدائع الصنائع » للكاساني : ٤٣٤٨/٩ ـ ٤٣٤٩ .

(٤) انظر : « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٧٩/٣ .

مذهب الجمهور :

وقال الإمام مالك والأوزاعي والثَّوْريّ والشافعي وأحمد ـ رحمهم الله ـ : الإمام مخيَّر في الأسرى بين الفداء بالمال والمنِّ عليهم ـ بعد الاتفاق على تخييره أيضاً بين القتل والاسترقاق كما تقدم ـ إلا أن الشافعي قال : ليس له أن يمنّ عليهم إلا باستطابة قلوب الغانمين .

وأما عقد الذمة ، فقال الإمام مالك : هو مخيّر في عقد الذمة ويكونون أحراراً ، وقال الشافعي وأحمد : ليس له ذلك ، لأنهم قد مُلِكُوا للغانمين [1] .

٤ ـ الفداء :

للإمام أن يطلق سراح أسرى الأعداء بعوض مالي . وقد تناول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ هذا الخيار في تقرير مصير الأسرى ، ويحكم هذا الخيار قاعدة عامة في ظاهر الرواية عن محمد وأبي حنيفة وأبي يوسف ، ثمَّ استثناء يرد على هذه القاعدة .

أما القاعدة العامة فهي : لا يجوز مفاداة الأُسراء من المشركين بالمال [2] ، سواء كان المال متاعاً أو غيره .

---

(١) انظر بالتفصيل مع الأدلة : « الإفصاح » : ٢/٢٨١ ـ ٢٨٢ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٤١ ـ ١٤٦) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٣/٤٧٨ ـ ٤٧٩ ، « رحمة الأمة » ص (٣٨٨) ، « المدونة » : ٢/٩ ، « بداية المجتهد » : ٢/٣٨٢ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ١/٤٧١ ـ ٤٧٢ ، « مواهب الجليل » : ٢/٣١١ ، « الشرح الصغير » : ٣/٣٦ ـ ٣٨ ، « الكافي في فقه أهل المدينة » : ١/٤٠٣ ـ ٤٠٤ ، « الأم » : ٤/١٧٠ ، ١٧٦ ، « تحرير الأحكام » ص (١٩٢ ـ ١٩٨) ، « الأحكام السلطانية » للماوردي ، ص (١٣٤) ، « روضة الطالبين » : ١٠/٢٥٢ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٨/٩٥ ـ ٩٦ ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٢/٤٤٠ ـ ٤٤١ ، « نهاية المحتاج » : ٨/٦٨ ـ ٧٠ ، « المغني » : ١٠/٣٩٣ ـ ٣٩٩ ، « المبدع » : ٣/٣٢٥ ـ ٣٢٧ ، « الإنصاف » : ٤/١٣٠ ـ ١٣٣ .

(٢) يقال في اللغة : فداه من الأسر فداءً وفدىً ـ بفتح الفاء وكسرها ـ إذا استنقذه بمال ، والفدية : اسم ذلك =

والأصل في هذا : أن قتل المشركين إلى أن يسلموا ـ بعد التمكن منه ـ فرضٌ ، لقوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [1] . وفي المفاداة بالمال ترك هذه الفريضة طمعاً في عَرَض الدنيا ، وذلك لا يحلّ ، قال الله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ ﴾ [2]. فقد نزلت الآية يوم بدر حين رغب رسول الله ﷺ في رأي أبي بكر ﷺ حين أشار بالمفاداة بالمال [3] .

وقد كان أبو بكر ﷺ يتأسف على ذلك ، على ما روي أنه أُسر في عهده أسير من الروم فطلبوا المفاداة به فقال : « اقتلوه ، فلَقَتْلُ رجل من المشركين أحبُّ إليَّ من كذا وكذا » . وفي رواية : « لا تفادوا به وإن أُعطيتم به مدَّين من ذهب » [4] .

ويدل عليه أيضاً : أنا أُمرنا بالجهاد لإعزاز الدين ، وفي مفاداة الأسير بالمال إظهار منّا للمشركين أنّا نقاتلهم لتحصيل المال .

وفي المفاداة بالمال إعانة لأهل الحرب على الحرابة ، لأنهم يرجعون إلى المنعة

= المال ، وجمعها فِدىً وفديات . والمفاداة بين اثنين . وقال المبرّد : المفاداة : أن تدفع رجلاً وتأخذ رجلاً ، والفداء : أن تشتريه . وقيل : هما بمعنى واحد . وقال الراغب : الفداء حفظ الإنسان عن النائبة بما يبذله عنه . ويقال فديته بمال وفديته بنفسي . انظر : « المُغْرِب » للمطرّزي : ١٢٧/٢ ، « المصباح المنير » : ٤٦٥/٢ ، « مفردات القرآن » ص (٣٧٤) .

(١) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٦٧) .

(٣) انظر : « صحيح مسلم » كتاب الجهاد ، باب الإمداد بالملائكة وإباحة الغنائم : ١٣٨٣/٣ ـ ١٣٨٥ ، « نصب الراية » : ٤٠٢/٣ ـ ٤٠٤ .

(٤) أخرجه أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١٥٧) ، وابن زنجويه : ٣٤٧/١ بسند فيه انقطاع ، وأبو يوسف في « الخراج » ص (٢١٢) ، وفيه ليث بن أبي سليم ، وهو ضعيف .

فيصيرون حرباً علينا ، فلا يجوز إعادتهم إلى دار الحرب ليكونوا حرباً علينا بمال يؤخذ منهم ، ولمّا كان لا يجوز بيع السلاح والكراع منهم ، لما فيه من تقوية لهم علينا ، فكان هذا أولى بالمنع ، لأن قوة القتال بالمقاتل أظهر منها بآلة القتال . وهذا أيضاً رأي أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله - [1] .

وأما الاستثناء الذي يرد على القاعدة العامة فيجيز فداء الأسرى بالمال ، فإنه يتمثل في حالات ثلاثة عند الإمام محمد - رحمه الله :

(الحالة الأولى) : تجوز مفاداة الشيخ الكبير من أسرى أهل الحرب ، الذي لا يرجى له نسل ، ولا رأي له في الحرب ، لأن مثله لا يُقْتَل ، وليس في المفاداة ترك القتل المستحق ، ولا تقوية المشركين بإعادة المقاتل إليهم ، فهو كبيع الطعام وغيره من الأموال منهم [2] .

(الحالة الثانية) : تجوز مفاداة أسرى المشركين بالمال في حال الضرورة . وفي هذا يقول الإمام محمد : وعند الضرورة لا بأس بالمفاداة بالمال مثلاً لحاجتهم إليه من أجل الاستعداد للقتال ونحوه [3] .

ويدل على هذا أدلة كثيرة ساقها الإمام محمد ؛ فقد صح أن العباس

---

(١) انظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ١٥٨٩/٤ - ١٥٩٠ ، « شرح السِّيَر الصغير » ضمن « المبسوط » : ٢٤/١٠ و ١٣٨ - ١٣٩ ، « كتاب السِّيَر » من « الأصل » ، ص (٢٥٠) ، « الخراج » ص (٢١١ - ٢١٢) ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٤٩/٩ ، « فتح القدير » : ٣٠٧/٤ ومعه « العناية على الهداية » : في الموضع نفسه ، « مختصر اختلاف العلماء » ٤٨٠/٣ ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٨٨) ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٩/٣ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٩/٤ ، « مجمع الأنهر » : ٦٤٠/٢ - ٦٤١ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٠٦/٢ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣٩١/٣ .

(٢) انظر : « المبسوط » : ١٣٩/١٠ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٤٩/٩ - ٤٣٥٠ ، والمراجع السابقة .

(٣) انظر : « شرح السِّيَر الكبير » : ١٥٩٢/٤ ، « الخراج » ص (٢١٢) ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٩٧/٤ .

ابن عبدالمطلب ﷺ فدى نفسه يوم بدر بمال [1] ، وفيه نزل قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّمَن فِي أَيْدِيكُم مِّنَ الأَسْرَى إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْراً يُؤْتِكُمْ خَيْراً مِّمَّا أُخِذَ مِنكُمْ ﴾ [2] .

ولما سبى النبي ﷺ الذراري والنساء من بني قريظة بعث بنصف السَّبْي مع سعد بن زيد إلى نجد فباعهم من المشركين بالسلاح والحيوان ، وبالنصف الباقي مع سعد بن عبادة إلى الشام ليشتري بهم السلاح والكراع [3] . وإنما فعل ذلك لأن حاجتهم كانت إلى السلاح يومئذ .

وقالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ : لما قدمت قريش في فداء أسرائها ، بعثت زينب ابنة رسول الله ﷺ بفداء زوجها أبي العاص ، فكان فيما بعثت به قلادة ، كانت خديجة ـ رضي الله عنها ـ أدخلتْها بها على زوجها ، فلما رأى رسول الله ﷺ القلادة عرفها ورقَّ لها ثمَّ قال : إنْ رأيتم أن تطلِقُوا لها أسيرها وتردّوا إليها متاعها فعلتُمْ ، ففعلوا ذلك [4] .

واستدل أيضاً بأسارى بدر ، فكذلك فاداهم يومئذ بالمال ، على ما روي أن الفداء

---

(١) انظر : « المستدرك » للحاكم : ٣٢٤/٣ ، « أسباب النزول » للواحدي ، ص (٢٧٦) ، « مجمع الزوائد » : ٢٨/٧ ، « الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف » ص (٧١) ، « تفسير البغوي » : ٣٧٨/٣ ـ ٣٧٩ .

(٢) سورة الأنفال ، الآية (٧٠) .

(٣) انظر : « المغازي » للواقدي : ٥٢٣/٢ .

(٤) أخرجه أبو داود في الجهاد ، باب فداء الأسير بالمال : ٢٦/٤ ، والبيهقي : ٣٢٢/٦ ، وصححه الحاكم : ٢٣٦/٣ و ٤٥/٤ ، وأخرجه الإمام أحمد : ٢٧٦/٦ ، وابن الجارود ، ص (٣٦٦) ، وابن سعد في « الطبقات » : ٣١/٨ ، والواقدي في « المغازي » : ١٣٠/١ ـ ١٣١ ، وابن هشام في « السيرة النبوية » : ٦٥٣/١ . والحديث في سنده ابن إسحاق وهو مدلّس ، راجع بحثاً في توثيقه للعلامة اللكنوي في « إمام الكلام في القراءة خلف الإمام » ص (٢٨٠ ـ ٢٩١) .

يومئذ كان أربعة آلاف إلى ثلاثة آلاف إلى ألفين إلى ألف ، ومنَّ على قوم لا مال لهم [1] .

(**الحالة الثالثة**) : الوفاء بوعد للأسرى مشروط بأداء عمل أو منفعة للمسلمين ، وفي هذا يعرض الإمام محمد لأمثلة متنوعة فيها تعليق لإطلاق سراح الأسرى مقابل عمل أو مصلحة تتحقق للمسلمين ، وإنها وإن لم تكن مالية ، فهي منفعة ذات قيمة ، فإذا تحقق الشرط المعلّق عليه فيطلق الأسير مقابل ذلك ، فيكون هذا فداءً بمقابل . يقول الإمام محمد :

« ولو قال الأمير ـ أمير الجند ـ للأسراء : مَنْ دلّنا على عشرة من المقاتلة فهو حرٌّ ، فدلّهم أسير على عشرة ممتنعين في قلعةٍ لا يقدر عليهم ، لم يكن حراً ، لأنه لم يكن هذا مقصوده ، وإنما مقصوده دلالةٌ فيها منفعة للمسلمين ، ولم يحصل .

فإن دلّهم على عشرة غير ممتنعين إلا أنهم دَرَوْا بهم فهربوا قبل وصول المسلمين إلى موضع لا يقدرون على أخذهم ، فليست هذه أيضاً بدلالة ، لأن المقصود لم يحصل بها ...

وإن دلَّ على العشرة في موضع فقاتلوا المسلمين فقتلوا بعضهم ثمَّ ظفر المسلمين بهم ، فالأسير حرٌّ ...

---

(١) انظر : « مجمع الزوائد » للهيثمي : ٨٩/٦ ، « السيرة النبوية » لابن هشام : ٦٤٩/١ ، « الأموال » لأبي عبيد ص (١٣٧) ، « نصب الراية » : ٣٠٣/٣ ـ ٣٠٤ . وأخرج أبو داود عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ « أن النبي ﷺ جعل فداء أهل الجاهلية يوم بدر أربعمائة » : ٢٥/٤ ، وعزاه المنذري للنسائي في « الكبرى » وسكت عنه أبو داود والمنذري ، وأخرجه أيضاً : البيهقي : ٦٨/٩ ، وصححه الحاكم في « المستدرك » : ١٤٠/٣ ووافقه الذَّهَبِيّ ، وقال الشوكاني : « رجاله ثقات إلا أبا العنبس وهو مقبول » . انظر : « نيل الأوطار » : ٣٤٨/٧ ، « إرواء الغليل » للألباني : ٤٤/٥ ـ ٤٩ . .

ولو كان الأسير قال : أدلّكم على عشرة على أني حرٌّ إن دللتكم عليهم فامتنعوا أو لم يمتنعوا فأنا حر ، فرضي المسلمون بذلك فهو حرٌّ إذا دلّ عليهم وإن امتنعوا ، لأنه أتى بما التزمه بالشرط نصاً .

ولو قال الأمير للأسراء : من دلّنا على حصن كذا أو على عسكر فلانٍ .. فهو حرٌّ ، فدلّهم رجل ثمَّ لم يظفروا به فالأسير حرٌّ ، لأنه أتى بما شُرِط عليه من الدلالة .

ولو أن الأمير أخطأ الطريق فتحيَّر ، فقال لأسير في يده : إنْ دَلَلْتنا على الطريق فلك نفسك وأهلك وولدك ، فدلّهم بصفةٍ أو بذهاب معهم حتى أوقفهم على الطريق فهو حرٌّ لا سبيل عليه ، وله أهله وولده أيضاً ، لأنه شرط له ذلك [1] .

مذهب الجمهور :

تقدم في الفقرة السابقة أن جمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية ، وهو المذهب عند الحنابلة ، أجازوا فداء الأسرى بالمال ، واستدلوا على ذلك بالأدلة التي استدل بها الإمام محمد ـ رحمه الله ـ على جواز ذلك عند الضرورة ، ولكنهم لم يحملوها على ذلك ، لأنها أدلة عامة لم تخصص بضرورة ، ومطلقة لم تقيد بذلك ، إلا أن سحنوناً ـ من المالكية ـ قال بقول الإمام محمد ، فمنع فداء الأسرى بالمال إلا لحاجة [2] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٧٧٧/٢ ـ ٧٨٣ ، مقتطفات باختصار . ومما يدل على ذلك : مار واه البلاذري من أن خالد بن الوليد وجه جيشاً إلى بني تغلب فطرقهم ليلاً ، فقتل وأسر ، فسأل رجل من الأسرى قائد الجيش أن يطلقه على أن يدلّه على حي من ربيعة ، ففعل . انظر : « فتوح البلدان » : ٣٠٤/٢ .

(٢) « المعيار المعرب » للونشريسي : ١٥٩/٢ ، « المقدمات الممهدات » : ٣٦٥/١ ـ ٣٦٦ و ٣٦٨ ، « البيان والتحصيل » : ٥٦١/٢ ، « الأم » : ١٧٠/٤ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ٩٥/١٨ ـ ٩٦ ، « روضة الطالبين » : ٢٥٢/١٠ ، « الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف » : ١٣٠/٤ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٢١/٢ ، « المغني » : ٣٩٣/١٠ ـ ٣٩٩ ، « السيل الجرار » : ٥٦٧/٤ ـ ٥٦٨ .

وقال الإمام أحمد : يفادى رأس برأس ؛ لأن النبي ﷺ فادى . ولكن ما يُفادى بالأموال لا أعرفه [1] . وهذا يوافق رأي جمهور الحنفية ، وإليه يميل أبو عُبَيْد القاسم ابن سلاّم حيث قال بعد أن عرض بعض وقائع السيرة النبوية مما كان بعد فداء أسرى بدر بالمال : « فلم يأتِ عنه ﷺ أنه فدى أحداً منهم بمال ، ولكنه كان إمَّا أن يمنَّ عليهم تطوُّلاً بلا عوض ، كفعله بأهل مكة وأهل خيبر ، وكما فعل بسبي هوازن ، وإما أن يفادي بالرجال والنساء .. » ، ثمَّ قال : « وأكثر العلماء على كراهة أن يفادى المشركون بمالٍ يؤخذ منهم ويُمَدُّوا بالرجال ، لما في ذلك من القوة لهم . وممن كرهه : الأوزاعيُّ ، ومالك بن أنس ، وسفيان ، فيما يروى عنهم » [2] .

٥ - تبادل الأسرى :

إن تبادل الأسرى عملية تقتضي إطلاق الأسرى من الطرفين ، فهي مفاداة الأسير بالأسير . وقد عالج الإمام محمد ـ رحمه الله ـ عملية تبادل الأسرى أو المفاداة في مواضع كثيرة من « السِّير الكبير » وتناول بالبحث القاعدة العامة في مشروعية المفاداة بالأسرى ، وأهلية من له الحق في التبادل ، ثمَّ بيان الاستثناء الذي يرد على هذه القاعدة والحالات التي تمتنع فيها المفاداة والتبادل .

القاعدة العامة : الأصل أن تبادل الأسرى والمفاداة بهم جائز لا بأس به ، ولذلك قال الإمام محمد : لا بأس بأن يفادى أُسراء المسلمين بأُسراء المشركين الذين في أيدي المسلمين من الرجال والنساء .

وذلك لأن تخليص أسراء المسلمين من أيدي المشركين واجب ، ولا يتوصل إلى

---

(١) انظر : « مسائل الإمام أحمد وإسحاق » للمروزي : ١٧/٢ ، « عمدة القاري » للعيني : ٢٩٤/١٤ .

(٢) انظر : « الأموال » لأبي عبيد القاسم بن سلاّم ، ص (١٣٨ - ١٤٤) .

ذلك إلا بطريق المفاداة ، وليس في هذا أكبر من ترك القتل لأسراء المشركين ، وذلك جائز لمنفعة المسلمين . ألا ترى أن للإمام أن يسترقّهم ؟ والمنفعةُ في تخليص أسارى المسلمين من أيديهم أظهر ، وهو أيضاً رأي أبي يوسف وشيخه أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ في أظهر الروايتين عنه [1] .

أهلية الاتفاق على تبادل الأسرى :

الأصل أن الإمام هو الذي يتولى الاتفاق لتبادل الأسرى ومفاداتهم ، لأن هذا كما تقدم مما يخيّر فيه إمام المسلمين الذي أقيم لرعاية المصلحة العامة للمسلمين . وإذا فوّض بذلك قائد الجند أو أمير السرية فإنه يجوز لكل منهما الاتفاق حيال المفاداة . ولذلك قال الإمام محمد :

لا بأس لأمير السريّة أن يفادي الأسراء بالأسراء إذا طلب ذلك أهل الحرب ، وطابتْ أنفسُ السريّة بذلك ، الرجالُ من الأسارى والنساء والصبيان في ذلك سواء ، ما لم يحكم بإسلامهم .

وجاز لأمير السرية أن يفادي الأسرى ، لأن الإمام أو الأمير فوَّض إليه تدبير الحرب وتوفير المنفعة على المسلمين ، والمفاداة بالأسارى في دار الحرب من تدبير الحرب وفيه منفعة للمسلمين ، لأن المسلمين الذين يأخذونهم بالمفاداة أعظم غَناءً

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٥٨٧/٤ ، « شرح السِّير الصغير » ضمن المبسوط : ١٣٩/١٠ ، « كتاب السير » من « الأصل » ، ص (٢٥٠) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٨٠/٣ ـ ٤٨٢ ، « فتح القدير » : ٣٠٦/٤ ـ ٣٠٧ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٥١/٩ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٩/٣ ـ ٢٥٠ مع « حاشية الشلبي » ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٩/٤ ، « مجمع الأنهر » : ٦٤٠/٢ ـ ٦٤١ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٠٦/٢ ، « أحكام القرآن » للجصاص : ٣٩١/٣ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٩٧/١ ، « اللباب شرح الكتاب » : ١٢٣/٤ ، « شرح معاني الآثار » : ٢٦٠/٣ ـ ٢٦١ ، « مرقاة المفاتيح » : ١٤/٨ .

بالمسلمين مما يعطون . إلا أنه يشترط رضاء أهل السرية في ذلك ، لثبوت حقّهم في المأسورين ، فينبغي أن يسترضيهم في المفاداة لما فيها من إسقاط حقهم عما ثبت حقُّهم فيه ... [1] .

والدليل على مشروعية التبادل للأسرى : أحاديث وآثار كثيرة ، فمن ذلك :

عن سلمة بن الأكوع قال : نفّلني أبو بكر امرأة من فزارة أتيت بها من الغارة ، فقدِمْتُ بها المدينة ، فاستوهبها مني رسول الله ﷺ ففادى بها أناساً من المسلمين كانوا أُسروا بمكة [2] .

وعن عمران بن الحصين أن النبي ﷺ فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين من بني عُقَيْل [3] .

وروى الأعرج أن سعد بن النعمان خرج معتمراً من البقيع بعد وقعة بدر ، ومعه زوجته ، شيخان كبيران ، وهو لا يخشى الذي كان ، فحبسه أبو سفيان بمكة وقال : لا أرسله حتى يرسل محمد ﷺ ابني عمرو بنَ أبي سفيان ، وكان أسر يوم بدر ، فمشى الخزرج إلى رسول الله ﷺ وكلّموه في ذلك فأرسله ففدَوْا به سعد ابن النعمان [4] .

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤/١٦٦٩ .

(٢) أخرجه مسلم في الجهاد ، باب التنفيل وفداء المسلمين بالأسارى : ٣/١٣٧٥ - ١٣٧٦ .

(٣) أخرجه الترمذي في السِّير ، باب ما جاء في قتل الأسرى والفداء : ٥/١٨٨ وقال : « هذا حديث حسن صحيح » والدارمي مختصراً : ٢/٢٢٣ ، والإمام أحمد : ٤/٤٢٦ و ٤٣٢ ، والطّحاوي في « معاني الآثار » : ٣/٢٦٠ ، وسعيد بن منصور في « السنن » : ٢/٢٩٣ . وأخرجه مسلم مطولاً في كتاب النذر : ٣/١٢٦٢ - ١٢٦٣ .

(٤) تقدم تخريجه فيما سبق ص (٨٣٢) تعليق (٢) .

الخلاف بين محمد وأبي يوسف :

قال الكاساني : وأما مفاداة الأسير بالأسير فتجوز عند أبي يوسف ومحمد ... ثمَّ اختلفا ، فقال أبو يوسف : تجوز المفاداة قبل القسمة ، ولا تجوز بعدها .

وقال محمد : تجوز في الحالين ، قبل القسمة وبعدها .

وجه قول محمد : أنه لما جازت المفاداة قبل القسمة ، فكذا تجوز بعد القسمة ، لأن الملك إن لم يثبت قبل القسمة ، فالحقُّ ثابت ، ثمَّ قيام الحق لم يمنع جواز المفاداة ، فكذا قيام الملك .

ووجه قول أبي يوسف : أن المفاداة بعد القسمة فيها إبطال ملك المقسوم له من غير رضاه ، وهذا لا يجوز في الأصل ، بخلاف ما قبل القسمة ، لأنه لا ملك قبل القسمة ، إنما الثابت حق غير متقرر ، فجاز أن يكون محتملاً للإبطال بالمفاداة [1] .

مذهب الجمهور :

وإلى مشروعية المفاداة ، بالأسرى ذهب أبو يوسف والثَّوْريّ والأوزاعي والإمام مالك والشافعي وأحمد وإسحاق ، وهو أظهر الروايتين عن أبي حنيفة ، واستدلوا على ذلك بالأحاديث السابقة ونحوها ، وهي صريحة قوية الدلالة على جواز المفاداة [2] .

---

(١) « بدائع الصنائع » : ٤٣٥١/٩ .

(٢) انظر : « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٨٠/٣ ـ ٤٨٢ ، « شرح معاني الآثار » : ٢٦٠/٣ ـ ٢٦١ ، « الإفصاح » : ٢٨١/٢ ، « المدونة » : ٦/٣ ، « المقدمات الممهدات » : ٣٦٥/١ ـ ٣٦٦ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٤١ ـ ١٤٦) ، « سنن الترمذي » مع تحفة الأحوذي : ١٨٩/٥ ، « مسائل أحمد وإسحاق » للمروزي : ١٧/٢ ، « نيل الأوطار » : ٣٤٩/٧ ـ ٣٥٠ ، وانظر : المراجع الفقهية فيما سبق ص (١٢٤٤) تعليق (١) .

رواية أخرى عن أبي حنيفة :

قال السَّرْخَسِيّ : وعن أبي حنيفة رواية أخرى أنه قال : لا تجوز مفاداة الأسير بالأسير .

ووجه هذه الرواية : قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [1]، وفي المفاداة تَرْك القتل الذي هو فرض ، ولا يجوز ترك الفرض مع التمكن من إقامته بحالٍ .

توضيحه : أن الأسراء صاروا مقهورين في أيدينا ، فكانوا من أهل دارنا ، فتكون المفاداة لهم بمنزلة المفاداة لأهل الذمة ، وذلك لا يجوز إذا لم يرض به أهل الذمة ، وليس في الامتناع من هذه المفاداة أكثر من الخوف على أسراء المسلمين ، ولأجله لا يجوز ترك قتل المشركين ولا يجوز إعادتهم ليصيروا حرباً لنا .

ألا ترى أنه يفرض الجهاد على المسلمين ليتوصلوا به إلى قتل المشركين وإن كان فيه معنى الخوف على نفوس المسلمين وأموالهم ؟ [2] .

الحالات التي يمتنع فيها تبادل الأسرى :

استثنى الإمام محمد ـ رحمه الله ـ حالات لا يجوز فيها مفاداة الأسرى وتبادلهم ، لما فيها من تعريض المسلم للفتنة ، أو التزاماً بالوفاء بعقد بين المسلمين والمستأمنين ، وهي ثلاث حالات :

---

(١) سورة التوبة ، الآية (٥) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١٥٨٧/٤ ـ ١٥٨٨ ، وبنفس المعنى في « بدائع الصنائع » : ٤٣٥١/٩ . وانظر أيضاً : « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٨٨) . « شرح معاني الآثار » : ٢٦١/٣ ـ ٢٦٢ ، « فتح القدير » : ٣٠٦/٤ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٩/٣ ، « مجمع الأنهر » : ٦٤٠/٢ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٩/٤ ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٩٧/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٠٦/٢ .

(**الحالة الأولى**) : حالة إسلام الأسير في أيدي المسلمين :

يقول الإمام محمد : « فإن أسلم الأسراء قبل أن يُفَادى بهم ، فإنه لا يجوز المفاداة بهم بعد ذلك ، لأنهم صاروا كغيرهم من أهل الإسلام ، فلا يجوز تعريضهم للفتنة بطريق المفاداة .

وكذلك الصبيانُ من المشركين إذا سُبُوا وكان معهم الآباء والأمهات ؛ لأنهم تَبَعٌ للأبوين ، فلا يصيرون مسلمين وإن حصلوا في دارنا . فأما إذا سُبِي الصبيُّ وحده وأُخرج إلى دار الإسلام ، فإنه لا يجوز المفاداة به بعد ذلك ، لأنه صار محكوماً له بالإسلام تبعاً للدار .

وكذلك إن قسمت الغنيمة في دار الحرب فوقع في سهم رجل ، أو بيعت الغنائم فقد صار الصبيُّ محكوماً له بالإسلام تبعاً لمن تعيَّن مِلْكُه فيه بالقسمة أو الشراء في دار الحرب » [١] .

وقال أيضاً : « ولو كان أخو ملكهم (ملك الحربيين) أو ابنه أسيراً في أيدينا وقد أسلم فقالوا : نعطيكم أسيركم المسلم على أن تردُّوا علينا أخ الملك ، لم يَسَعْنَا أن نردّه عليهم لأنه مسلم ، ومفاداة المسلم بالمسلم لا تجوز ، لأن المقصود بالمفاداة تخليص المسلم مما يخاف عليه من فتنتهم .

فإن طابت نفس الأسير بذلك فقال : ردّوني عليهم وخذوا أسيركم فإن الإمام ينظر في ذلك ؛ فإن كان مأموناً على إسلامه ، بأن حَسُنَ إسلامه : فَعَل ذلك برضاه ، وإن كان غير مأمون على ذلك : لم يفعله وإن رضي به ، لأنه إذا لم يكن مأموناً على ذلك فالظاهر أنه إنما رضي به ليرجع إلى ما كان عليه ، ولا يجوز تمكينه من ذلك بحال » [٢] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤/١٥٨٨ ـ ١٥٨٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص (١٦٦١) ، وانظر أيضاً ص (١٦٦٩ ـ ١٦٧٠) .

(الحالة الثانية) : حالة إمكانية تخليص أسرى المسلمين دون مفاداة :

قال الإمام محمد : « وإذا جاء رسول ملكهم بطلب المفاداة بالأسارى ، والمسلمون بعْدُ في دار الحرب ، وقد جعلوا الأسارى في مكان حصين ، وأخذوا على المسلمين عهداً بأن يؤمّنوهم على ما يأتون به من الأسارى حتى يفرغوا من أمر الفداء ، وإن لم يتفق رجعوا بمن معهم من أسارى المسلمين ؛ فإنه ينبغي للمسلمين أن يفوا لهم بعهدهم ، وأن يفادوهم كما شرطوا لهم ، مالاً أو غير ذلك من أسارى المسلمين .

إلا أنه إن لم يتفق بينهم التراضي على المفاداة وأرادوا الانصراف بأسراء المسلمين ، وللمسلمين عليهم قوة ، فإنه لا يَسَعُهم أن يَدَعوهم حتى يردُّوا الأسراء إلى بلادهم ، لأن حبس أسراء المسلمين ظلمٌ منهم ، ولا يحلّ إعطاء العهد على التقرير على الظلم ، فيحق عليهم تَرْكُ الوفاء بهذا الشرط ونَزْع الأسراء من أيديهم من غير أن يتعرضوا لهم بشيء سوى ذلك .

فإن قيل : أليس أن رسول الله ﷺ قد شرط لأهل مكة يوم الحديبية أن يردَّ عليهم من جاء منهم مسلماً ووفى لهم بذلك الشرط ، فإنه ردَّ أبا جندل بن سهيل بن عمرو على أبيه ، وردَّ أبا بصير على مَنْ جاء في طلبه حتى فعل ما فعل ؟ [1] .

قلنا : نعم ، ولكن هذا حكم قد انتسخ بالكتاب ، قال الله تعالى : ﴿ فَلاَ تَرْجِعُوهُنّ إِلَى الْكُفّارِ ﴾ [2] . وكان ذلك لرسول الله ﷺ يومئذ خاصة ، وقد علم وجه المصلحة فيه بطريق الوحي فقال : لا يسألونني اليوم شيئاً إلا أعطيتهم إيَّاه . فأما

---

(١) انظر فيما سبق ص (٦٤٦) تعليق (٤) .

(٢) سورة الممتحنة ، الآية (١٠) .

اليوم فلا ينبغي أن نردَّ على المشركين مسلماً أو أن نترك أَخْذَ المسلم من أيديهم ـ إذا قدر المسلمون على ذلك ـ بحالٍ » [1] .

ومما يتصل بذلك ويأخذ الحكم نفسه : أن يهرب الأسرى المسلمون من الأعداء قبل أن يقع الفداء والتبادل ، فيستغنى بذلك عن المفاداة حيث تم استخلاص أسرى المسلمين .

وفي هذا يقول الإمام محمد :

« ولو أن أسراء من المسلمين الذين جاؤوا بهم للمفاداة هربوا إلينا قبل أن يقع الفداء فقالوا : ردُّوهم إلينا للعهد ، لم نردّهم لأنا ما أعطيناهم العهد على حبس أسراء المسلمين ، فإن ذلك ظلم منهم ، وإنما أعطيناهم العهد على نفوسهم وأموالهم ، وما كانوا يملكون الأسراء .

ثمَّ ليس علينا أن نفي لهم بالفداء ، لأنا إنما شرطنا لهم ردّ أسرائهم بالمفاداة ، وقد وقع الاستغناء عن ذلك » [2] .

(الحالة الثالثة) : حالة طلب تسليم المستأمن لتبادل الأسرى :

يترتب على عقد الأمان الممنوح للأجنبي الذي يدخل دار الإسلام أن يكون آمناً على نفسه في دار الإسلام ، ولا يجوز تسليمه ولا الغدر به ، وإذا طلبت دولته التي ينتمي إليها أن يفادى به أسرى المسلمين فلا ينبغي إجابة طلبها دون رضاه ، لما في ذلك من الغدر الذي يجب التحرز عنه .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٥٩٤/٤ ـ ١٥٩٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص (١٥٩٧ ـ ١٥٩٨) .

وفي هذا يقول الإمام محمد : « فإن دخل حربيٌّ منهم إلينا بأمان ، فطلبوا مفاداة الأسير بذلك المستأمن ، وكره المستأمن ذلك وقال : إن دفعتموني إليهم قتلوني ؛ فليس ينبغي لنا أن ندفعه إليهم ، لأنه في أمان منّا ، فيكون كالذميّ إذا كره المفاداة به ، ولأنا نظلمه في التعريض بقتله بالردّ عليهم ، والظلم حرام على المستأمن والذمي والمسلم .

ولكنا نقول له : إلحَقْ ببلادك أو حيث شئت من الأرض ، إن رضي المشركون بهذا منا ، لأن للإمام هذه الولاية في حقّ المستأمن ، وإن كان لا يخاف القتل على الأسير المسلم »[1] .

وينبغي الالتزام بهذه الحماية وعدم التسليم والمفاداة حتى ولو حصل تهديد من الحربيين . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« وإن قال المشركون للمسلمين ادفعوه إلينا وإلاّ قاتلناكم ، وليس بالمسلمين عليهم قوة ، فلا ينبغي لهم أن يفعلوا ذلك ، لأنه غدرٌ منّا بأمانه ، وذلك لا رخصة فيه ... ولكن يقولون له : اخرجْ من بلاد المسلمين فاذهب حيث شئت من أرض الله تعالى .

فإن قالوا له : اخرج إلى كذا وكذا من المدة وإلاّ دفعناك إليهم ، فقال لهم : نعم . ثمَّ لم يخرج : فإن طابت نفسه بالدفع إليهم فلا بأس بأن ندفعه ، وإن كره ذلك لم ينبغ لنا أن ندفعه إليهم ، لأنه آمنٌ فينا ما لم يبلغ مأمنه »[2] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص (١٦١٢ ـ ١٦١٣) .

(٢) المرجع نفسه ، ص (١٦١٣ ـ ١٦١٤) .

المبحث الرابع

أثر الحرب في تملك أموال المسلمين

إذا قامت الحرب بين المسلمين والأعداء فقد يظهر الأعداء على أموال المسلمين ويستولون عليها . وعندئذ قد يحرزونها في دارهم ويحوزونها فيها ، وقد لا يتمُّ لهم ذلك .

ومن جهة أخرى : قد يستولي الأعداء على أموال للمسلمين دون حرب وقهر ، كما أن الأموال قد تكون منقولة وقد تكون عقاراً .

وهنا تثور مشكلة : هل يتملك الأعداء هذه الأموال التي استولوا عليها أم لا يتملكونها ، فإذا استطاع المسلمون إعادتها هل تعود ملكيتها لأصحابها بدون شيء ، لأنهم لم يتملكوها ، أم تعود لهم بمقابل ، لأن ملكية الأعداء لها كانت ملكية صحيحة ثابتة ؟

وقد تناول الإمام محمد بن الحسن هذه المسألة بالبحث ، كما تناولها العلماء من بعده أيضاً ، وسنعرض بإيجاز أهم ما ينبني على ذلك ويترتب عليه .

أولاً : استيلاء الكفار على أموال المسلمين وإحرازها قهراً :

القاعدة العامة : أن الكفار يملكون أموال المسلمين إذا استولوا عليها بالقهر وأحرزوها في دارهم [1] .

---

(1) انظر : « كتاب الآثار » للإمام محمد ، ص (١٩٠) ، « السِّير الكبير » : ١٢٦٤/٤ و ١٢٩٧ ، « المبسوط » : ١٤/١٠ و ٥٢ ، « الجامع الصغير » ، ص (٢٥٥) ، « الأصل » « كتاب السير » ، تحقيق د. خدوري ، ص (١٢٢) ، « الرد على سير الأوزاعي » ص (٥٦) ، « فتح القدير » : ٣٣٨/٤ ، =

والدليل على ذلك من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، والآثار عن الصحابة ، والمعقـول .

١ ـ فمن القرآن الكريم ؛ قوله تعالى في آية الفيء : ﴿ لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ ﴾ [(١)] .

فقد سمّى الله تعالى المهاجرين فقراء مع إضافة الأموال إليهم ، والفقير حقيقةً مَنْ لا يملك شيئاً ، فلو لم يملك الكفار أموالهم بالاستيلاء لما سمّاهم الله فقراء . فدلّ على أن الكفار ملكوا أموالهم التي خلّفوها وهاجروا عنها .

٢ ـ ومن السنة : حديث تميم بن طَرَفَة الطائي أن رجلاً أصاب له العدوُّ بعيراً ، فاشتراه رجل منهم فجاء به فعرفه صاحبه ، فخاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال : « **إن شئت أعطيته ثمنه الذي اشتراه به وهو لك ، وإلا فهو له** » [(٢)] .

فقد حكم النبي ﷺ في مشتري البعير من أهل الحرب أن لصاحبه أن يأخذه منه بالثمن ، وكان ذلك البعير قد ملكه المشتري من الحربيين ، كما يملك الذي يقع في سهمه من الغنيمة ما يقع في سهمه منها ، ولو بقي في ملك المالك القديم لكان له الأخذ بغير شيء .

= « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٨٦) ، « شرح معاني الآثار » : ٢٦٣/٣ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٦٦/٣ ، « اللباب شرح الكتاب » : ١٢٧/٤ ـ ١٢٨ ، « روضة القضاة » : ١٢٤٢/٢.

(١) سورة الحشر ، الآية (٨) .

(٢) أخرجه أبو داود في « المراسيل » ص (١٦٦) ، وأبو يوسف في « الخراج » ص (٢١٧) ، والطّحاوي في « شرح معاني الآثار » : ٢٦٣/٣ ، وابن حزم في « المحلّى » : ٣٠٣/٧ ، والبيهقي : ١١١/٩ . ووصله الطبراني عن تميم بن طرفة عن جابر بن سمرة . وفي سنده ياسين الزيات وهو مضعّف . وانظر : « نصب الراية » : ٤٣٤/٣ وبآخره « منية الألمعي » لابن قطلوبغا ص (٤٦) ، « المحلّى » الموضع السابق نفسه .

وعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن رجلاً وجد بعيراً له كان المشركون أصابوه ، فقال رسول الله ﷺ : « **إن أصبته قبل القسمة فهو لك ، وإن أصبته بعدما قُسم أخذتَه بالقيمة** » (١) .

وعن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « **من وجد ماله في الفيء قبل أن يُقْسم فهو له ، ومن وجده بعدما قُسِم فليس له شيء** » (٢) .

وعنه أيضاً : أن غلاماً له أَبَقَ إلى العدو ، وظهر المسلمون عليه ، فردّه النبي ﷺ ولم يكن قُسِم (٣) .

---

(١) أخرجه الدارقطني : ٤/١١٥ ، والبيهقي : ٩/١١١ ، وأبو يوسف في « الرد على سير الأوزاعي » ص (٥٧) ، والإمام مالك في « المدونة » : ٢/١٤ و ١٥ ، والطّحاوي في « اختلاف العلماء » : ٣/٤٦٧ باختصار الجصّاص ، وفيه الحسن بن عمارة لا يحتج به ، قال البيهقي : ورُوي بإسناد آخر مجهول عن عبدالملك بن ميسرة ولا يصح شيء من ذلك . وقال الملا علي القاري : رواية أبي يوسف عن الحسن تدل على إصابته في هذا الحديث ، إذ لا يلزم من كون الشخص متروكاً أن يكون كلّ فرد من أفراد حديثه متروكاً . انظر تعليقات الشيخ أبي الوفاء الأفغاني على « الرد على سير الأوزاعي » ص (٥٨) .

وللعلامة المحدِّث الرامهرمزي كلمة منصفة عن الحسن بن عمارة وتوثيقه ، في كتابه « المحدِّث الفاصل بين الراوي والواعي » ص (٣٢٢ ــ ٣٢٣) . وانظر : « منية الألمعي » لابن قطلوبغا ، ص (٤٦) ، « عمدة القاري » للعيني : ١٥/٣ .

(٢) أخرجه الدارقطني : ٤/١١٣ ، والطبراني في « الأوسط » : ٩/٢٠٣ وذكره الهيثمي في « مجمع الزوائد » : ٦/٢ . وفيه إسحاق بن فروة وهو متروك . ورُوي من طريق أخرى فيها رشدين ، وهو ضعيف . وانظر أيضاً : « المحلّى » لابن حزم : ٧/٣٠١ ، « نصب الراية » : ٣/٤٣٥ قال الزيلعي : واعلم أن شطر الحديث في البخاري ، ورواه مالك في الموطأ . انظر : التعليق الآتي مباشرة .

(٣) أخرجه الطّحاوي في « معاني الآثار » : ٣/٢٦٤ ، وأخرج البخاري عن ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ قال : ذهب فرس له فأخذه العدوّ ، فظهر عليه المسلمون فَرُدَّ عليه في زمن رسول ﷺ ، وأبق عبدٌ له فلحق بالروم فظهر عليهم المسلمون فردّه خالد بن الوليد بعد النبي ﷺ . انظر : « صحيح البخاري » كتاب الجهاد ، باب إذا غنم المشركون مال المسلم ثمَّ وجده : ٦/١٨٢ مع « فتح الباري » ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢١٧) ، « تغليق التعليق » لابن حجر : ٣/٤٦١ ـ ٤٦٢ .

٣ ـ **ومن الآثار عن الصحابة والتابعين** ـ رضوان الله عليهم ـ أن عمر بن الخطاب ﷺ قال فيما أحرز المشركون فأصابه المسلمون فعرفه صاحبه قال : « إن أدركه قبل أن يقسم فهو له ، وإن جرت فيه السهام فلا شيء له » (١) .

وعن علي ﷺ قال : « من اشترى ما أحرز العدو فهو جائز » (٢) .

وروى الطَّحاوي مثله أيضاً عن زيد بن ثابت وأبي عبيدة من الصحابة ، وعن مجاهد وقتادة وشريح وإبراهيم ومجاهد والشَّعْبِيّ ـ رحمهم الله أجمعين ـ (٣) .

وهذه الأحاديث والآثار ، وإن كان في بعضها شيء من الضعف اليسير ، فإنها بمجموعها تنهض للحجية والاستدلال ، وفي هذا يقول الكمال بن الهمام :

« والعجب ممن يشك بعد هذه الكثرة ـ من الروايات ـ في أصل هذا الحكم ، ويدور في ذلك بين تضعيفٍ بالإرسال أو التكلُّم في بعض الطرق ، فإن الظن بلا شك يقع في مثل ذلك أن هذا الحكم ثابت ، وأن هذا الجمع من علماء المسلمين لم يتعمدوا الكذب . ويبعد أنه وقع غلط للكل في ذلك وتوافقوا في هذا ، بل لا شك أن الراوي الضعيف إذا كثر مجيء معنى ما رواه يكون مما أجاد فيه ، وليس يلزم الضعيف الغلطُ

---

(١) أخرجه الطَّحاوي في « معاني الآثار » : ٢٦٣/٣ ، والدارقطني : ١١٤/٤ ، والبيهقي : ١١٢/٩ . وانظر : « نصب الراية » : ٤٣٥/٣ ، وقواه ابن التركماني في « الجوهر النقي » : ١١٢/٩ .

(٢) أخرجه الطَّحاوي : ٢٦٤/٣ ، وعبدالرزاق في « المصنف » : ١٩٦/٥ ، وابن حزم في « المحلّى » : ٣٠٠/٧ ، وأخرجه ابن أبي شيبة في « المصنف » : ٤٤٧/١٢ ، قال ابن حزم : « رواية خلاس عن عليّ صحيحة » . وانظر : « نصب الراية » : ٤٣٦/٣ ، « الجوهر النقي » لابن التركماني : ١١٢/٩ .

(٣) انظر : « شرح معاني الآثار » : ٢٦٣/٣ ـ ٢٦٤ ، « جامع المسانيد للخوارزمي » : ٢٩٧/٢ ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢١٦ ـ ٢١٧) ، « سنن سعيد بن منصور » : ٢٨٧/٢ ـ ٢٨٨ ، « عمدة القاري » : ٣/١٥ ، « الاختيار لتعليل المختار » للموصلي : ٢١١/٤ .

دائماً ، ولا أن يكون أكثر حاله السهو والغلط ؛ هذا مع اعتضاده بما ذكرنا من الآية والحديث من الصحيح »[1] .

٤ ـ **ومن المعقول والقياس** : أن الاستيلاء على المال المباح سبب للملك ، وقد استولى الكفار على مال مباحٍ غير مملوك ، فيملكونه[2] ، وذلك كمن يملك الحطب والحشيش والصيد بالاستيلاء والحيازة . كما أن المسلم يملك على الكافر ماله بالاستيلاء ويملكه بالبيع والهبة ، فنفس الأخذ والاستيلاء سببٌ لملك المالك إذا تَمَّ بالإحراز . ولا فرق في هذا بين المسلم والكافر لتساويهما في أسباب التملك وإصابة الدنيا .

والدليل على أن الكفار استولوا على مال مباح غير مملوك : أن مِلْك المال يزول بعد الإحراز بدار الحرب ، فتزول العصمة عن المال ضرورةً بزوال الملك ، والدليل على زوال الملك : أن المِلْك هو الاختصاص بالمحل في حقِّ التصرف ، أو شرع للتمكن من التصرف في المحل ، وقد زال ذلك بالإحراز في دار الكفار ... فإذا زال معنى الملك وما شرع له يزول الملك ضرورةً[3] .

---

(١) « فتح القدير » لابن الهمام : ٣٣٩/٤ .

(٢) قال في « الدر المختار شرح تنوير الأبصار » : ١٦٠/٤ ـ ١٦١ : « يملكونه ، لاَ لأنهم استولوا على مال مباح ، لأن الصحيح من مذهب أهل السنة أن الأصل في الأشياء التوقف ، والإباحة رأي المعتزلة ، بل لأن العصمة من جملة الأحكام المشروعة ، وهم لم يخاطَبوا بها ، فبقي في حقهم مالاً غير معصوم فيملكونه ، كما حققه صاحب « المجمع » في شرحه » .

وانظر أيضاً في تخريج هذه المسألة على قاعدة هل الكفار مخاطبون بالفروع أم لا ؟ « القواعد والفوائد الأصولية » لابن اللحام الحنبلي ، ص (٥٣) ، « القواعد الكبرى » لابن رجب ، ص (١٨١) . وراجع فيما سبق ص (١٢٥٦) مع التعليق (٢) . وانظر مناقشة ابن عابدين ورده على الكلام السابق في « حاشية رد المحتار على الدر المختار » : ١٦١/٤ .

(٣) انظر بالتفصيل : « المبسوط » : ٥٢/١٠ ـ ٥٤ وما بعدها ، « الأصل » للإمام محمد ، ص (١٢٢ ـ ١٢٣) ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٦٧/٩ ـ ٤٣٦٩ ، « فتح القدير » : ٢٣٨/٤ ـ ٢٣٩ ، « تبيين الحقائق » : ٢٦٠/٣ ـ ٢٦١ =

مذهب الجمهور :

وهذا الذي ذهب إليه محمد بن الحسن ، هو قول أبي حنيفة ، وأبي يوسف ، ومالك ، والثَّوْريّ ، والأوزاعي ، والحسن بن صالح ، والليث ، وهو إحدى الروايات عن الإمام أحمد ابن حنبل ، وغيرهم من الفقهاء . على اختلاف بينهم في التملك بمجرد الاستيلاء دون الحيازة [1] .

مذهب الشافعي :

وقال الشافعي ، وأحمد في أصح الروايتين ، وابن حزم : إن أهل الحرب لا يملكون شيئاً من أموال المسلمين إذا استولوا عليها ، بحال من الأحوال ، وإذا استرجع ذلك منهم وجب ردُّه إلى صاحبه لقوله ﷺ : « **لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه** » [2] .

=

مع « حاشية الشلبي » ، « البحر الرائق » : ٥/١٠٢ ـ ١٠٣ ومعه « منحة الخالق » ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٦٠ ـ ١٦١ ، وله أيضاً : « در المنتقى » : ٢/٦٥٢ ، « مجمع الأنهر » : ٢/٦٢٥ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٢٤ ـ ٢٢٥ ، « الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة » لأبي حفص الغزنوي ، ص (١٦٨ ـ ١٦٩) ، « طريقة الخلاف في الفقه » للأسمندي ، ص (٢٣٩ ـ ٢٤١) ، « إيثار الإنصاف في آثار الخلاف » لسبط ابن الجوزي ، ص (٢٣١ ـ ٢٣٣) .

(١) انظر : « المدونة » : ٢/١٣ ـ ١٥ ، « الكافي » لابن عبدالبر : ٢/٤٠٨ ـ ٤٠٩ ، « عقد الجواهر الثمينة » : ١/٤٧٤ ، « بداية المجتهد » : ١/٣٩٨ ـ ٣٩٩ ، « المغني » : ١٠/٤٧٠ ـ ٤٧٢ ، « كتاب الروايتين والوجهين » : ٢/٣٦١ ، « القواعد الكبرى » ، ص (٤٤٤) ، « الاختيارات الفقهية » ص (٥٣٨) ، « المبدع » : ٣/٣٥٦ ـ ٣٥٧ ، « الإنصاف » : ٤/١٥٩ ـ ١٦٠ ، « اختلاف العلماء » لمحمد بن نصر المروزي ، ص (٢٨٩ ـ ٢٩٠) ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٤٦ ـ ١٥٨) ، « البحر الزخار » : ٦/٤٠٧ ، « عمدة القاري » : ١٥/٢ ، « جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود » للأسيوطي : ١/٤٧٩ .

(٢) تقدم تخريجه فيما سبق ص (٦٦٠) ، تعليق (٣) .

واستدل لهذا المذهب بالقرآن الكريم والسنة والمعقول ،

فمن القرآن الكريم : قوله تعالى : ﴿ **وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً** ﴾ [1] . فينبغي أن لا يصير مال المسلم للكافر بالغلبة والاستيلاء عليه .

ومن السنة : حديث عمران بن حصين قال : أغار المشركون على سَرْح رسول الله ﷺ في المدينة فذهبوا به ومعه العَضْبَاء ، وأَسَرُوا امرأة من الأنصار ، فكانت المرأة في الوَثَاق ، وكان القوم يريحون نَعَمَهم بين يدي بيوتهم ، فانفلتت المرأة ذات ليلة من الوثاق وأتت الإبل ، فوضعت يدها على العضباء ثمَّ زجرتها وانطلقت بها ونذرت لله إن نجاها الله عليها لتنحرنّها ، فلما قدمت المدينة رآها الناس فقالوا : العضباءُ ، ناقة رسول الله ﷺ ، وأتوا بها النبي ﷺ فأخبرته المرأة بنذرها ، فقال : « **بئس ما جَزَيْتِها أو وفيتِها ، لا وفاء لنذر في معصية الله ، ولا فيما لا يملك ابن آدم** » [2] .

وفي هذا دليل على أنها لم تكن ملكتها بأخذها إياها من أهل الحرب ، لأنه ﷺ قال : « **لا نذر فيما لا يملك** » ، وأن أهل الحرب أيضاً لم يكونوا ملكوها على النبي ﷺ .

وروي أن ابن عمر ذهب فرس له فأخذه العدو ، فظهر عليهم المسلمون في زمن رسول الله ﷺ ، وأبق له عبد فلحق بالروم وظهر عليهم المسلمون فردّه عليه خالد بن الوليد في زمن أبي بكر الصديق [3] .

---

(١) سورة النساء ، الآية (١٤١) .

(٢) أخرجه مسلم في النذر ، باب لا وفاء لنذر في معصية الله ولا فيما لا يملك العبد : ٣/١٢٦٢ - ١٢٦٣ .

(٣) انظر فيما سبق ص (١٢٥٤) تعليق (٣) .

ومن المعقول : أن المسلم خير من الكافر ، والمسلم إذا استولى على مال مسلم آخر لا يصير ملكاً له ، فالكافر أولى .

كما أن استيلاءهم على أموال المسلمين محظور ابتداءً عند الأخذ ، وانتهاءً عند صيرورة المال في دارهم ، لأن عصمة المال باقية لبقاء سببها ، وهو عصمة المالك ، قال عليه الصلاة والسلام : « **فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم** » والكفار مخاطبون بالحرمات إجماعاً . فإذا كان استيلاؤهم على أموالنا محظوراً ، والمحظور لا ينتهض سبباً للملك ، فصار كاستيلاء المسلم على مال المسلم ، وكاستيلائهم على رقاب المسلمين ، ويتأيد هذا بما تقدم من النصوص [1] .

مناقشة الأدلة :

وناقش الجمهور هذه الأدلة بما يبطل دلالتها على ما ذهب إليه الإمام الشافعي ومن معه ، إذ أن الآية الكريمة التي استدلوا بها تقتضي نفي السبيل على نفس المسلم ، ونحن نقول بموجبه ، فإنه إذا استولى على نفسه لا يملكه ، ونحن نملكهم ، ولكن الأصل في الأموال عدم العصمة ، وإنما صارت معصومة بالإحراز بدار الإسلام ، فإذا أحرزوها بدار الحرب زالت العصمة بزوال سببها ، فبقيتْ أموالاً مباحة فتملك بالاستيلاء . وفيه وقع الفرق بين استيلاء المسلم والكافر .

---

(١) انظر : « الأم » : ١٧٠/٧ ، « مختصر المُزَنِيّ » بهامش الأم : ١٨٩/٥ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٢٥/١٨ - ١٢٩ ، « روضة الطالبين » : ٢٩٤/١٠ ، « العزيز شرح الوجيز » : ٤٨٥/١٣ ، « تحرير الأحكام » لابن جماعة ، ص (٢٣٠) ، « فتح القدير » لابن الهمام : ٢٣٨/٤ - ٢٣٩ ، « الغرة المنيفة » للغزنوي ، ص (١٦٨ - ١٦٩) ، وعامة مراجع الحنفية عرضت لأدلة الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ مع مناقشتها . « المحلّى » لابن حزم : ٣٠٠/٧ ـ ٣٠٦ ، « نيل الأوطار » : ٣٣٢/٧ ـ ٣٣٤ ، « البحر الزخار » : ٤٠٧/٦ ، « بداية المجتهد » : ٣٩٨/١ ، ٣٩٩ ، « المبدع في شرح المقنع » : ٣٥٦/٣ - ٣٥٧ .

وأما حديث عمران بن حصين ، فلا حجة فيه أيضاً ، لأن غايته أن النبي ﷺ أخذ ناقته ، والمسلم له أخذ ذلك ، سواء قبل تملُّك الكفار أموال المسلمين ، أو لا ، ولأنه وجَدها غير مقسومة ولا مشتراة ، فعلى هذا : لصاحبه أخذه بغير شيء وإن كان مقسوماً . ولأنه يحتمل أن ذلك كان قبل الإحراز ، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال ، وإنما أبطل النبي ﷺ نَذْرَها ، لأن المِلْك المجرد [1] يزول بظفر المالك . وفي سائر الأحاديث الأخرى تحمل على ما قبل الإحراز .

وأما الدليل العقلي الذي احتجوا به ، ومقتضاه أن الاستيلاء على مال المسلمين محظور ابتداء ، فالجواب عنه : أنه محظورٌ لغيره ، مباحٌ في نفسه .

وأما القياس على استيلائهم على رقاب المسلمين وأشخاصهم ، فهو قياس فاسد ، لأن الرقاب ليست مالاً ، وكذا القياس على غصب المسلم مال المسلم ، وذلك لأنه ليس فيه إحراز يزيل الملك [2] .

الآثار المترتبة على قاعدة الملك بالاستيلاء قهراً :

يترتب على هذه القاعدة ـ عند الإمام محمد وجمهور العلماء ـ أن الأموال التي استولى عليها الأعداء وأحرزوها ثمَّ ظهر عليها المسلمون واستردوها منهم ، تصبح

---

(١) وهو ما كان غير متقرر في محله . ومعنى ذلك : أنه لا يترتب على تعلق الملك بمحله أثر قائم يزول بالتّنازل عنه ، ومرجعه إلى رغبة المالك ومشيئته في الانتفاع به أو عدمه .

انظر : « الأشباه والنظائر » لابن نجيم ، ص (٢١٢) ، « الهداية وشروحها » : ٤٤٣/٧ ، « القواعد الكبرى » لابن رجب ، ص (١١٠ ـ ١١٤) ، « الملكية في الشريعة » للشيخ علي الخفيف ، ص (٩) .

(٢) انظر : « فتح القدير » : ٢٣٨/٤ ـ ٢٣٩ ، « المبسوط » : ٥٢/١٠ ـ ٥٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٦٧/٩ ، « الغرة المنيفة » للغزنوي ، ص (١٦٩) ، « إيثار الإنصاف في آثار الخلاف » ص (٢٣٣ ـ ٢٣٤) ، « المبدع في شرح المقنع » : ٣٥٦/٣ ـ ٣٥٧ .

غنيمة للمسلمين ، إلا أن صاحب المال إذا وجد ماله قبل قسمة الغنيمة يأخذه ويسترده بغير شيء ، وإن وجده بعد القسمة أخذه بقيمته إن أراد .

وهذا يعني أن ملك المسلم يزول عن ماله باستيلاء الكفار عليه ، ويثبت له على وجه له حق الإعادة ، إما بعوض أو بغير عوض ، حتى لو ظهر عليهم المسلمون فأخذوا المال وأحرزوه بدار الإسلام ، فإن وجده المالك القديم قبل القسمة أخذه بغير شيء ، سواء كان من ذوات القيم أو من ذوات الأمثال .

وإن وجده بعد القسمة ، فإن كان من ذوات الأمثال ، لا يأخذه ، لأنه لو أخذه لأَخَذَه بمثله فلا يفيد ، وإن لم يكن من ذوات الأمثال يأخذه بقيمته إن شاء مراعاة لحقِّ الجانبين [1] .

وفي هذا يقول الإمام محمد : « أخبرنا أبو حنيفة عن حماد ، عن إبراهيم ، قال : ما أحرز أهل الحرب من أموال المسلمين ثـمَّ أصابه المسلمون فهو ردٌّ على صاحبه إن أصابه قبل أن يُقْسم الفيء ، وإن أصابه بعدما قُسِم فهو أحقّ به بثمنه . قال محمد : والثمن : القيمةُ ، وبه نأخذ ، وهو قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ » [2] .

ويقول أيضاً : « قد بينّا أنهم يملكون أموالنا بطريق القهر بعدما يتم الإحراز بدارهم ، فإذا ظهر عليه المسلمون فهو غنيمة لهم ، بمنزلة سائر أموالهم ، إلا أن المستولي عليه إذا وجده قبل القسمة أخذه بغير شيء ، وإن وجده بعد القسمة أخذه بالقيمة إن شاء » [3] .

---

(١) انظر : « كتاب السِّير » للشيباني ، ص (١٢٢) ، « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢١٦) ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٦٩/٩ .

(٢) انظر : « كتاب الآثار » للإمام محمد ، ص (١٩٠) .

(٣) « السِّير الكبير » : ١٢٩٧/٤ ، « الأصل » ص (١٢٢) .

ويعلل السَّرْخَسِيّ ذلك فيقول : لأنه صار مظلوماً ، فكان على المسلمين القيامُ بنصرته ، ودفْعُ الظلم عنه ، فإنهم لا يتمكنون من السكنى في دار الإسلام إلا بأن يدفع بعضهم عن بعض . فكان دفع هذا الظلم على الغزاة الذين يذبُّون عن دار الإسلام ، ويأخذون الكفاية على ذلك .

فإذا وقع المال بأيديهم فنقول : قبل القسمة الحقٌّ لعامتهم ، ودفْعُ الظلم واجب عليهم أيضاً ، وذلك في ردِّ المال عليه ، فيجب ردُّه مجاناً .

وأما بعد القسمة ؛ فقد تعيَّن المِلْك فيه لمن وقع في سهمه ، وما كان يجب عليه دفع الظلم عنه بتسليم ملك نفسه إليه ، إلا أن حقَّ الذي وقع في سهمه كان في المالية ، حتى كان للإمام أن يبيع الغنائم ويقسم الثمن بينهم ، وحقٌّ المأسور منه كان في العين ، فيجب مراعاة الحقين ، وذلك بإيصال عين المِلْك إليه ، إذا وصل إلى مَنْ وقع في سهمه ما هو حقه ، وهو المالية ، إن شاء .

ولأن قبل القسمة : الثابتُ للغانمين حقٌّ لا مِلْكٌ ، والثابت للمستولي عليه حقٌّ أيضاً ، فيترجح حقُّه بالسبق ، فيأخذه مجاناً ، وبعد القسمة : الثابتُ لمن وقع في سهمه مِلْكٌ ، وللمستولي عليه حقٌّ ، والحقّ - وإن كان سابقاً - فإنه لا يعارض المِلْك المستقرَّ شرعاً ، فيجب مراعاته ، وذلك في أن يأخذه بالقيمة إن شاء [1] . ويدل على هذا ما تقدم من الأدلة في أصل القاعدة العامة .

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١٢٩٧/٤ - ١٢٩٨ . وانظر : « المبسوط » : ٥٤/١٠ - ٥٥ ، « الفروق » للكرابيسي : ٣١٨/١ - ٣١٩ ، « فتح القدير » : ٣٤٠/٤ - ٣٤١ ، وتجد أمثلة وتفصيلاً لما يحرزه العدو مما يأخذه صاحبه بقيمته أو بأكثر من وزنه في « شرح السِّير الكبير » : ١٣٠٢/٤ - ١٣٠٩ . « حاشية ابن عابدين » : ١٦٢/٤ - ١٦٣ .

الأرض التي انحسرت عنها السيادة الإسلامية :

ويسري هذا الحكم أيضاً على الأراضي التي انحسرت عنها السيادة الإسلامية ثمَّ عادت إليها بقوة المسلمين وظهورهم عليها . وفي هذا يقول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ

« وإن ظهر المشركون على أرض من أراضي المسلمين فصارت دار شرك ، ثمَّ غلب المسلمون عليها ؛ فمن حضر من أصحابها قبل القسمة أخذها بغير شيء ، ومن حضر بعد القسمة أخذها بقيمتها إن أحبَّ ، لأن الأرض مال المسلم كسائر الأموال »[1] .

حكم الأموال التي أسلم عليها أهلها :

أما لو أسلم أهل الحرب ومتاع المسلمين الذي أحرزوه في أيديهم ، فهو لهم ولا حقَّ للمالك القديم فيه ، لأنه مال أسلموا عليه ، ومن أسلم على مال فهو له ، على لسان رسول الله ﷺ[2] .

وكذلك لو خرج الحربي بشيء من أموال المسلمين ، مما كان الحربيون قد استولوا عليه وأخذوه ، يريد بيعه : لم يكن لصاحبه المسلم عليه سبيل .

وهذا يفترق عما لو اشتراه مسلم من أهل الحرب ، فله أن يأخذه .

ووجه الفرق بينهما : أن الحربي لم يلتزم نصرة المسلمين والذبَّ عنهم وعن أموالهم ، فلم يكن له أَخْذُه ونَقْلُه إلى دار الإسلام لصاحبه ، فصار كما لو كان في يده في دار الحرب ، فلم يكن له أَخْذُه .

وليس كذلك المسلم ؛ لأنه التزم نصرة المسلمين والذبَّ عنهم وعن أموالهم ،

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٩٥٧/٥ .

(٢) انظر : « الأصل » ص (١٣٩) ، « المبسوط » : ٦٢/١٠ ، « الفتاوى الهندية » : ٢٣١/٢ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٧٢/٩ . والحديث الذي أشار إليه تقدم تخريجه فيما سبق ص (١١٨٧) تعليق (١) .

فكان يلزمه استنقاذ أموالهم من أيدي الكفار ، فإذا اشترى فالظاهر أنه فعل ما هو واجب عليه واستنقذه من أيديهم لصاحبه ، وإذا أخذه له عاد حقُّه إليه ، فكان له أن يأخذه [1] .

الاستثناء من القاعدة العامة :

يستثنى من ملكية الأعداء لأموال المسلم بالاستيلاء والإحراز ما لو كان المستولي مخاطباً في الأصل بالأحكام الشرعية ثمَّ ارتدَّ فأصبح حربياً . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« مسلم غصب من مسلم عبداً ثمَّ ارتدَّ وأحرزه بدار الحرب معه ، ثمَّ ظهر المسلمون على المرتدّ فقتلوه وأخذوا ما معه ، فالعبد مردود على المغصوب منه قبل القسمة وبعد القسمة بغير شيء » .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك فيقول : لأن الآخذ كان ضامناً له ، ولا يخرجه من ضمانه إحرازُه ، فإذا لم يبرأ من ضمانه لم يكن محرزاً له . ومعنى هذا الكلام من وجهين :

أحدهما : أن ضمان الغصب يوجب المِلْك له عند تقرُّرِه عليه ، وفيما انعقد له بسبب الملك لا يكون مستولياً عليه متملكاً له على غيره بطريق القهر .

والثاني : أن ردَّ العين قد لزمه بحكم الغصب على وجه إذا تعذر يخلفه ضمان القيمة فيه .

ثمَّ بالردة واللحوق بدار الحرب لا يسقط عنه ما لزمه من ضمان الرد ، ولا ما هو خَلَفٌ عنه في ضمان القيمة ، لأن ذلك واجب في ذمته ، والإحرازُ بدار الحرب لا

---

(١) انظر : « الفروق » للكرابيسي : ١/٣٢٤ ـ ٣٢٥ .

يتحقق فيما في ذمته ، فإذا أخذه المولى (صاحبه وسيده) بعد القسمة بغير شيء يُعوَّض الذي وقع في سهمه قيمتَه من بيت المال لاستحقاق نصيبه .

وكذلك لو كان ارتدَّ قبل الغصب - والمسألة بحالها - لأنه ما دام في دار الإسلام فهو مخاطَب بحكم الإسلام ، بمنزلة المسلم ، فيكون ملتزماً ضمانه بالغصب [1] .

سريان الحكم على أموال أهل الذمة :

ويسري هذا الحكم أيضاً على أموال أهل الذمة ، وفي هذا يقول الإمام محمد :

« وأهل الذمة في هذا الحكم كالمسلمين » .

ويعلل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن نفوسهم وأموالهم معصومة متقومة بالإحراز في دار الإسلام ، ولهذا لا يُسْتَرَقُّون إذا وقع الظهور عليهم ، كالإحراز من المسلمين . فالحكمُ في أموالهم إذا وقع الاستيلاء عليها كالحكم في أموال المسلمين [2] .

ثانياً : الاستيلاء على أموال المسلمين بغير طريق القهر :

إذا أخذ الحربيون أموال المسلمين بغير طريق القهر ، ثمَّ ظهر المسلمون عليهم ، ووجد صاحب المال ماله فإنه لا سبيل له عليه سواء قبل القسمة أو بعدها .

يقول الإمام محمد : « ولو أن تاجراً من المسلمين دخل عسكرهم في دارنا وفدى ما أصابوه من المسلمين بمالٍ وأخرجه ، فعليه ردُّه على صاحبه ، وهو متبرع في الفداء الذي أدّى بغير أمر صاحبه . فإن ظهر المسلمون عليهم قبل أن يدخلوا دارهم وأصابوا ذلك الفداء بعينه فلا سبيل للتاجر عليه ، سواء وجده قبل القسمة أو بعدها » [3] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤/١٣٧٩ - ١٣٨٠ .

(٢) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤/١٢٩٩ . وانظر : « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٦٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص (١٣٢٧) .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن المشركين ملكوا ذلك بالأخذ ملكاً تاماً [1] ، حتى لو أسلموا أو صاروا ذمة كان سالماً لهم ، وهذا لأنهم ما ملكوا هذا المال بطريق القهر حتى يشترط فيه الإحراز بالدار ، ولكن بتمليك صاحب المال إياهم ذلك طوعاً ، فيكون ذلك بمنزلة ما يشترونه من تجار المسلمين فيملكونه على وجه لا يبقى لصاحبه فيه حقٌّ بعد التسليم [2] .

وقال الإمام محمد أيضاً : « لو أن المشركين أسروا مسلماً ، فبعث إلى بعض أهله فسألهم أن يفدوه بمال من أهل الحرب ، من مال نفسه أو من مال الأسير ، فدخل إليهم المأمور بأمان ففعل ذلك ، ثمَّ ظهر المسلمون على المال فهو فيء ، ولا سبيل لصاحبه عليه ، لأن المال ما وصل إليهم بطريق القهر هاهنا ، بل بتسليم صاحبه إليهم طوعاً » [3] .

ثالثاً : الاستيلاء على المال دون إحرازه في دارهم :

إذا استولى الحربيون على مال المسلمين دون أن يحرزوه في دار الحرب ، فإن ملك المسلم لا يزول عن هذا المال ، فإذا ظهر عليهم المسلمون فإنه يردّ عليهم . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« ولو أن المشركين استولوا على متاع المسلمين فأحرزوه بعسكرهم في دار الإسلام ، ثمَّ قاتلهم جيش من المسلمين حتى استنقذوه منهم قبل أن يحرزوه بدارهم ، فذلك مردودٌ على صاحبه ، لأنهم بمنزلة الغاصبين ، لم يملكوه قبل

---

(1) وبهذا يفترق عن الاستيلاء بطريق القهر الذي يزول به ملك المسلم عن ماله ويثبت لهم على وجه له حق الإعادة بعوض أو بغير عوض كما تقدم آنفاً .

(2) « شرح السِّير الكبير » : ١٣٢٧/٤ .

(3) المرجع نفسه ، ص (١٣١٣) .

الإحراز ، فمن وصل إلى يده كان عليه ردُّه إلى مالكه ، لأن مال المسلم لا يكون غنيمة للمسلمين .

فإذا لم يعلم الإمام بذلك حتى قَسَمه بين من أصابه فقسمتُه باطلة ، والمتاع مردودٌ على أهله ، لأنه تبين أن القسمة لم تصادف محلّها ، فإن هذه القسمة تتضمن التمليك من الإمام لكل واحد منهم ما يصيبه ، وليس له ولاية التمليك في مال المسلمين من غير رضى صاحبه .. » [1] .

وكذلك ينطبق هذا الحكم على ما لو أخذ الحربيون المال ثمَّ أسلموا قبل أن يحوزوه بدارهم ، ولذلك يقول الإمام محمد :

« ولو أن أهل الحرب دخلوا دارنا للإغارة ، فأخذوا أموالاً وسبايا ثمَّ أسلموا قبل أن يدخلوا بذلك دارهم ، فالإمام يأخذ منهم جميع ما أخذوا فيردُّه على أهله ، لأنهم لم يملكوا ما أخذوا حين لم يحرزوه بدارهم ، فإن المِلْك يستدعي تمام القهر ، وذلك لا يسبق الإحراز ، فكانوا بمنزلة الغاصبين قبل الإحراز ، ويؤمرون بالرد ، سواء أسلموا هاهنا ، أو صاروا ذمة ، لأن هذا السبب إنما يقرر مِلْكهم فيما كان مملوكاً لهم ، ولا يوجب المِلْك لهم فيما لم يكن مملوكاً قبله . ويستوي إذا كانوا قسموا ذلك في دارنا بينهم أو لم يقسموا ، لأن المغصوبَ لا يصير بالقسمة ملكاً للغاصبين .

وعلى هذا : لو دخل مسلم عسكرهم بأمان فاشترى بعض تلك الأمتعة فعليه أن يردّها على أهلها بغير شيء ، لأنهم لم يملكوها قبل الإحراز فلا يملكها المشتري منهم أيضاً ، وكان هو متبرعاً فيما فَدَى به مِلْك الغير بغير أمره » [2] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص (١٣٢٤) ، « الأصل » ص (١٢٢) ، وانظر أيضاً : « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٢٥ ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/٢٦١ - ٢٦٢ .

(٢) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٤/١٢٤٦ - ١٢٤٧ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٢٥ .

رابعاً : أموال الحربيين إذا أسلموا وظهر المسلمون على دارهم :

يفرّق الإمام محمد ـ رحمه الله ـ بين الأموال المنقولة والعقار فيما إذا أسلم أهل الحرب في دار الحرب ، ثمَّ ظهر المسلمون على تلك الدار واستولوا عليها :

ففي الأموال المنقولة : يترك له ما كان في يده من ماله ومتاعه ورقيقه ، وما كان له من أولاد صغار فهم على دينه لا يُسْبَوْن ، لأنهم صاروا مسلمين بإسلامه تبعاً ، فلا يُسْتَرقُّون . والمنقولاتُ في يده حقيقةً ، وهي يد محترمة لإسلام صاحبها فلا يتملك ذلك عليه بالاستيلاء ، ولأنه صار محرزاً ما في يده من المال بمَنَعَة المسلمين . وذلك سبب لتقرير ملك المسلم لا إبطال ملكه ، يوضح ذلك أن يده إلى أمتعته أسبق من يد المسلمين .

وأما العقار من الأرض والدور ، فإنها تصير فيئاً وغنيمة للمسلمين ، لأن هذه الأرض والدور بقعة من دار الحرب فتصير غنيمة للمسلمين كسائر البقاع ، لأن اليد على العقار إنما تثبت حكماً ، ودار الحرب ليست بدار الأحكام فلا معتبر ليده فيها قبل ظهور المسلمين عليها ، وبعد الظهور يَدُ الغانمين فيها أقوى من يده ، فلهذا كانت غنيمة دون سائر المنقولات .

ووجه الفرق بين العقار والمنقول في هذا : أن المال يحوَّل ويقدر على أن يخرجه من دار الحرب ، والأرض ليست كذلك .

وهذا كله رأي أبي حنيفة أيضاً ، وآخر القولين لأبي يوسف .

وقال الأوزاعي والشافعي وأبو يوسف في قوله الأول : أستحسن فأجعل عقاره له ، لأنه ملك محترم له كالمنقول .

واستدل على ذلك بحديث الكلبي ومحمد بن إسحاق : أن نفراً من بني قريظة

أسلموا حين كان رسول الله ﷺ محاصراً لهم [1] فأحرزوا بذلك أنفسهم وأموالهم . قال : وعامة أموالهم كانت الدور والأراضي [2] .

سريان هذا الحكم على تملك المسلم في دار الحرب :

يذهب الإمام محمد وشيخه أبو حنيفة إلى أن المسلم إذا دخل دار الحرب بأمان فاكتسب مالاً ، واشترى وباع فملك خيلاً وسلاحاً ودوراً وغير ذلك ، ثمَّ ظهر المسلمون على تلك الدار ، فله جميع ما اكتسب من ذلك ، إلا العقار من الدور والأرضين ، فإن ذلك يكون فيئاً للمسلمين . أما ما سوى العقار فلا يكون فيئاً ، لأن ما سوى العقار من منقول هو في يده ، ويده غير مغنوم ، فما في يده كذلك ، وأما العقار فهو تحت يد مَلِكِهم ومِلْكُهم مغنوم ، فما في يده مغنوم .

يدل على ذلك ما روي عن سعيد بن المسيب قال : قال رسول الله ﷺ : « **مَنْ منحه المشركون أرضاً فلا أرض له** » [3] .

ولم يرد بهذا أن لا يملكه بالمنحة ، ولكن أراد أنه لا يدوم مِلْكُه ، فإن المسلمين إذا ظهروا عليها تصير لهم .

---

(١) انظر : « سيرة ابن هشام » : ٢٣٨/٢ .

(٢) انظر بالتفصيل : « الأصل » للإمام محمد ، ص (١٣٩) ، « الجامع الصغير » ، ص (٢٤٩) و (٢٦٠) مع شرحه « النافع الكبير » لأبي الحسنات اللكنوي ، « الرد على سير الأوزاعي » ص (١٢٦ ـ ١٢٧) ، « المبسوط » : ٦٢/١٠ ، « الأم » للشافعي : ٣٣٤/٧ ، « فتح القدير » : ٣١٦/٤ ـ ٣١٧ ومعه أيضاً : « العناية على الهداية » ، وراجع تعليقات الشيخ أبي الوفا الأفغاني على « الرد على سير الأوزاعي » ص (١٢٧ ـ ١٢٨) .

(٣) رواه الإمام محمد مرسلاً ، وعزاه ابن حجر لإسحاق بن راهويه وأبي يعلى عن عمر بن الخطاب ﷺ . وقال الهيثمي : « رواه أبو يعلى وفيه الوزير بن عبدالله الخولاني ضعيف ، وقال ابن حزم : منكر الحديث ، وبقية رجاله ثقات » وعزاه المتقي للخطابي . وفي رواية الإمام محمد : « الوضين » بدلاً من « الوزير » .
انظر « المطالب العالية » لابن حجر : ١٧٨/٢ ، « مجمع الزوائد » : ١٥٧/٤ ، « كنز العمال » : ٤٣٣/٤ .

وروي عن أبي يوسف والأوزاعي والشافعي : أن عقاره لا يكون فيئاً ، قياساً على الرجل الذي أسلم في دار الحرب وله عقار فظهر المسلمون على الدار ، فإن عقاره لا يكون فيئاً [1] .

وأما المستأمن الحربي إذا أسلم في دار الإسلام ، وله في دار الحرب أموال وعقار ، وامرأة حامل ، وأولاد صغار وكبار ، فظهر المسلمون على دار الحرب ، فهذا كله فيء عند الإمام محمد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومالك والليث .

وقال الأوزاعي : يترك له أهله وعياله .

وأما إذا أسلم الحربي هناك ثمَّ خرج فظهر المسلمون على دار الحرب فأولاده الصغار أحرار مسلمون ، وما كان من مال أودعه ذمياً أو مسلماً ، فهو له ، والباقي فيء ، عند الحنفية .

وقال الشافعي : من خرج إلينا منهم مسلماً ، أحرز ماله وصغار ولده [2] .

المبحث الخامس

أثر الحرب في أشخاص المسلمين

ألمحنا فيما سبق إلى أن الثبات في الجهاد والقتال من أعظم أسباب النصر على الأعداء ، وأن الأعداء إذا أحاطوا بالمسلم وأتاه منهم ما لا يطيقه : فلا بأس عندئذ

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ٢٠٦٤/٥ ـ ٢٠٦٥ ، « الأصل » ص (١٤٠ ـ ١٤١) ، « المبسوط » : ٦٧/١٠ ـ ٦٨ ، « الرد على سير الأوزاعي » ص (١٠٧ ـ ١١٠) ، « الأم » للشافعي : ٣٢٩/٧ ـ ٣٣٠ .

(٢) انظر : « الجامع الصغير » ، ص (٢٥٩ ـ ٢٦٠) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٥٢/٣ ، « المدونة » : ١٩/٢ ، « المعيار المعرب » : ١٤٢/٢ وما بعدها ، « مختصر المُزَنِيّ » : (١٨٩ ـ ١٩٠) .

بالتحرُّف والتحيُّز ، ولا بأس بالصبر أيضاً . وليس في ذلك إلقاء باليد إلى التهلكة ، بل فيه تحقيق بذل النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى ، وقد فعله غير واحد من الصحابة رضوان الله عليهم [1] .

وعلى هذا : قد يقع المسلم أسيراً في يد الأعداء ، وقد يستأسر [2] ، فيسلّم نفسه لهم إن كان يظن أن في ذلك نجاةً له ، كما فعل عاصم بن ثابت وخُبَيْب بن عديٍّ وزيد بن الدَّثِنَّة ﷺ فيما رواه البخاريُّ عن أبي هريرة ﷺ قال : « **بعث رسول الله ﷺ عَشْرة رَهْطٍ سَرِيَّةً عيناً ، وأمَّر عليهم عاصم بن ثابت الأنصاري ، وانطلقوا حتى إذا كانوا بالهَدْأَةِ ـ وهو بين عُسْفان ومكة ـ ذُكِروا لحيٍّ من هُذَيْل ، فنفروا إليهم قريباً من مائتي رجل كلّهم رامٍ ... فلما رآهم عاصم وأصحابه لجؤوا إلى فَدْفَدٍ [3] . وأحاط بهم القوم فقالوا لهم : انزلوا وأعطونا بأيديكم ولكم العهد والميثاق ، ولا نقتل منكم أحداً . قال عاصم بن ثابت أمير السريَّة : أما أنا ـ فو الله ـ لا أنزل اليوم في ذمة كافر ، اللهمَّ أخبِرْ عنا نبيك ، فرموهم بالنَّبْل فقتلوا عاصماً في سبعةٍ ، فنزل إليهم ثلاثة رَهْط بالعهد والميثاق ، منهم خُبَيْبٌ الأنصاري ، وابن الدثنَّة ، ورجل آخر ، فلما استمكنوا منهم أطلقوا أوتار قِسِيِّهمْ**

---

(١) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٢٥/١ . وراجع فيما سبق ص (١٠٣٨) وما بعدها .

(٢) الاستئسار : أن يسلِّم نفسه أسيراً ، أو يطلب أن يجعل نفسه أسيراً . يقال : استأسر الرجل ، إذا أعطى بيده وانقاد . كما يقال : استأسر ، واستأسر له ، أي : استسلم لآسره . وهو يستعمل لازماً وقد يستعمل متعدياً كما في حديث عبدالرحمن وصفوان أنهما « استأسرا المرأتين اللتين كانتا عندهما من هوازن » . انظر : « أساس البلاغة » : ١٢/١ ، « المُغْرِب » : ٣٨/١ ، « المعجم الوسيط » : ١٧/١ ، « عمدة القاري » للعيني : ٢٨٩/١٤ .

(٣) الفدفد : الرابية المُشْرِفة من الأرض .

فأوثقوهم ، فقال الرجل الثالث : هـذا أول الغـدر ، وا لله لا أصحبكـم ، إنَّ لي في هؤلاء لأُسوة ... »[1] .

قال العلامة بـدر الديـن العَيْنِـيُّ الحنفـي : « ففـي هـذا الحديـث جـواز أن يستأسـر الرجل . **قال المهلب** : إذا أراد أن يأخذ بالرخصة في إحياء نفسه فَعَل كفِعل هـؤلاء . **وعن الحسن** : لا بأس أن يستأسر الرجل إذا خاف أن يُغْلب .

وقال الثَّوْريّ : أكره للأسير المسلم أن يمكِّن من نفسه إلا مجبوراً .

وعن الأوزاعي : لا بأس للأسير المسلم أن يـأبى أن يمكِّـن مـن نفسـه ، بـل يـأخذ بالشدَّة والإباء من الأسر ، والأَنَفَة من أن يجري عليه مِلْك كافرٍ »[2] .

وقيَّد **بعض الشافعية** جواز الاستسار بشروط ثلاثة :

١ً - أن يعلم من نفسه أنه إن امتنع عن الاستسلام في الحال قُتِل .

٢ً - أن تأمن المرأة على نفسها من الزنا .

٣ً - أن لا يكون المستسلم إماماً أو عالماً أو شجاعاً[3] .

وقـال الإمـام أحمـد عـن الرجـل إذا لقــي العـدوَّ : يقــاتل ، ولا يستأســر ، لأن الأَسْر شديد[4] .

---

(١) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب هل يستأسر الرجل : ٦/١٦٥ - ١٦٦ ، وفي المغازي : ٧/٣٧٨ - ٣٧٩ .

(٢) « عمدة القاري » للعيني : ١٤/٢٩٤ . وراجـع أيضاً : « فتـح البـاري » : ٧/٢٨٤ : ٧/٢٨٤ ، « البيـان والتحصيل » لابن رشد : ٢/٥٦٦ - ٥٦٧ .

(٣) انظر : « مغني المحتاج » للخطيـب : ٤/٢١٩ ، « نهاية المحتـاج » للرملي : ٨/٥٩ ، « حاشية الشرقاوي على التحرير » : ٢/٤٣٩ ، « حاشية البجيرمي على المنهج » : ٤/٢٣١ .

(٤) انظر : « مسائل الإمام أحمد » لأبي داود ص (٢٤٧) ، « المغني » : ١٠/٥٤٤ ، « المحرر في الفقه » : ٢/١٧١ ، =

ويترتب على وقوع المسلم في الأسر آثار كثيرة ، منها ما يتعلق بالأسير نفسه ، ومنها ما يتعلق بالدولة المسلمة وما يجب أن تبذله لاستنقاذه . وقد تناول الإمام محمد ابن الحسن ـ رحمه الله ـ موضوع الأسرى المسلمين وأفاض في بيان أحكامهم ، وبسط القول في ذلك فعقد له عدداً من الأبواب في كتابه « السِّير الكبير » نجتزئ منها ببعض المسائل [١] .

أولاً : حق الأسير في الغنيمة :

للأسير المسلم حقه في الغنائم التي يستولي عليها المسلمون في الجهاد إذا كان قد خرج معهم ثمَّ أُسر وتخلَّص من الأسْر فلحق بالمجاهدين وأحرز معهم الغنائم . وفي هذا يقول الإمام محمد ـ رحمه الله ـ :

« ولو أن مسلماً دخل دار الحرب فارساً فقتل فَرَسُه وأُخذ أسيراً قبل أن تصاب الغنائم ، ثمَّ أصاب الجيشُ الغنائم فلم يخرجوها حتى انفلت فلحق بهم : فله سهم الفُرْسَان ؛ لأنه انعقد له بسبب الاستحقاق معهم عند مجاوزة الدرب ، وشاركهم في إحراز الغنائم بدار الإسلام ، فيجعل في الحكم كأنه لم يفارقهم ، لأنه ابتلي بمفارقتهم بعارضٍ على شرف الزوال ، فإذا زال صار كأن لم يكن .

ولو كان خرج ذلك الجيش ودخل جيش آخر ، فانفلت إليهم راجلاً ، ثمَّ أصابوا

=

« كشاف القناع » : ٣/٤٠ ـ ٤٢ ، « الإنصاف » : ٤/١٢٤ ـ ١٢٥ ، « شرح منتهى الارادات » : ٢/٩٥ ، « مطالب أولي النهى » : ٢/٥١٧ ، « الأحكام السلطانية » لأبي يعلى ، ص (٣٠) .

(١) انظر على سبيل المثال الأبواب الآتية في « شرح السِّير الكبير » : باب قتل الأسارى والمنِّ عليهم : ٣/١٠٢٤ وما بعدها ، باب الحكم في الأسارى : ٤/١١٤٨ وما بعدها ، باب ما يصيبه الأسراء من دار الحرب : ٤/١٢٦٩ وما بعدها ، باب الأسير المسلم : ٤/١٥٠٢ وما بعدها ، باب فداء الأسراء المسلمين : ٤/١٦٢٥ وما بعدها ، باب المفاداة بالأسراء وغيرهم : ٤/١٦٥٠ ، باب من يجب على المسلمين نصرتهم : ٥/١٨٩١ ، باب ما يبتلى به الأسير في دار الحرب : ٥/٢٠٢٩ .

غنائم بعدما لَحِق بهم : فله في ذلك سهم راجلٍ ، ولا يشركهم فيما أصابوا قبل أن يلتحق بهم ؛ لأنه ما انعقد له سبب الاستحقاق معهم » (١) .

وقال أيضاً : « إذا أسروه قبل إحراز الغنيمة و لم يقتلوه : فإنه ينبغي للمسلمين أن يعزلوا نصيبه فيما غنموا قبل أن يؤسر ، لأن حقّه ثبت فيه ، وبالأسْر لم يخرج من أن يكون أهلاً لتقرُّر حقّه بالإحراز . ولا شيء له فيما غنموا بعدما أُسر ، لأن المأسور في يد أهل الحرب لا يكون مع الجيش حقيقة ولا حكماً ، فهو لم يشاركهم في إصابة هذا ، ولا في إحرازه بالدار » (٢) .

وقال الإمام مالك : يقسم للأسير من الغنيمة إذا كان قد شهد القتال ، أو كان ردْءاً لمن حضر القتال . وقال أشهب : يسهم للأسير وإن كان في الحديد . وتعقّبه ابن العربي بأن الصحيح أنه لا سهم له ، لأن الغنيمة ملك يستحق بالقتال ، فمن غاب عنه لم يستحقها (٣) .

وقال الإمام الشافعي : لو انفلت أسير في أيدي العدو قبل أن تحرز الغنيمة ، فقد قيل : لا يسهم له ، إلا أن يكون قتال فيقاتل ، فأرى أن يسهم له . وقد قيل : يسهم له ما لم تحرز الغنيمة (٤) .

وذهب بعض أتباعه إلى أن الأسير إن كان من الجيش وعاد استحقَّ الغنيمة ، قاتَل أو لم يقاتل (٥) . وفصَّل الشيرازيُّ في ذلك فقال :

---

(١) « السِّير الكبير » : ٣/٩٠١ - ٩٠٢ .

(٢) المرجع السابق نفسه ص (٩١٣) ، « المبسوط » : ١٠/٤٦ ، « فتح القدير » : ٤/٣١٣ .

(٣) انظر : « البيان والتحصيل » : ٣/٣٦ ، « بداية المجتهد » : ١/٣٩٤ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٢/٨٦٥ .

(٤) « الأم » للإمام الشافعي : ٤/٧٠ .

(٥) انظر : « الوجيز » للغزالي : ١/٢٩٢ ، « روضة الطالبين » للنووي : ٦/٣٧٧ .

« إذا لحق بالجيش مَدَدٌ أو أفلت أسير ولحق بهم نظرت ؛ فإن كان قبل انقضاء الحرب وحيازة الغنيمة أَسْهَمَ لهم ، لقول عمر ﷺ « الغنيمة لمن شهد الوقعة » [1] ، وإن كان بعد انقضاء الحرب وحيازة الغنيمة : لم يسهم لهم ، لأنهم حضروا بعدما صارت الغنيمة للغانمين . وإن كان بعد انقضاء الحرب وقبل حيازة الغنيمة ففيه قولان : **أحدهما** أنه لا يسهم لهم ، لأنهم لم يشهدوا الوقعة . **والثاني** أنه يسهم لهم ، لأنهم حضروا قبل أن يملك الغانمون » [2] .

وبهذا التفصيل **قال الحنابلة أيضاً** . وعندهم أقوال وروايات لا تخرج عن المذاهب السابقة [3] .

ثانياً : عقد الأمان :

نصَّ الإمام محمد ـ رحمه الله ـ على أنه لا يصح الأمان للحربيين إذا عقده الأسير الذي في أيديهم فقال :

« والأسير في دار الحرب إذا أمَّنهم لا يصحّ أمانه على غيره من المسلمين » . ويعلل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن أمانه لا يقع بصفة النظر منه للمسلمين بل لنفسه ، حتى يتخلص منهم . ولأن الأسير خائف على نفسه ، وإنما يؤمِّن غيرَه مَنْ يكون آمناً في نفسه ،

---

(١) أخرجه عبدالرزاق : ٥/٣٠٢ ـ ٣٠٣ ، وابن أبي شيبة : ١٢/٤١٢ ، وسعيد بن منصور : ٢/٢٨٥ ، وأخرجه البيهقي مرفوعاً وموقوفاً : ٩/٥٠ و ٦/٣٣٥ وقال : « والصحيح وقفه ». وانظر : « مجمع الزوائد » : ٥/٣٤٠ ، « نصب الراية » : ٣/٤٠٨ ، « منية الألمعي » لابن قطلوبغا ، ص (٤٥) ، « تلخيص الحبير » ٣/١٠٨ ، « فتح الباري » : ٦/٢٢٤ .

(٢) « المهذب » للشيرازي مع تكملة المجموع : ١٨/١٤٥ ـ ١٤٦ .

(٣) انظر : « مسائل الإمام أحمد بن حنبل » رواية ابنه عبدالله : ٢/٨٣٠ ، ورواية أبي داود ص (٢٤٠) ، « المغني » : ١٠/٤٥٦ ، « الفروع » : ٦/٢٢٥ ، « الإنصاف » : ٤/١٦٤ ـ ١٦٦ .

ولأنهم آمنون منه لكونه مقهوراً في أيديهم . فَعَقْدُه يكون على الغير ابتداءً ، وقلَّ ما تخلو دارهم عن أسير ، فلو صححنا أمانه انسدَّ باب القتال علينا ، فإنهم كلما حَزَبَهم خوف أمروا الأسير حتى يؤمّنهم . والقول بهذا فاسد .

إلا أنه فيما بينه وبينهم إن أمنوه وأمنهم ، فينبغي أن يفي لهم كما يفون له ، ولا يسرق شيئاً من أموالهم لأنه غير متهم في حقِّ نفسه . وقد شرط أن يفي لهم فيكون بمنزلة المستأمن في دارهم » [1] .

ولو أعطى الأسير هذا الأمان فإنه لا يترتب عليه أثره ـ إلا في حق نفسه كما سبق ـ لأنه باطل غير صحيح . ولذلك قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ : « وإذا حاصر المسلمون حصناً وفيها أسيرٌ من المسلمين فآمنهم ، ثمَّ جاء بهم ليلاً حتى أدخلهم المعسكر : فهم فيءٌ للمسلمين » .

وعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك بأن الذي أمَّنهم كان مقهوراً غير ممتنع منهم ، وأمان مثله باطلٌ ... وفي القياس : لا بأس بقتل رجالهم ، لأنهم حربيون ولأن الأمان الباطل لا يحرم قتلهم ، كما لو حصل الأمان من صبي لا يعقل أو من كافر . ولكن الإمام محمداً استحسن وقال : لا ينبغي للإمام أن يقتل رجالهم لوجهين :

أحدهما : أن ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام : « **يسعى بذمتهم أدناهم** » [2] يعمُّ الأسير وغيره . وهذا الظاهر ـ وإن تُرِكَ العمل به لقيام الدليل ـ يبقى شبهة فيما يندرئ بالشبهات .

---

(1) « شرح السِّير الكبير » : ١/٢٨٦ ، « الأصل » كتاب السِّير ، ص (١٤٢) ، وانظر : « الخراج » لأبي يوسف ، ص (٢٢٢) ، « اللباب شرح الكتاب » للغنيمي : ٤/١٢٦ .

(2) تقدّم تخريجه فيما سبق ص (٣٠٦) ، (٢) .

والثاني : أن القوم إنما جاءوا إلى المعسكر للاستئمان لا للقتال ، فإنهم جاءوا باعتبار أمان الأسير إيّاهم . وقد بينّا أن المحصور إذا جاء على هيئةٍ يُعْلَم أنه تارك للقتال ؛ بأن ألقى السلاح ونادى بالأمان وجاء ، فإنه يأمن من القتل . فهؤلاء أيضاً يأمنون من القتل ، ولكنهم لا يأمنون من الاسترقاق ...[1] .

وهذا أيضاً **مذهب جمهور العلماء** ؛ حيث قالوا لا يصح أمان الأسير ، لأن الأمان لا يصح إلا من مختارٍ غير مُسْتَكْرَهٍ ، والأسير في أيدي الأعداء ليس مختاراً . وروى أبو داود عن الإمام أحمد بن حنبل أن أمان الأسير جائز . وذهب بعض الحنابلة والشافعية ـ في أحد الأقوال ـ إلى أنه يصح أمان الأسير إذا عقده غير مُكْرَه ، لدخوله في عموم الأدلة ، ولأنه مسلم مكلّف مختار ، فأشبه غير الأسير . وللعلماء في ذلك تفصيلات حيال ذلك حسبنا هذه الإشارة إليها[2] .

ثالثاً : أثر الإكراه على أعمال الأسير وتصرّفاته :

عرض الإمام محمد ـ رحمه الله ـ لما قد يقع على الأسير من إكراه يلجئه إلى فعل الحرام أو تناول بعض المحظورات ، أو الدلالة على عورات المسلمين وأسرارهم ، وأبان عن مدى مشروعية ذلك . وهذه بعض الأمثلة على ذلك :

---

(١) « السِّيَر الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ٥٢١/٢ ـ ٥٢٢ . وانظر : « المبسوط » : ٦٩/١٠ ، « الخراج » ص (٢٢٢) ، « مختصر الطّحاوي » ، ص (٢٩٢) ، « الاختيار لتعليل المختار » : ١٩٤/٤ ، « فتح القدير » : ٣٠٠/٤ ، « بدائع الصنائع » : ٤٣٢٠/٩ ، « تبيين الحقائق » : ٢٤٧/٣ ، « البحر الرائق » : ٨٨/٥ ، « حاشية ابن عابدين » : ١٣٧/٤ ، « الفتاوى الهندية » : ١٩٨/٢ ، « فتاوى قاضي خان » : ٥٦٤/٣ بهامش الهندية ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (٢٧ ـ ٢٨) .

(٢) انظر : « اختلاف الفقهاء » ص (٢٥ ـ ٢٧) « الميزان الكبرى » : ١٧٦/٢ ، « رحمة الأمة » ص (٣٨٢) ، « عقد الجواهر الثمينة » : ٤٨٠/١ ـ ٤٨١ ، « الوجيز » : ١٩٥/٢ ، « روضة الطالبين » : ٢٨١/١٠ ، « المغني » : ٤٢٥/١٠ ، « الإنصاف » : ٢٠٣/٤ ، « شرح منتهى الإرادات » : ١٢٢/٢ ، « مسائل الإمام أحمد » لأبي داود ص (٢٤٩) .

١ ـ إذا أكره الكفّار الأسيرَ المسلم على أكل لحم الخنزير أو شرب الخمر ، فإنه يفعل ذلك ولا يحلُّ له أن يَدَعَ الأكل والشرب عند خوف القتل . لأن الحرمة تنكشف وتزول عند الاضطرار ، فإن الله تعالى استثنى موضع الضرورة بقوله : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إلا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ [1] . والاستثناء من التحريم إباحة . وبعدما انكشفت الحرمةُ التحقَ هذا بالطعام والشراب ، فإذا امتنع عن تناوله حتى يُقْتَل فإنهُ يُخَاف عليه أن يأثم .

وهذا يعني أن الإمام محمداً لم يطلق القول في تأثيمه ، ولكن قال : خِفْتُ أن يأثم ، لأن هذا الأسير المكره ليس في معنى المبتلى بالمخمصة من كل وجه [2] .

وقال عطاء بن أبي رباح : إن أكل وشرب فرخصةٌ ، وإن قُتِل أصاب خيراً .

وقال مكحول : ليس في الخمر رخصة ، لأنها لا تروي [3] .

وقال الأوزاعي : لا يحلّ له أن يفعل شيئاً من ذلك كشرب الخمر أو تعظيم الصليب . وروى عن ابن عباس قال : إنما الرخصة في القول ، وليست الرخصة في ترك العمل وفي شرب الخمر وأكل لحم الخنزير ، أو أن يصلي لغير القبلة [4] .

وقال الشافعي في الأسير : ما أكرهوه عليه من غير ضرٍّ أحد ؛ مِنْ أكل لحم خنزير أو دخول كنيسة ففعل وسعه ذلك ، وأكره له أن يشرب الخمر لأنه يمنعه من الصلاة ومعرفة الله إذا سكر ، ولا يبين أن ذلك محرَّم عليه ، وإذا وضع عنه الشرك بالكره وضع عنه ما دونه مما لا يضر أحداً [5] .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية (١١٩) .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ١٤٢٧/٤ ـ ١٤٢٨ .

(٣) انظر : « المصنف » لابن أبي شيبة : ٣٥٨/١٢ .

(٤) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٧) .

(٥) انظر : « الأم » للشافعي : ١٩٨/٤ ، « اختلاف الفقهاء » ص (١٩٧ ـ ١٩٨) .

وسئل الإمام أحمد عن الرجل يكون أسيراً في بلاد الروم فيزني ؟ قال : معاذ الله ، هو حرام [1] .

٢ ـ إذا أخذ أهل الحرب أسيراً وهم محاصرون حصناً من حصون المسلمين فقالوا له : دُلّنا على موضع نفتح منه هذا الحصن ، وهو يعرف ذلك ، فليس يحلّ له أن يفعل هذا لما فيه من إعانة المشركين على المسلمين .

فإن هدَّدوه بالقتل على ذلك ، فإن كان أكبر الرأي منه على أنه يُفتَح إن فعل ذلك ، وأنهم إذا ظفروا بالحصن قتلوا المقاتلة وسبوا الذرية ، فليس يَسَعُه أن يدلَّهم ، لأن في فعله هلاك المسلمين ، وليس للمسلم أن يجعل روح جماعة المسلمين وقاية لروحه ، ولا يحل له أن يظلم مسلماً في بدنه بما يهلكه .

ولكن إن علم أنهم لا يقتلونه ولكنهم يأسرونه فيستخدمونه أو يأخذون مالاً معه ، فحينئذ هو في سعة من أن يدلَّهم عليه إذا خاف القتل على نفسه ..، وإن أبى أن يفعل ذلك حتى يُقْتَل فذلك أَعْظَمُ لأجره ، لأنه تحرز عن مظلمة المسلم وأظهر الصَّلابة في الدين وما يغيظ المشركين ، وذلك أعظم للأجر .

ولو أن المُكْرَه على الدلالة على طريق الحصن كان أكبر الرأي منه أنه إنْ دلَّهم على ذلك يكون فيه نوع وَهَنٍ للمسلمين ينتصفون منهم ويقاتلونهم فلا بأس بأن يدلَّهم إذا خاف التلف على نفسه [2] .

وإن كان الحصن الذي أكرهوه على الدلالة على طريق فتحه ، لم يكن فيه إلا النساء والصبيان ، وكان أكبر الرأي عنده أنهم يَسْبُون ويسترقُّون ، لم يَسَعْه أن يدلَّهم

---

(١) انظر : « مسائل الإمام أحمد بن حنبل » رواية ابن هانئ : ١٢٣/٢ .

(٢) المرجع نفسه ص (١٤٨٠ ـ ١٤٨١) .

أيضاً ، لأن هذا من المظالم ، والسبي والاسترقاق إتلافٌ حكميّ فيكون نظير القتل الذي هو إتلاف حقيقةً .

وإن لم يكن في الحصن إلا الأموال فلا بأس بأن يدلّهم على ذلك إذا خاف التلف ، بمنزلة ما لو أكرهوه على إتلاف المال .

وفي كل موضع يَسَعُهُ الإقدام على ما طُلِب منه بالإكراه ، إنما يكون ذلك إذا أحضروه ليفعلوا به ما هدَّدوه به ، فأما إذا لم يحضروه لذلك فليس يَسَعُه أن يفعل شيئاً من ذلك ، لأنه آمنٌ في الحال ، والرخصة في الإقدام على ما لا يحلّ بسبب الإكراه عند تحقق خوف الهلاك .

ثمَّ أكبرُ الرأي فيما لا يمكن الوقوف عليه بمنزلة الحقيقة ، وما يصير معلوماً للمُكْرَه بأكبر الرأي مما يخاف الهلاك على نفسه ، فذلك بمنزلة المُتيَقَّن به ، سواء هدَّدوه بذلك أو لم يهدّدوه ، حتى إذا رآهم يقتلون غير واحد من الأُسراء في مثل هذا ، وقد كانوا تقدموا إليه فيه ، فإنه يَسَعُه الإقدام وإن لم يهدّدوه بالقتل نصّاً [1] .

وقال الأوزاعي وسفيان : لا رخصة للأسير في أن يدل على عورةٍ وإن قُتِل [2] .

٣ ـ وإذا أكرهوه على فعل من أفعال الكفر ، كأن قالوا له : لَتَسْجُدَنَّ للملك إذا رأيته أو لنقتلنَّك ، فإن سجد كان في سعة ، وإن أبى حتى يُقْتَل كان أعظم لأجره ، لأنه لا ينبغي لأحد أن يسجد إلا لله تعالى ، فإذا أمروه بالسجود على وجه العبادة له كان هذا بمنزلة ما لو أمروه بإجراء كلمة الكفر على اللسان ، أو السجود للصليب . وهذا مما يرخّص فيه عند خوف الهلاك ، وإن كان لو امتنع منه كان أعظم لأجره لما فيه من إظهار الصلابة في الدين .

---

(١) « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٤٨٣/٤ .

(٢) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٧) .

فإن أمروه بالسجود له على وجه التحية ، لا على وجه العبادة ، فأحبُّ إليَّ ـ الكلام للسرخسي تعليقاً ـ أن يفعل ولا يعرِّض نفسه للقتل ، لأن هذا النوع من السجود قد كان مباحاً في شريعة مَنْ قبلنا [1] .

وقال الشافعي في أسيرٍ أُكره على الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان : لا تبين منه امرأته وإن تكلّم بالشرك ، ولا يُحْرَم ميراثه من المسلمين ولا يحرمون ميراثه منه إذا علم أنه إنما قال ذلك مكرهاً ، وعلمهم أنه إنما قال ذلك مكرهاً [2] .

٤ - وإذا أكرهوه على قتل أسير مسلم فقالوا له : اقتل لنا هذا الأسير المسلم أو لنقتلنك ، لم يسعه أن يقتله ، لما جاء في الأثر : « **ليس في القتل تقية** » . ولأنهم أمروه بالمعصية ، ولا طاعة للمخلوق في معصية الخالق ، وهو بالإقدام على القتل يجعل روح مَنْ هو مثله في الحرمة وقاية لروحه ـ كما تقدم آنفاً ـ ويُقْدِم هو على ما هو من مظالم العباد ، ولا رخصة في ذلك [3] .

وقال الشافعي : لو أكرهوه على قتل مسلمٍ لم يكن له أن يفعل ذلك . وهو قول الأوزاعي أيضاً [4] .

رابعاً : مدى مشروعية استجابته لبعض الأعمال دون إكراه :

وقد يطلب الكفار من الأسير المسلم القيام ببعض الأعمال أو التصرفات دون إكراه أو تهديد بالقتل ، وقد تناول الإمام محمد بالبحث ما يحلّ للأسير المسلم في أيدي أهل الحرب أن يجيبهم إليه وما يسعه أن يفعله لهم . وهذه أمثلة على ذلك :

---

(١) المرجع السابق ص (١٤٨٢) ، وانظر : « بذل المجهود في حلّ أبي داود » : ١٦٤/١٢ ـ ١٦٥ .

(٢) انظر : « الأم » للشافعي : ١٩٨/٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٧) .

(٣) المرجع نفسه ص (١٥٠٣) .

(٤) انظر : « الأم » للشافعي : ١٩٧/٤ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٧) .

١ً - إذا قُرِّب الأسيرُ للقتل فقيل له : مُدَّ عنقك ، فمدَّ عنقه ، فلا بأس بذلك ، لأنه ليس في مدِّ العنق إعانة منه لهم على نفسه ، ولا إذْنٌ منه لهم في قتله وهو يعلم أنهم يقتلونه على كل حالٍ ، مدَّ عنقه أو لم يمدّه ، وربما يكون امتثال أَمْرِهم سبباً لعطف قلوبهم عليه حتى يحملهم ذلك على ترك قتله ، أو يكون ذلك أَرْوَح له ، وإن لم يفعل ذلك قتلوه أخبث من قتلهم إيّاه إذا مدَّ عنقه ، فلهذه الوجوه جاز له أن يمدَّ عنقه .

وكره سفيان الثَّوْريّ وأحمد بن حنبل للأسير المسلم إن أرادوا قتله فقالوا له : مدَّ عنقك ؛ أن يفعل ذلك ويعين على نفسه .

وقال الأوزاعي : ما أرى بذلك بأساً ، وما أراه أعان على نفسه ، إذا خاف ــ إن لم يفعل ـ أن يمثلوا به [١] .

٢ً - ولو أرادوا قَطْعَ عضو من أعضائه ، فناولهم ذلك العضو ، فإن ذلك يَسَعه ، إن كان يفعله لغرض صحيح ، وإن لم يكن في ذلك غرض صحيح لم يَسَعْه ذلك ...

٣ً - وكذلك لو انتهوا إليه وهو في بيت لا يقدر على التخلص منهم ، فقالوا : اخرجْ إلينا حتى نضرب عنقك . فلا بأس بأن يخرج إذا كان له في ذلك غرض صحيح ، وهو أنه يخاف إن لم يفعل أن يمثّلوا به ... [٢]

---

(١) انظر : « مختصر اختلاف الفقهاء » للجصاص : ٤٥٤/٣ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٧) ، « مسائل الإمام أحمد بن حنبل » لأبي داود ، ص (٢٤٧) ، « كتاب الروايتين والوجهين » لأبي يعلى : ٣٧٩/٢ - ٣٨٠ .

(٢) انظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٤٩٦/٤ - ١٥٠٢ (مقتطفات باختصار) وفي الصفحات التالية أمثلة أخرى كثيرة .

خامسا : حكم اشتراك الأسير في القتال مع الكفار :

تقدم فيما سبق أن الجهاد عند الإطلاق يعني قتال الكفار لإعلاء كلمة الله ، **فهو جهاد في سبيل الله** ، فإذا خرج عن هذا الهدف فهو ليس جهاداً في سبيل الله . **فلا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوا مع المشركين** . ولذلك قال الإمام محمد في حكم استعانة المشركين بالمسلمين :

« لا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوا أهل الشرك مع أهل الشرك ، لأن الفئتين حزب الشيطان . فلا ينبغي للمسلم أن ينضمَّ إلى إحدى الفئتين فيكثر سوادهم ويقاتل دفعاً عنهم ، وهذا لأن حكم الشرك هو الظاهر ، والمسلم إنما يقاتل لنصرة أهل الحق ، لا لإظهار حكم الشرك » [1] ؛ ولأن المسلمين لا يستطيعون أن يحكموا بأحكام أهل الإسلام [2] .

ثمَّ ذكر الإمام محمد أيضاً حديث الزبير ﷺ حين كان عند النجاشي فنزل به عدوُّه فأبلى يومئذ مع النجاشي بلاءً حسناً . فكان للزبير عند النجاشي بها منزلة . وقال : بظاهر هذا الحديث يستدلُّ من يجوِّز قتال المسلمين مع المشركين تحت رايتهم . ولكن تأويل الحديث من وجوهٍ عندنا :

الأول : أن النجاشي كان مسلماً يومئذ ، فلهذا استحلَّ الزبير القتال معه [3] .

والثاني : أنه لم يكن للمسلمين يومئذ ملجأ غيره ، على ما روي عن أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ قالت : لما اطمأننا بأرض الحبشة فكنا في خير دار ، عند خير

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١٥١٥/٤ . وانظر أيضاً ص (١٤٢٣) ، « الأصل » ص (١٩٦) تحقيق خدوري ، « المبسوط » : ٩٨/١٠ ، « فتح القدير » : ٣٤٨/٤ ، « البحر الرائق » : ١٠٧/٥ .

(٢) « الأصل » المصدر نفسه .

(٣) انظر خبر إسلامه في « صحيح البخاري » : ١١٦/٢ و ١٩١/٧ .

جار ، نعبد ربنا ، إلى أن سار إلى النجاشي عدوٌّ له ، فما نزل بنا قطُّ أمرٌ أعظم منه .. ثمَّ قلنا : مَنْ رجل يعلم لنا عِلْم القوم ؟ فقال الزبير بن العوام : أنا ، فنفخ في قِرْبَة ثمَّ ركبها حتى عبر النهر ، والتقى القوم وحضر الزبير معهم ، وجعلنا نُخْلِصُ الدعاء إلى أن طلع الزبير في النيل يُلِيْحُ بثوبه : ألا أَبْشِرُوا فإن الله تعالى قد أظهر النجاشي ومكَّن له في الأرض ، وأهلك عدوَّه . قالت (أي أم سلمة) : فأقمنا عند خير جارٍ [1] .

والوجه الثالث : أن الزبير لم يشترك في القتال . وإنما ذهب ليعرف خبرهم فأخبر المهاجرين كما تقدم في الرواية ، وفي بعض ألفاظها أيضاً : « **فخرج الزبير وحضر الوقعة** » ـ أي حضوراً مجرداً عن القتال ـ .

قال الإمام محمد : فبهذا الحديث تبيَّن صحة التأويل الذي قلنا . والله أعلم [2] .

وعلى هذا الأصل يتفرع حكم اشتراك الأسير في القتال مع الكفار . ويحكم هذا قاعدة عامة ـ كما تقدم ـ يرد عليها استثناء في حالات خاصة تناولها الإمام الشيباني بالبيان .

أ ـ والقاعدة العامة في ذلك : أنه لا يجوز أن يقاتل الأسراء المسلمون مع أهل الحرب إذا طلبوا منهم ذلك ، ولا أن يقتلوا مسلماً ولو كان ذلك بتهديد أو إكراه . ويندرج تحت هذا عدد من الأمثلة والمسائل حيث قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ :

---

(١) أخرجه أيضاً : ابن إسحاق في « السيرة » ص (١٩٤ ـ ١٩٧) تحقيق د. محمد حميد الله ، وهو في « سيرة ابن هشام » : ٣٣٤/١ ـ ٣٣٨ ، وأخرجه الإمام أحمد : ٢٠١/١ ـ ٢٠٣ ، والبيهقي في « السنن » : ١٤٤/٩ ، وفي « دلائل النبوة » : ٣٠١/١ . قال الهيثمي : « رجاله رجال الصحيح غير ابن إسحاق وقد صرّح بالتحديث » ونقل ابن التركماني تصحيحه عن البيهقي في « معرفة السنن والآثار » . انظر : « مجمع الزوائد » : ٢٧/٦ ، « الجوهر النقي » : ١٤٤/٩ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيّ : ١٤٢٣/٤ ـ ١٤٢٤ ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٥٥/٣ .

١ً - لو قال أهل الحرب لأُسراء فيهم : قاتلوا معنا عدوَّنا من المشركين - وهم لا يخافونهم على أنفسهم إن لم يفعلوا - فليس ينبغي أن يقاتلوا معهم ، لأن في هذا القتال إظهار الشرك ، والمقاتل يخاطر بنفسه ، فلا رخصة في ذلك إلا على قصد إعزاز الدين أو الدفع عن نفسه .

٢ً - وإن قالوا لهم : قاتلوا معنا المسلمين وإلاَّ قتلناكم ، لم يَسَعْهم قتال المسلمين ، لأن ذلك حرام على المسلمين بعينه فلا يجوز الإقدام عليه بسبب التهديد بالقتل ، كما لو قالوا له : اقتل هذا المسلم وإلا قتلناك .

٣ً - إن هددوهم ليقفوا معهم في صف القتال ولا يقاتلوا المسلمين ، وهم لا يخافون المشركين على أنفسهم ؛ فليس لهم أن يقفوا معهم في صفٍ وإن أمروهم بذلك ، لأن فيه إرهاب المسلمين وإلقاء الرعب والفشل فيهم ، وبدون تحقُّق الضرورة لا يسع المسلمَ الإقدامُ على شيء منه .

٤ً - ولو قالوا لهم : أعينونا على المسلمين بقتال أو بتكثير سوادٍ على أن نخلي سبيلكم : لم يحلّ لهم هذا ، لأنه لا رخصة في قتال المسلمين بحال ، ولا في إلقاء الرعب في قلوبهم ، ما لم تتحقق الضرورة بخوف الهلاك على أنفسهم ، وذلك غير موجودٍ هنا .

٥ً - ولو قالوا لهم : قاتلوا معنا عدوَّنا من المشركين على أن نخلّيكم في بلادنا ولا نَدَعكم ترجعون إلى أهليكم ، فليس ينبغي لهم أن يقاتلوا معهم ؛ لأنهم إن كانوا آمنين على أنفسهم لا يخافون من جانبهم تَلَفَ نفسٍ أو عضوٍ فلا فرق بين أن يكونوا محبوسين في بلادهم وبين أن يكونوا في سجونهم ، لأنهم في الوجهين يلحقهم همٌّ بالانقطاع عن أهليهم [١] .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » مع شرح السَّرْخَسِيِّ : ٤/١٥١٦ - ١٥١٨ .

ب ـ أما الاستثناء الذي يجعلهم في سعة تُبِيْح الاستجابة لهم فهو الضرورة التي يدفعون بها عن أنفسهم . ولذلك ضرب الإمام محمد أمثلة على هذا فقال :

١ً ـ إذا قال أهل الحرب للأسراء قاتلوا معنا عدوّنا من المشركين ، وهم يخافون أولئك الآخرين على أنفسهم : فلا بأس بأن يقاتلوهم ، لأنهم يدفعون الآن شرَّ القتل عن أنفسهم ، فإنهم يأمنون الذين في أيديهم على أنفسهم ولا يأمنون الآخرين إن وقعوا في أيديهم . فيحلُّ لهم أن يقاتلوهم دفعاً عن أنفسهم .

٢ً ـ وإن قالوا لهم : قاتلوا معنا عدوَّنا من المشركين وإلا قتلناكم ؛ فلا بأس بأن يقاتلوا دفعاً لهم ، لأنهم ـ أيضاً ـ يدفعون الآن شرَّ القتل عن أنفسهم ، وقَتْلُ أولئك المشركين حلال ، ولا بأس بالإقدام على ما هو حلال عند تحقق الضرورة بسبب الإكراه ، وربما يجب ذلك كما في تناول الميتة وشرب الخمر .

٣ً ـ فإن هدَّدوهم ليقفوا معهم في صفّهم ولا يقاتلوا المسلمين ؛ فهم في سعة في ذلك ، لأنهم الآن لا يصنعون بالمسلمين شيئاً ، فهذا ليس من جملة المظالم . وأكبر ما فيه أن يلحق المسلمين همٌّ لكثرة سواد المشركين في أعينهم ، فهو بمنزلة ما لو أُكره على إتلاف مال المسلمين بوعيدٍ مُتْلِفٍ .

٤ً ـ ولو قالوا لهم : قاتلوا معنا عدوَّنا من أهل حرب آخرين على أن نُخْلِيَ سبيلكم إذا انقضت حَرْبُنا ، ووقع في قلوبهم أنهم صادقون : فلا بأس بأن يقاتلوا معهم ، لأنهم يدفعون بهذا الأسْرَ عن أنفسهم .

٥ً ـ وإن طلبوا منهم أن يقاتلوا معهم عدوّهم من المشركين على أن يخلّوهم في بلادهم ولا يَدَعوهم يرجعون إلى أهليهم ، وكانوا في ضَرٍّ وبلاء ، يخافون على

أنفسهم الهلاكَ ، فلا بأس بأن يقاتلوا معهم المشركين ، لأن لهم في هذا القتال غرضاً صحيحاً ، وهو دَفْع البلاء والضُرِّ الذي نزل بهم [1] .

وبهذا التفصيل الذي ذهب إليه الإمام محمد بن الحسن يجمع بين أقوال العلماء في المنع من القتال مع الكفار وفي الإباحة . قال الإمام أبو جعفر الطبري ـ رحمه الله ـ:

« واختلفوا في جواز قتال أسراء المسلمين ومستأمنيهم مع العدوِّ في دارهم التي لا يجري عليها حكم المسلمين عدوًّا غيرهم » [2] .

فقال الإمام مالك في الأسارى يكونون في بلاد المشركين يستعين بهم الملك على أن يقاتلوا عدواً له ويخليهم إلى بلاد الإسلام . قال : « لا أرى أن يقاتلوا على هذا ، ولا يحلُّ لهم أن يسفكوا دماءهم على هذا . وإنما يقاتل الناس ليدخلوا في الإسلام من الكفر ، فأما أن يقاتلوا الكفار ليدخلوهم من الكفر إلى الكفر ويسفكوا في ذلك دماءهم . فهذا ممَّا لا ينبغي لمسلم أن يسفك دمه فيه » .

وقال : « لا ينبغي لمسلمٍ أن يهريق دمه إلا في حقٍّ ولا يهريق دماً إلا بحقٍّ » [3] .

وقال الأوزاعي ـ وقيل له : الأسرى من المسلمين يريدهم العدوّ على أن يقاتلوا معهم عدواً آخر ـ قال : ربما أرادوهم على ذلك وشرطوا لهم إِنْ فُتح لهم أن يخلّوا سبيلهم فيرجعوا إلى دار الإسلام . فإذا شرطوا لهم : فلا أرى بقتالهم بأساً ، إنما نيّتُهم

---

(1) انظر : المرجع السابق في الموضع نفسه . وراجع « المبسوط » : ٩٨/١٠ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٦) ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٥٤/٣ ـ ٤٥٥ .

(2) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٤) . وانظر : « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٥٤/٣ ـ ٤٥٥ .

(3) انظر : « المدونة » للإمام مالك : ٣١/٢ ــ ٣٢ ، والمراجع السابقة نفسها ، « الإفصاح » لابن هبيرة : ٢٨٦/٢ .

أن يرجعوا إلى دار الإسلام ، فإن لم يشرطوا لهم ذلك فلا يقاتلوا معهم إلا أن يخافوا على دمائهم ... لأنهم حينئذ يقوون بهؤلاء ، فإن كانت غنيمة كانت لهم ولا خير فيه .

وقال : إذا أُخرجوا كرهاً فلا يجوز أن يقاتلوا ، ولكن يفرُّون [1] .

وقال سفيان الثَّوْريّ : لا بأس أن يقاتلوا معهم ، لأنهم عدوٌّ كلهم . وروي عنه أيضاً أنه ذهب إلى المنع من ذلك [2] .

وقال الشافعي : « لو أُسر جماعة من المسلمين فاستعان بهم المشركون على مشركين مثلهم ليقاتلوهم ، فقد قيل : يقاتلونهم . وقيل : قاتل الزبير وأصحاب له ببلاد الحبشة مشركين عن مشركين [3] . ومن قال هذا القول قال : وما يحرم من القتال معهم ودماء الذين يقاتلونهم وأموالهم مباحة بالشرك ؟

ولو قال قائل : قتالهم حرامٌ لمعانٍ منها : أن واجباً على مَنْ ظهر مِنَ المسلمين على المشركين فغنم فالخُمْس لأهل الخمس ، وهم متفرقون في البلدان ، وهذا لا يجد السبيل إلى أن يكون الخمس مما غنم لأهل الخمس ليؤديه إلى الإمام فيفرِّقه . وواجبٌ عليهم إن قاتلوا أهل الكتاب فأعطوا الجزية : أن يحقنوا دماءهم ، وهذا إن أعطوا الجزية لم يقدر على أن يمنعهم حتى يحقنوا دماءهم = كان مذهباً .

وإن لم يستكرهوهم على قتالٍ كان أحبَّ إليَّ أن لا يقاتلوا . ولا نعلم خبر الزبير يثبت [4] . ولو ثبت : فإن النجاشي كان مسلماً آمن برسول الله ﷺ وصلّى النبي ﷺ عليه » [5] .

---

(١) « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٥) ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٣/٤٥٤ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) تقدّم تخريجه قبل قليل .

(٤) تقدم في تخريج الحديث آنفاً أنه حديث ثابت . ولكن الاستدلال به هنا فيه نظر من وجوه ثلاثة تقدمت عن الإمام محمد ، وأشار الشافعي هنا إلى وجه واحدٍ منها .

(٥) « الأم » للشافعي : ٤/١٥٩ . وانظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٥ ــ ١٩٦) ، « مختصر =

وقال **الإمام أحمد** : لو قال ملك الكفار للأسراء المسلمين : اخرجوا فقاتلوا وأعطيكم كذا وكذا ، فلا يحل أن يقاتلوا معهم . وإن قال لهم : أخلّي عنكم : فلا بأس بذلك رجاء أن ينجوا . وسئل : إن قال لهم ملك الكفار : أعطيكم وأُحسن إليكم . هل يقاتلون معه ؟ قال : قال رسول الله ﷺ : « **من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله** » (١) . لا أدري (٢) . ولذلك قال علماء الحنابلة : تحرم إعانة الكفار على عدو منهم إلا خوفاً من شرّهم . أما إن كان عدو الكفار من المسلمين فيجب أن يجتمع المسلمون على قتال الكفار جميعاً (٣) .

وفي **القانون الدولي** : لا يجوز للدولة المحاربة الضغط على الأسير وإكراهه للحصول على معلومات تفيدها في عملها العسكري ضدّ دولته . وحددت اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩ المعلومات التي يمكن أن تطلبها منه ، وهي الإدلاء باسمه ولقبه ورتبته العسكرية ورقم تحقيق شخصيته في الجيش وتاريخ ميلاده (٤) .

سادساً . استنقاذ الأسرى وتخليصهم من الأعداء :

أجمع العلماء على أن حقاً على جماعة المسلمين وإمامهم استنقاذ أسراهم من أيدي المشركين بكل وجهٍ وجدوا إليه سبيلاً ، إن كان ذلك برجالٍ أو مال (٥) . وهو شرطٌ

= اختلاف العلماء » للجصاص : ٤٥٤/٣ ، « سنن البيهقي » : ١٤٣/٩ ـ ١٤٤ ، « الفتاوى الفقهية الكبرى » لابن حجر الهيتمي : ٢٥/٢ .

(١) أخرجه البخاري في الجهاد : ٢٧/٦ ، ومسلم في الإمارة : ١٥١٢/٣ .

(٢) انظر : « مسائل الإمام أحمد » لأبي داود ، ص (٢٤٨ - ٢٤٩) .

(٣) انظر : « كشاف القناع » للبهوتي : ٥٧/٣ ، « مطالب أولي النهى » للرحيباني : ٥٣٣/٢ .

(٤) انظر : « قانون الحرب والحياد » د. محمود سامي جنينة ، ص (٢٧٩) ، « آثار الحرب » د. وهبة الزحيلي ، ص (٤١٦) .

(٥) انظر : « الأموال » لأبي عبيد ، ص (١٥٠) ، « فتح الباري » لابن حجر : ١٦٧/٦ ، « عمدة القاري » للعيني : ٢٩٤/١٤ .

شرطه رسول الله ﷺ على المهاجرين والأنصار في الوثيقة التي كتبها بينهم حيث جاء فيها : « **هذا كتاب من محمد النبي رسول الله ﷺ بين المؤمنين والمسلمين .. أنهم أمة واحدة دون الناس .. وهم يفكُّون عانِيَهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين ..** »[1] .

وعن أبي موسى الأشعري ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : « **فُكُّوا العاني ـ يعني الأسير ـ وأطعموا الجائع ، وعُودُوا المريض** »[2] .

وقد أوفى الإمام محمد بن الحسن على الغاية في حديثه عن استنقاذ أسرى المسلمين وتخليصهم من الأعداء بكل طريقة ممكنة ، فجعل لذلك أوجهاً متعددة ، منها القتال والجهاد لاستنقاذهم ، ومنها مفاداتهم بمال من بيت مال المسلمين ، أو من أغنياء المسلمين إن لم يكن للأسرى مال يفتدون به أنفسهم ، ومنها المبادلة بأسرى الكفار ، وهذه الوجوه كلها تقوم بها الدولة المسلمة ، كما أنها تمنع عودة الأسير إلى الكفار تخلصاً من الأسر عند إطلاقهم له بشرط اشترطوه عليه .

وقد يقوم الأسير نفسه بوسيلة للتخلص من الأسر بالهرب أو طلب المفاداة ، والدولة تساعده أيضاً في ذلك .

وفيما يلي إشارات إلى هذه الوجوه التي تناولها الإمام محمد بالبحث لاستنقاذ الأسرى .

(الوجه الأول) ـ وجوب الجهاد لاستنقاذ الأسرى وتخليصهم عند القدرة على ذلك[3] . ويقع هذا الوجه على حالتين ؛ إذ يحتمل أن الأعداء لم يغادروا دار الإسلام بعد أخذهم للأسرى ، وقد يغادرونها ويدخلونهم إلى دارهم .

---

(١) تقدم تخريج وثيقة الموادعة . وانظر : « مجموعة الوثائق السياسية » د. محمد حميد الله ، ص (٥٧ ـ ٦٤) .

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب فكاك الأسير : ١٦٧/٦ .

(٣) يقول العلامة الكمال بن الهمام : إنقاذ الأسير واجب على كل المسلمين من أهل المشرق والمغرب ممن علم . « فتح القدير » : ٢٨١/٤ . وانظر : « شرح السِّير الكبير » : ١٦٦٠/٤ .

وفي الحالة الأولى يقول الإمام محمد : « إذا دخل المشركون دار الإسلام فأخذوا الأموال والذراري والنساء ثمَّ علم بهم جماعة المسلمين ولهم عليهم قوة : فالواجب عليهم أن يتبعوهم ما داموا في دار الإسلام ، لا يَسعُهم إلا ذلك ؛ لأنهم إنما يتمكنون من المقام في دار الإسلام بالتناصر ، وفي ترك التناصر ظهورُ العدوِّ عليهم . فلا يحلّ لهم ذلك . وفِعْلُ أهل الحرب ـ بهذه الصفة ـ منكرٌ قبيح ، والنهيُ عن المنكر فرضٌ على المسلمين . والذين وقع عليهم صاروا مظلومين ، ويفترض على المسلمين دَفْعُ الظلم عن المظلوم والأخذُ على يدي الظالم . قال عليه الصلاة والسلام : « **لا ، حتى تأخذوا على يدي الظالم فتَأْطِرُوه على الحقِّ أَطْـراً** » [1] .

وفي الحال الثانية يقول : « فإن دخلوا دار الحرب نُظِر : فإن كان الذي في أيديهم ذراري المسلمين ، فالواجب على المسلمين أيضاً أن يتبعوهم إذا كان غالب رأيهم أنهم يَقْوَوْن على استنقاذ الذراري من أيديهم إذا أدركوهم ، ما لم يدخلوا حصونهم ؛ لأنهم ما ملكوا الذراري بالإحراز بدار الحرب ، فكونها في أيديهم في دار الحرب وفي دار الإسلام سواء . والمعتبر تمكُّن المسلمين من الانتصاف منهم ، وذلك قائم باعتبار الظاهر ما لم يدخلوا حصونهم . فأما إذا دخلوا حصونهم : فإن أتاهم المسلمون حتى يقاتلوهم لاستنقاذ الذراري فذلك فَضْلٌ أَخذوا به ، وإن تركوهم رَجَـوْتُ أن يكونوا

---

(١) روي هذا الحديث من طرق وبألفاظ عن عدد من الصحابة ، فقد أخرجه أبو داود في الملاحم ، باب الأمر والنهي : ١٨٦/٦ ، والترمذي في تفسير سورة المائدة : ٤١٢/٨ و ٤١٣ وقال : « هذا حديث حسن غريب . وقال بعضهم : يقول عن أبي عبيدة عن النبي ﷺ مرسل » ، وأخرجه ابن ماجة في الفتن : ١٣٢٧/٢ ـ ١٣٢٨ مرسلاً وموصولاً ، والإمام أحمد : ٣٩١/١ ، ورواه الطبري في « التفسير » بأسانيد : ٤٩١/١٠ ـ ٤٩٤ ، والبغوي في « التفسير » : ٨٤/٣ . وعزاه الهيثمي للطبراني وقال : « رجاله رجال الصحيح » ، وقال المنذري : « أبو عبيدة بن عبدالله بن مسعود لم يسمع من أبيه فهو منقطع » . وانظر : « مجمع الزوائد » : ٢٦٩/٧ ، « تفسير ابن كثير » : ٨٤/٢ . ومعنى « تأطروه على الحق .. » أي تمنعوه من الظلم وتميلوه عن الباطل إلى الحق . انظر : « مجمع بحار الأنوار » : ٦٣/١ .

في سعة من ذلك ؛ لأن الظاهر أنهم بعدما وصلوا إلى مأمنهم ودخلوا حصونهم يعجز المسلمون عن استنقاذ الذراري من أيديهم إلا بالمبالغة في الجهد وبذل النفوس والأموال في ذلك ، فإن فعلوه فهو العزيمة ، وإن تركوه لدفع الحرج والمشقة عن أنفسهم كان لهم في ذلك رخصة » (١) .

ويذهب الإمام محمد إلى أن تخليص أسرى المسلمين يقتضي ألا يدخل المسلمون في معاهدة تمنع استردادهم ، وإن كان بيننا وبين الأعداء عهد يتنافى مع استنقاذهم فيجب نبذه والقتال من أجلهم رفعاً للظلم عنهم ، ولذلك يقول :

« إذا جاء رسول ملك الأعداء يطلب المفاداة بالأسرى .. و لم يتفق بينهم التراضي على المفاداة وأرادوا الانصراف بأُسراء المسلمين ، وللمسلمين عليهم قوة ، فإنه لا يَسَعُهُم أن يَدَعُوهم حتى يَرُدُّوا الأُسراء إلى بلادهم ، لأن حبس أُسراء المسلمين ظُلْمٌ منهم ، ولا يحلّ إعطاء العهد على التقرير على الظلم ، فيحقّ عليهم ترك الوفاء بهذا الشرط ، ونَزْع الأُسراء من أيديهم من غير أن يتعرضوا لهم بشيء سوى ذلك ... فلا ينبغي أن نردّ على المشركين مسلماً أو أن نترك أَخْذَ المسلم من أيديهم إذا قدر المسلمون على ذلك بحال ، فإن أرادوا أَخْذَهم فعرض لهم المشركون في ذلك ، فلْينبذوا إليهم ثمَّ لْيقاتلوهم أشدَّ القتال دون أسراء المسلمين حتى يستنقذوهم » (٢).

---

(١) « شرح السِّير الكبير » : ١/٢٠٧ - ٢٠٨ . وانظر أيضاً : ٤/١٥٩٩ ، و « الفتاوى الهندية » : ٢/١٩٠ - ١٩١ ، « البحر الرائق » : ٥/٧٨ - ٧٩ ، « حاشية ابن عابدين » : ٤/١٦١ .

(٢) « شرح السِّير الكبير » : ٤/١٥٩٤ - ١٥٩٥ ، وراجع أيضاً : ٤/١٦٥١ و ٥/١٧٨٨ - ١٧٨٩ ، « المبسوط » : ١٠/٩٨ ، « الفتاوى الهندية » : ٢/٢٠٦ عازياً « للمحيط الرضوي » ، « مختصر اختلاف العلماء » للجصاص : ٣/٤٤٩ - ٥٥٠ ، « البحر الرائق » : ٥/١٠٧ ، « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٩٥ - ١٩٦) .

(الوجه الثاني) : على الإمام أن يفدي الأسرى المسلمين من أيدي الكفار من بيت مال المسلمين ، لأنه معدٌّ لنوائب المسلمين ومصالحهم [1] ، وهذا أولى من المفاداة بالأسراء والسلاح لئلا يتقووا بهما علينا . قال الإمام محمد ـ رحمه الله ـ :

« إن كان الأسير من المسلمين فإنه يجب على الإمام مفاداته بمالٍ من بيت المال ، إذا لم يكن فيه إجحاف بالمسلمين ، فأما عند الإجحاف بهم فإنه لا يجب ذلك » [2] .

وقال أيضاً : « إذا رغب أهلُ الحرب في مفاداة أسارى المسلمين بالمال فلا ينبغي للمسلمين أن يفادوهم بالأسراء ولا بالكراع والسلاح ، لأن منفعتهم في دفع المال إليهم دون منفعتهم في ردّ المقاتلة أو دفع آلة القتال إليهم » .

وقال : « وإن كرهوا المفاداة بالمال ورغبوا فيه بالكراع والسلاح ، فلا ينبغي لهم أن يفادوهم بالأسراء ، لأن حكم دفع الكراع والسلاح إليهم أهونُ من ردّ المقاتلة عليهم ... فإن كرهوا ذلك أيضاً فحينئذٍ تجوز المفاداة بالأسراء . ولو رغبوا في المفاداة بمال عظيم فيه إجحاف بالمسلمين في بيت مالهم فإنه يجوز مفاداتهم بالأسراء دون المال ، لأن هذه حالة الضرورة » [3] .

---

(١) قال السَّرْخَسِيّ في أكثر من موضع : « بيت مال المسلمين مُعَدٌّ لنوائب المسلمين » . « شرح السِّير الكبير » : ١/١٤٤ و ٢/٤٩٩ و ٤/١٥٩٣ .
وقال الإمام الجويني الشافعي أيضاً : « وأما المال العام فهو مال المصالح ... » انظر : « الغياثي » للجويني ، ص (٢٤٣) .

(٢) « السِّير الكبير » : ٤/١٦٦٠ وانظر : ص (١٥٩٣) .

(٣) المصدر نفسه : ٤/١٦٥٠ ـ ١٦٥١ . وقال الإمام الطبري رحمه الله : « أجمعوا أن لإمام المسلمين أن يفدي أسرى المسلمين من العدو بالعروض من النبات وغيره غير السلاح والكراع . ثمّ اختلفوا في غير ذلك مما يجوز أن يفدوا به » ثمّ عرض لأقوال العلماء في هذا . انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٨٥) وما بعدها . وستأتي إشارات إلى هذا عند عرض مذاهب العلماء رحمهم الله .

وقال أيضاً : « إن طلب المشركون فداء الأسير المسلم بأسير من أهل الحرب قد وقع في سهم رجل من المسلمين وكره ذلك الرجل دَفْعَه في الفداء ، فإن الإمام يأخذه منه شاء أو أبى ويعوِّضه قيمته من بيت المال ؛ لأن تخليص المسلم فرضٌ عليه وعلى كل مسلم بحسب القدرة والإمكان ، فإن امتنع عنه ناب الأمير مقامه وعوَّضه قيمته من بيت المال » (1) .

ويؤكِّد الإمام محمد على الوفاء بمعاهدات الفداء للأسرى بالمال ليكون ذلك أدعى إلى الاطمئنان والثقة ، فيقول :

« وإن كانوا فَادَوْهم بمالٍ فالمستحبُّ لهم الوفاء بما عاملوهم (عاهدوهم) عليه ، لئلا يُنْسَبُوا إلى الغدر ، وليطمئنوا إليهم في مثل هذا في المستقبل ... وفي الكراع والسلاح والرؤوس : إن رأى الإمام أن يعطيهم فيه ما شرطه لهم فَعَل ذلك ، كراهةَ أن يُنْسَبوا إلى الغدر أو يحذروا المسلمين بعد ذلك في مثله عند حاجة المسلمين إليه » (2) .

ويدل على أن فكاك الأسير من بيت المال : ما رواه ابن عباسٍ قال : قال عمر بن الخطاب ﷺ : « **كل أسيرٍ كان في أيدي المشركين من المسلمين ففكاكه من بيت مال المسلمين** » (3) .

---

(1) « السِّيَر الكبير » : ١٦٦٠/٤ .

(2) المصدر نفسه : ١٦٥٧/٤ ، وانظر : « النُّتف في الفتاوى » للسغدي : ٧٢٩/٢ ، « مختصر الطَّحاوي » ، ص (٢٨٨) ، « الفتاوى الهندية » : ٢٠٧/٢ .

(3) أخرجه أبو يوسف في « الخراج » ص (٢١٢) ، وابن أبي شيبة في « المصنف » : ٤٢٠/١٢ ، وإسحاق بن راهوية في « مسنده » كما في « المطالب العالية » : ١٩٣/٢ . والحديث فيه عليّ بن زيد بن جُدْعان وهو ضعيف . وحسَّن ابن حجر الحديث كما في الموضع السابق من « المطالب العالية » .

وعن حِبَّان بن أبي جَبَلة أن رسول الله ﷺ قال : « **إن على المسلمين في فيئهم أن يُفَادُوا أسيرهم ويؤدوا عن غارمهم** »[1] .

(**الوجه الثالث**) : **إن لم يكن في بيت المال ما يكفي للفداء ، أو لم يكن بيتٌ للمال ، وكان للأسرى مال** ، فإنه يفديهم بأموالهم . وينبغي أن يعينهم المسلمون من ذوي الأموال من أهل الأرض التي قاتلوا عنها ، لئلا يجحف بهم . وفي هذا يقول الإمام محمد :

« إذا أُسِرَ الحرُّ من المسلمين ، أو من أهل الذمة ، فقال لمسلم أو ذميٍّ مستأمن فيهم : افْتَدِني من أهل الحرب ، أو اشْتَرِني منهم ، ففعل ذلك وأخرجه إلى دار الإسلام ، فهو حرٌّ لا سبيل عليه »[2] .

ويعلّل السَّرْخَسِيّ ذلك فيقول : لأن فعل المأمور بأمره كفعل الآمر بنفسه ، وهذا لأن الحُرَّ لا يُمْلَك بالأمر ولا بالشراء ، والمال الذي فداه به المأمور دَيْنٌ له على الآمر، لأنه أحياه بما أدّى من المال حكماً .

ويوضح هذا فيقول : إنَّ أَمْرَهُ بأداء الفداء محتمل ، يجوز أن يكون على سبيل التصدق به على الأسير ، ويجوز أن يكون على سبيل الإقراض للأسير ، فإنما يثبت به أدنى الأمرين عند الإطلاق ، ويجعل ذلك استقراضاً من الأسير ، فيرجع عليه بجميع ما أدَّى في فدائه إلى مقدار الدية دون زيادة[3] .

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور : ٢٩٣/٢ . وحبَّان مولى قريش ثقة ، والحديث مرسل ، وفيه عبدالرحمن بن زياد الإفريقي ، وهو ضعيف (التقريب) .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٦٢٥/٤ . وانظر : « الخراج » ص (٢١٧) ، « النُّتف في الفتاوى » : ٧٢٩/٢ .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ١٦٢٥/٤ . قال الطبري في « اختلاف الفقهاء » ص (١٨٥) : وأجمعوا أن للأسير من المسلمين أن يفدي نفسه من العدو . ثمَّ اختلفوا في وجوب أداء ما ضمن لهم مكرهاً عليه إذا كان له سبيل إلى ترك الأداء بعد الضمان .. وراجع : « مراتب الإجماع » لابن حزم ، ص (١٢٢) ، « موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي » للقاضي سعدي أبو حبيب : ١٠٣/١ .

(**الوجه الرابع**) : **إن لم يكن للأسرى مال فيجب فداؤهم على الأغنياء من أهل الأرض التي كانوا يقاتلون عنها** ، لئلا يجحف ذلك بهم . فإن لم يفعل ذلك الإمام فعلى المسلمين من ذوي الأموال أن يفعلوا ذلك من مال الأسرى أو من أموالهم [1] .

ويدل على ذلك ما رواه الإمام محمد بن الحسن عن بشر بن غالب قال : سئل الحُسَيْنُ بن عليٍّ رضي الله عنهما عن فكاك الأسير ؟ فقال : على الأرض التي يقاتل عنها [2] .

قال السَّرْخَسِيّ تعليقاً : « يعني من خراج تلك الأرض ، لأنه قبل الأسر كان يذبُّ عن أهل تلك الأرض ، فهم أولى بفكاكه ، ليكون الغُرم بمقابلة الغنم ، وإنما يفكّ من الخراج لأنه معدٌّ لنوائب المسلمين وسدٌّ خلّة المحتاجين منه . وهذا من جملة ذلك [3] .

ولكن هذا قد يستثنى منه استنقاذ المرأة المسلمة ، فيتجه الوجوب على الكلّ من المسلمين القادرين ، ولذلك قال فقهاء الحنفية : « امرأة سُبِيَتْ بالمشرق وجب على أهل المغرب تخليصها من الأسر ، لأن دار الإسلام كمكان واحد » [4] .

---

(١) انظر « التُّحف في الفتاوى » للسغدي : ٧٢٩/٢ ، « عمدة القاري » للعيني : ٢٩٤/١٤ .

(٢) « السِّير الكبير » : ١٠٣٤/٣ ، وأخرجه أيضاً : أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١٥١) ، وابن زنجويه : ٣٣٣/١ ، والبيهقي : ٣٤٧/٦ . وفي رواية أخرى بلفظ : سأل الزبير الحسنَ بن عليٍّ عن الرجل يقاتل عن أهل الذمة فيؤسر ؟ قال : « فكاكه من خراج أولئك القوم الذين قاتل عنهم » ، أخرجها ابن أبي شيبة في « المصنف » : ٤٢٠/١٢ - ٤٢١ . وفيه بِشْر ابن غالب الأسدي ، ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً . وقال الأزدي عنه : مجهول . انظر : « الجرح والتعديل » : ٣٦٣/٢ ، « المغني في الضعفاء » : ١٦٨/١ ، « ميزان الاعتدال » : ٣٢٢/١ .

(٣) « شرح السِّير الكبير » : ١٠٣٤/٣ ، « التُّحف في الفتاوى » : ٧٢٩/٢

(٤) انظر : « الفتاوى البزازية » بهامش « الفتاوى الهندية » : ٣٠٨/٦ ـ ٣٠٩ ، « الفتاوى الخانية » : ٥٥٩/٣ ، « البحر الرائق » : ٧٩/٥ ، « مجمع الأنهر » : ٦٣٣/١ ، « كشف الرمز عن خبايا الكنز » : ٩٥/١ (مخطوط) .

(**الوجه الخامس**) : **المبادلة بالأسرى من الكفار** : إن كان في أيدي المسلمين أسرى من المشركين فداهم الإمام بهم . ولكن ما دام يفديهم بالمال فهو أحبُّ من الفداء بالأسارى لئلا يعودوا حرباً على المسلمين . وقد تقدم الكلام على هذا الوجه من استنقاذ الأسرى المسلمين في المبحث السابق عن مدى حرية ولي الأمر في تقرير أسرى الكفار الذي يقعون في يد المسلمين [1] .

(**الوجه السادس**) : **أن يعمل الأسير على الهرب من الأعداء والتخلص منهم** عند القدرة على ذلك ، بل يقاتل ليخلِّص نفسه من الأسر ويخرج إلى دار الإسلام . وتناول الإمام محمد هذا الوجه فقال :

« .. ولو كان أسيراً في بعض حصونهم إذا أراد أن يشدّ على بعضهم فيقتله ، فإن كان يطمع في قتله أو في نكايةٍ فيهم ، فلا بأس بأن يفعل ذلك . وإن كان لا يطمع في ذلك فلا ينبغي له أن يفعله ، لأنه يلقي بيده إلى التهلكة من غير فائدة ، فإن الظاهر أنهم يقتلونه بعد هذا ويمثلون به » [2] .

وقال أيضاً : « ولكنه إن قدر على أن يخرج سراً إلى دار الإسلام فلا بأس بأن يخرج ، وإن كان أعطاهم الأمان من أن يفعل ذلك ، فإن منعه إنسان من ذلك فلا بأس بأن يقاتله ويقتله . وإن كانوا يستعملونه في الأعمال الشاقة فاشتدّ ذلك عليه ، فشدَّ على بعضهم ليقتله ، فإن كان فعله يُنْكي فيهم فلا بأس بذلك ، وإن كان يعلم أنه لا ينكئ فيهم فالأولى ألاّ يفعله » [3] .

قال الإمام أبو جعفر الطبري : وأجمعوا على أن للأسير من المسلمين إذا كان في

---

(١) انظر فيما سبق ص (١٢٤٣) وما بعدها .

(٢) « السِّير الكبير » : ٤/١٦٠٠ .

(٣) المصدر نفسه ص (١٦٠١ - ١٦٠٢) ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٣/٤٩١ .

أيدي العدوِّ وقدر أن يتخلّص منهم بقتلهم وأخذ أموالهم وسَبْي ذراريهم : أن له أن يفعل ذلك ويتخلّص منهم ، وكذلك إن كان في قَيْدٍ فله أن يكسر قيده ويهرب منهم ؛ وإن قدر أن يأخذ من أموالهم ونسائهم وذراريهم ويقتل من رجالهم ففعل فحلالٌ له ذلك جائز . ثمَّ اختلفوا في ذلك إن كانوا هم أطلقوا قيده وآمنوه [1] .

ويسري هذا الحكم في تخليص الأسرى على أهل الذمة المقيمين في دار الإسلام .

ولذلك يقول الإمام محمد : لو أغار أهل الحرب على أهل الذمة في دار الإسلام فأسروهم ، فعلينا نُصْرَتُهم إن قدرنا على ذلك ، لأن أهل الذمة صاروا منّا داراً ، وقد التزموا حكم الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات ، فيجب على الإمام نصرتُهم كما يجب عليه نصرة المسلمين .

وكذلك لو أن الحربيين الذين أسروا أهل الذمة مرُّوا بأهل مَنَعة من المسلمين في دار الحرب كان عليهم أن يقوموا باستنقاذ أهل الذمة من أيديهم ، لا يسعهم إلا ذلك ، بمنزلة ما لو وقع الظهور على المسلمين [2] .

وذكر الإمام محمد عن قَبِيْصَةَ بن ذُؤَيب [3] أن الذمي لا يُفدى من بيت المال ثمَّ قال : وبه نأخذ . لأن الذميّ ليس له نصيب في بيت المال ليفدى منه ، وإنما بيت المال معدٌّ لنوائب المسلمين فإنما يفادى به الأسراء من المسلمين دون أهل الذمة ، إلا أن يكون هذا الذمي الأسير مقاتلاً له جزاء وغَنَاء ، أو كان دليلاً في أرض المشركين ،

---

(١) انظر : « اختلاف الفقهاء » للطبري ، ص (١٨٦ ـ ١٨٩) ، « الأم » للشافعي : ١٦٤/٤ ، « مسائل الإمام أحمد بن حنبل » لأبي داود ، ص (٢٤٨ و ٢٤٩) ، ورواية عبدالله بن أحمد : ٨٣٦/٢ ـ ٨٣٧ ، « الإنصاف » للمرداوي : ٢١٠/٤ .

(٢) انظر : « السِّير الكبير » : ١٨٥٤/٥ ـ ١٨٥٦ ، وانظر أيضاً : ص (١٨٩١ ـ ١٨٩٢) .

(٣) قبيصة بن ذؤيب بن حَلْحَلَة الخزاعي المدني ، من أولاد الصحابة وله رؤية ، نزل دمشق ومات سنة بضع وثمانين . أخرج له أصحاب السنن . انظر : « تقريب التهذيب » ص (٤٥٣) .

يدلُّ على عوراتهم فرأى الإمام أن يفاديه من مال بيت المال فلا بأس بذلك ، لأن في تخليصه منفعة للمسلمين ، ومال بيت المسلمين مُعَدّ لذلك .

وكذلك إن رأى أن يفاديه بأسير قد وقع في سهم رجل ويعوّضه قيمته من بيت المال ، فلا بأس بذلك ، لأن هذا منه على وجه النظر للمسلمين [1] .

ويدل على فداء أهل الذمة ما روى عبدالرحمن بن أبي عَمْرة أنه سأل عمر بن عبدالعزيز عن أهل الذمة ؟ فقال : افْدِهم بمثل ما تفدي به غيرهم [2] .

وذهب جمهور العلماء إلى أن استنقاذ الأسير المسلم واجب على الكفاية . ولهم تفصيلات في ذلك ، ولذا نشير إلى أقوالهم بإيجاز .

قال الإمام مالك : يجب استنقاذ أسرى المسلمين من أيدي الكفار بالقتال ، فإن عجز المسلمون عن القتال وجب عليهم الفداء بالمال ؛ فيجب على الأسير الغني فداء نفسه ، وعلى الإمام فداء الفقراء من بيت المال ، فما نقص عليه من المال تعيَّن في جميع أموال المسلمين ، فلو لم يقدروا أن يفتدوهم إلا بكل ما يملكون فذلك واجب عليهم .

وقال علماء المذهب : لا يفدونهم إلا بما يجوز تمليكه للكفار ولا يتقوَّوْن به على المسلمين ، ولذلك لا يجوز فداؤهم بالخيل والسلاح والخمر . وذهب بعضهم إلى جواز ذلك . ولو جاء أهل الحرب لمفاداة الأسرى ومعهم أسرى مسلمون فلا يتركهم المسلمون يعودون بهم ، ويؤخذون منهم قهراً وتدفع لهم القيمة . وقيل : لهم الرجوع بهم ، لأنهم نزلوا على عهد فلا يجوز نقضه ، وهذا مروي عن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ .

---

(١) انظر : « السِّير الكبير » : ١٥٩٣/٤ و ١٥٥٩ ـ ١٥٦٠ .

(٢) أخرجه سعيد بن منصور : ٢٩٤/٢ ، وأخرجه أبو عُبَيْد في « الأموال » ص (١٥٣) بدون هذه اللفظة مقتصراً على فداء المسلمين . وانظر : فيه آراء جماعة من علماء السلف في فداء أسرى أهل الذمة .

والدليل على وجوب استنقاذ الأسرى : قوله تعالى : ﴿ **وَمَا لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيْراً** ﴾ (١) .

وإذا وجب القتال لاستنقاذ الأسرى من يد العدو مع ما في ذلك من إتلاف النفوس وسفك الدماء كان استنقاذهم بالمال أَوْلى وأَوْجَبُ لكونه دون النفس وأهون منها وقد قال رسول الله ﷺ فيما رواه أبو موسى الأشعري ﷺ : « **فُكُّوا العاني** - يعني الأسير - **وأطعموا الجائع ، وعُودُوا المريض** » (٢) . وهذا أمر للوجوب يتجه إلى الكل من المسلمين (٣) .

وقال الشافعية : إذا أسر الكفار مسلماً وجب على المسلمين الجهاد وجوباً عينياً لاستنقاذه إذا توقعوا خلاصه من ذلك ، كما لو دخل الأعداء دار الإسلام – على أصح الوجهين - لأن حرمة المسلم أعظم من حرمة الدار ، فعلى هذا لا بُدَّ من رعاية النظر ؛ فإن كانوا على قرب دار الإسلام وتوقعنا استخلاص الأسير لو طرنا إليهم : فَعَلْنا . أما إذا لم يمكن تخليصه بأن لم نَرْجُ ذلك فلا يتعين الجهاد ، وعندئذ نضطر إلى الانتظار أو نفاديه بالمال .

---

(١) سورة النساء ، الآية (٧٥) .

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد ، باب فكاك الأسير : ١٦٧/٦ ، وفي مواضع أخرى .

(٣) انظر بالتفصيل أحكام استنقاذ الأسرى عند المالكية في : « المدونة » : ١٦/٢ - ١٩ ، « القوانين الفقهية » ص (١٦٠) ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : ٢٠٧/٢ – ٢٠٨ ، « الكافي في فقه أهل المدينة » : ٤٠٥/١ - ٤٠٦ ، « الخرشي على مختصر خليل مع حاشية العدوي » : ١١٠/٣ ، « المنتقى شرح الموطأ » : ١٨٧/٣ – ١٨٨ ، « بدائع السلك » : ٥٧٨/٢ ، « المعيار المعرب » : ١١٨/٢ ، « أحكام القرآن » لابن العربي : ٤٥٩/١ – ٤٦٠ ، « تفسير القرطبي » : ٢٢/٢ و ٣٧٩/٥ و ١٣/٦ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٩١/٣ .

وفداء الأسير بالمال عند العجز عن استنقاذه بالجهاد مندوب إليه إذا كان هو عاجزاً عن فداء نفسه و لم يقع عليه ضرر بالتعذيب ونحوه . أما إذا وقع عليه التعذيب فإنه عندئذ يجب افتداؤه .

ولو قال المسلم لكافر : أطلق أسيرك ولك عليَّ ألف ـ مثلاً فأطلقه لزمه الألف . وإذا فداه بمال بغير سؤال من الأسير : لم يرجع عليه به .

والفداء بالمال يكون بما يجوز تمليكه لهم وبيعهم إياه ، ولذلك لا يجوز الفداء بآلة الحرب ، لأنه يحرم بيعها لهم ، لأنهم يتقوون بها على المسلمين . وقال بعضهم : يجوز دفع السلاح لهم إن ظهرت فيه مصلحة تامة ، لأنه يجوز ردُّ سلاحهم لهم في تخليص أسرانا منهم .

وإذا كان الأسير في أيديهم و لم يؤمّنوه و لم يأخذوا عليه عهداً : فله أن يأخذ ما قدر عليه من أموالهم . فإن أمّنوه أو أمّنه بعضهم ، فإنه يلزمه أن يكونوا معه آمنين . وله أن يهرب بنفسه ، فإن أدركوه بعد الهرب فله أن يدفع عن نفسه ويقاتلهم .

وإن خلّوه على فداء يدفعه لهم وأخذوا عليه إن لم يدفع الفداء أن يعود في إسارهم ، فلا ينبغي أن يعود ، ولا ينبغي للإمام أن يَدَعَه حين أراد العودة ، وإنما يدفع لهم بالمال والفداء . وقال بعضهم ـ كالزهري والأوزاعي ـ يعود في إسارهم إن لم يعطهم المال [1] .

---

(١) انظر بالتفصيل : « الأم » : ١٦٤/٤ ـ ١٦٥ ، ١٨٨ ـ ١٨٩ ، « روضة الطالبين » : ٢١٦/١٠ و ٢٩٤ ، « الوجيز » : ١٨٨/٢ ، « تحرير الكلام في تدبير أهل الإسلام » ص (١٥٦) ، « مغني المحتاج » : ٢٢٠/٤ ، « نهاية المحتاج » مع « حاشيتي الشبراملسي والرشيدي » : ٥٩/٨ ـ ٦٠ ، « المهذب مع تكملة المجموع » : ١٢٩/١٨ ـ ١٣٠ ، « شرح المحلي على المنهاج » بحاشيتيه : ٢١٧/٤ ، « حاشية البجيرمي على المنهج » : ٢٣١/٤ ، « سنن البيهقي » : ١٤٢/٩ ـ ١٤٣ ، « مختصر اختلاف العلماء » : ٤٩١/٣ ، « فتاوى الرملي » : ٥٥/٤ .

ويسري حكم استنقاذ الأسرى على الذميين في دار الإسلام لذلك قال الشيرازي : وعلى الإمام حفظ من كان منهم في دار الإسلام ودفع مَنْ قَصَدَهم بالأذية واستنقاذ مَنْ أُسر منهم ، فإن لم يفعل حتى مضى الحول لم تجب الجزية [1] .

وقال الإمام **أحمد بن حنبل** : إذا أخذ الكفار من الأسير المسلم عهداً أن يرجع إليهم ، أو حلف أن يبعث إليهم بمال ليفدي نفسه ، قال : يفي لهم بذلك ويفادي بنفسه ، فإن لم يجد من المال ما يفادي به فإن بيت المال يفادي به ، وإلاّ يفادي به المسلمون على كل حال ، ولا يُرَدُّ إلى الكفار . وروى عبدا لله عن أبيه أن في ذلك اختلافاً ، فقد قال عطاء والحسن والزهري والنخعي والثَّوْريّ والأوزاعي أنه يفي لهم بذلك .

وأجاز الإمام أحمد أن يفادى أسرى المسلمين بالكفار وقال : إن رجلاً واحداً من المسلمين خير من الدنيا ، وإن فداءهم مما يعجبني ، وإذا حاصر المسلمون حصناً للكفار فيه أسارى من المسلمين فقال لهم المشركون : إن ارتحلتم عنا وإلا قتلنا المسلمين الذين معنا . فإن المسلمين يرتحلون عنهم ولا يدخلون عليهم لئلا يقتلوا الأسرى [2] .

وقال فقهاء الحنابلة أيضاً : يجب فداء أسرى المسلمين إذا أمكن . وبهذا قال عمر ابن عبدالعزيز ومالك وإسحاق . ويروى عن ابن الزبير أنه سأل الحسن بن علي عن فكاك الأسير ؟ فقال : على الأرض التي يقاتل عنها . وثبت أن رسول ا لله ﷺ قال : « **أطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني** » ... ولا يفدى الأسير بسلاحٍ ولا خيلٍ ، لأنه إعانة علينا ، بل بالنقود وبما يجوز بيعه لهم .

---

(١) « التنبيه في الفقه » للشيرازي ، ص (١٣٨) .

(٢) انظر : « مسائل الإمام أحمد » رواية ابنه عبدا لله : ٢/٨٣٦ ـ ٨٣٧ ، ورواية أبي داود ص (٢٤٩) ، ورواية ابن هانئ : ٢/١٠٣ ـ ١٠٤ .

وأما فداء أهل الذمة إذا وقعوا في الأسر ، فظاهر كلام الخرقي في « مختصره » أنه يجب فداؤهم سواء كانوا في معونتنا أو لم يكونوا ، لأنا التزمنا حفظهم بمعاهدتهم وأخذ جزيتهم ، فَلَزِمَنَا القتال من ورائهم والقيام دونهم ، فإذا عجزنا عن ذلك وأمكننا تخليصهم لزمنا ذلك .. وقال القاضي أبو يعلى : لا يجب فداؤهم إلا إذا استعان بهم الإمام في القتال ، لأن أَسْرَهم ـ عندئذ ـ كان لمعنىً من جهته . وهو المنصوص عن الإمام أحمد ، فقد سئل عن النصراني واليهودي إذا غزا كل منهما مع المسلمين يقاتل معهم فأسره العدو ؟ فقال : يفادى به .

ومتى وجب فداؤهم فإنه يبدأ بفداء المسلمين قبلهم ، لأن حرمة المسلم أعظم والخوف عليه أشدُّ ، وهو معرَّض لفتنته عن دين الحقِّ بخلاف أهل الذمة [1] .

وكان لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ موقف رائع في تخليص أسارى أهل الذمة على قدم المساواة مع أسارى المسلمين ، فقد كتب إلى ملك قبرص رسالة مطولة فيها حثٌّ على إطلاق الأسرى وحسن معاملتهم بأسلوب يجمع بين الترغيب والترهيب مع الكياسة واللباقة ، قال فيها : « وقد عرف النصارى كلُّهم أني لما خاطبت التتار في إطلاق الأسرى وأطلقهم غازان ، فسمح بإطلاق المسلمين ، وقال لي : لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس ، فهؤلاء لا يُطْلَقُون . فقلت له : بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمَّتنا ، فإنا نَفْتَكُّهم ولا نَدَعُ أسيراً ، لا

---

(١) انظر بالتفصيل : « أحكام أهل الملل » للخلال ، ص (٢٣٦) ، « المغني » لابن قدامة : ٤٨٧/١٠ ـ ٤٩٠ ، « الروايتين والوجهين » : ٣٧٥/٢ ـ ٣٧٦ ، « الإنصاف » : ٢٠٩/٤ ـ ٢١٠ و ٢٤٧ ، « الكافي » : ٣٣٧/٤ ـ ٣٣٨ ، « كشاف القناع » : ٤٩/٣ و ١٢٩ ، « شرح منتهى الإرادات » : ١٢٤/٢ ـ ١٢٥ ، « المحرر في الفقه » : ١٨١/٢ ، « مطالب أولي النهى » : ٥٨٣/٢ ـ ٥٨٥ ، « المبدع في شرح المقنع » : ٣٩٦/٣ ـ ٣٩٧ ، « الفروع » : ٢٥١/٦ ـ ٢٥٢ .

من أهل الملة ولا من أهل الذمة . وأطلقْنا مـن النصـارى مَـنْ شـاء الله . فهـذا عملنـا وإحساننا ، والجزاء على الله .. » [1] .

والذي نخلص إليه بعد هذا العـرض لأقـوال العلمـاء في اسـتنقاذ أسـرى المسـلمين وتخليصهم : أن هذا واجب اتفق عليه العلماء ، وكان واقعاً في الدولة الإسلامية علـى مرِّ العصور . وفيه ما ينبئ عن المفارقة بين واقع المسلمين اليـوم وبـين مـا كـانوا عليـه سابقاً ، فقد قصَّر المسلمون اليوم تقصيراً ذريعاً في استنقاذ المسلمين وأسـلموا أسـراهم وخذلوهم ، فلم يقاتلوا دونهم ولم يفتدوهم ، بل راح كثير منهم يتأول أحكام الجهاد أو يتعلل بما لا يجوز أن يكون عذراً .

(١) انظر : « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » : ٢٨/٦١٧ - ٦١٨ .

الخاتمة

وبعد أن انتهينا من هذه الدراسة لآراء الإمام محمد بن الحسن في العلاقات الدولية فإنه يحسن أن نجمل أهم النتائج التي يمكن استخلاصها ، مع إلماعة إلى ما يمكن اقتراحه في هذا المجال :

١ - عاش الإمام محمد بن الحسن في العصر العباسي الأول (الثاني الهجري) ، وهو العصر الذَّهَبِيّ للدولة الإسلامية في جميع المجالات ، فالإسلام يُظِلُّ الجميع بأحكامه ، والشريعة لها السيادة رغم ما قد يكون من انحرافات في بعض الجوانب ، وهو عصر الاجتهاد الفقهي وتدوين العلوم . وفيه تابعت الدولة الفتوحات الإسلامية وامتدت رقعتها واتصلت بأمم وأجناس .. فكان لذلك كله أثره في تكوين الإمام محمد الفقهي واهتمامه بتدوين القانون الدولي الإسلامي « علم السِّيَر » ، فكان ذلك تلبية لحاجة واقعية ، تسم الفقه الإسلامي بالواقعية رغم اتجاه الفقه العراقي إلى الفقه الافتراضي .

٢ - تصحيح بعض الأحكام عن هذا العصر ، ومن ذلك المبالغة في تصوير الحياة الاجتماعية بحيث يغلب عليها الترف واللذة والغناء والطرب في قصور الخلفاء والقوّاد ، ومن ذلك أيضاً ما يتعلق بلون الثورة العباسية على بني أمية وتصويرها بأنها حركة أعجمية فارسية ، فجاء تصويب الحكم في هاتين المسألتين .

٣ - برزت شخصية الإمام محمد بن الحسن وظهرت مكانته مجتهداً مطلقاً ، له آثاره في الفقه الحنفي وتدوينه ، وله أثره في فقه المذاهب الأخرى ، وتأثرت حركة تدوين الفقه بكتبه ونسجت على منوالها ، كما كان له أثره في التقريب بين مدرستي

المدينة والكوفة (الحديث والرأي) ، علاوة على مكانته في علومٍ كان هو الرائد فيها ، السابق لتدوينها استقلالاً ، كالفقه المقارن ، واختلاف العلماء ، وعلم الاقتصاد الإسلامي .

٤ً - القانون الدولي ظاهرة حديثة ذات جذور موغلة في القدم ، ولكن نشأته علماً مستقلاً حديثاً ارتبطت بالدول الأوربية النصرانية التي تعصبت تعصباً واضحاً ضد الدولة الإسلامية (دار الإسلام) ، ثمَّ تضافرت جملة من العوامل جعلته قانوناً دولياً ، وهذا الحكم ينصبُّ على هذا العلم في النطاق الأوربي . أما في النطاق الإسلامي : فإن الإسلام قد وضع أصول هذا العلم منذ قيام الدولة الإسلامية في المدينة ، ثمَّ أفرده العلماء بالتدوين تحت اسم « السِّير » . وكان من روّاده أبو حنيفة ، والأوزاعي ، والثَّوْريّ ، والفزاري ، إلا أن الذي له فضل التدوين والتأصيل وأفرده علماً مستقلاً هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني .

٥ً - تأثر آباء القانون الدولي ، وبخاصة المدرسة الاسبانية ، بالفكر الإسلامي ، وفي مقدمتهم جروسيوس ، وكان لكتب الإمام محمد وفكره أثره في ذلك . وسيأتي تأكيد لهذا وتفصيل .

٦ً - الجذور التاريخية لنشوء عصبة الأمم تعود إلى المدرسة اللاتينية التي تعكس الطبيعة الرومانية والتعصب ضد العالم الإسلامي ، وقامت وريثتها (هيئة الأمم) لتخدم سياسة الدول الكبرى وهيمنتها على العالم وتسيير سياسته العالمية ، وبخاصة الدول ذات التمثيل الدائم في مجلس الأمن ، وفي كثير من الأحيان تنفرد دولة واحدة بالهيمنة .

٧ً - تميّز القانون الدولي الإسلامي « علم السِّير » بأنه جزء من الفقه ، يقوم على الوحي ، وترتبط أحكامه بالعقيدة والأخلاق فيكون ذلك أساساً للالتزام والإلزام ،

وقد أولى عناية للفرد فجعله من أشخاص القانون الدولي ، ومن خصائصه الثبات في مصادره بما يؤدي إلى الاستقرار ، والمرونة التي تلبي الحاجات والوقائع المستجدة .

٨ً ـ أما في تحديد نطاق البحث في العلاقات الدولية في الإسلام فإنه ينصبُّ أساساً على العلاقات مع غير المسلمين في دار الحرب (الدول الأجنبية) ويتناول أيضاً علاقة المسلمين بغير المسلمين في دار الإسلام .

٩ً ـ المسلمون في كل بلاد الإسلام (دار الإسلام) أمة واحدة ، والمسلم مواطن في أي بلد كان مهما اختلف جنسه أو لونه أو لغته ، له حقوق المواطنين وعليه واجباتهم ، فهو ليس أجنبياً عن أي بلد مسلم ، أما التجزئة التي نراها ، والتي تجعل لكل بلد جنسية ، فهي طارئة على أمة الوحدة والتوحيد ، ولعلها تعود إلى سابق عهدها إن شاء الله تعالى .

١٠ً ـ الإسلام ذو نزعة عالمية ، ولكنه لما لم يمتد إلى كل البقاع فقد انقسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب ، وليس مناط هذا التقسيم هو وقوع الحرب فعلاً وإنما هو ظهور الأحكام وسيادة الشريعة أو عدمها . ولهذا التقسيم أصول في القرآن والسنة ، كما أنه بيان لواقع قائم . وهذا أمرٌ تنكّب الصواب فيه بعض المعاصرين فهاجموا تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب تحت تأثير الغزو الفكري للأمة الإسلامية .

١١ً ـ اختلاف الدارين له تأثيره في الأحكام عند الإمام محمد بن الحسن وشيخه أبي حنيفة ، ولم يجعل كثير من العلماء هذا التأثير لاختلاف الدارين وإنما لاختلاف الدين .

١٢ً ـ أصل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين (دار الإسلام ودار الحرب) ليست هي ـ على التحقيق ـ السِّلم ولا الحرب ، وإنما هي الدعوة ـ كما يقول الإمام محمد ـ ثمَّ تتحدد العلاقة بعد ذلك بناء على قبول الدعوة أو الخضوع لها أو رفضها .

وهو أيضاً مفهوم جمهور العلماء القدامى ، وذهب بعض المعاصرين إلى أن الأصل هو السِّلم بإطلاق ونسبوا هذا خطأً للجمهور من الفقهاء ، وتنكبوا الجادة في الاستدلال على ذلك ووضعوا الأدلة في غير موضعها ، فكان التصويب واجباً .

١٣ً - أهل الذمة من أهل دار الإسلام كالمسلمين في هذا ، وعقد الذمة أمان مؤبَّد وهو خلف عن الإسلام في هذا ، ولا يتمتعون بالجنسية الإسلامية ، ولكنهم يتمتعون بحقوقهم كاملة غير منقوصة ، فلهم حريتهم الدينية ، والوفاء بما شرط لهم ، والدفاع عنهم واستنقاذهم ، والدولة ترعاهم .. وليس هناك أي إكراه في الدين ، والواقع العملي شاهد على ذلك أكدته شهادات المنصفين من غير المسلمين . وعلى الذميين واجبات يلتزمون بها مقابل ذلك . ولا يتنافى وصفهم بأنهم أهل كتاب مع وصفهم بالذمة وبين الحكم عليهم عقدياً ووصفهم بالكفر ، وهناك فرق بين البرِّ بهم والتسامح معهم في المعاملة وبين البراء وعدم المودة .

١٤ً - المستأمنون الذين يقيمون في دار الإسلام إقامة مؤقتة : القاعدة العامة في مركزهم أنهم أجانب عن دار الإسلام وليسوا من أهلها ، ولهم حقوق وعليهم واجبات ، وتطبق عليهم القوانين الإسلامية في المعاملات المالية ، وفي القضايا الجنائية يختلفون عن الذميين ، ويوفّى لهم بالعهد والشروط ما دام الأمان قائماً لم ينقضوه ، ويضيِّق الإمام محمد كثيراً فيما يكون نقضاً منهم وذلك فيه مراعاة لمصلحتهم .

١٥ً - لم يكن للأجانب في النظم القديمة حق في معاملة كريمة ، وتطور هذا في العصور الحديثة ، حيث لكل دولة الحق في تنظيم مركز الأجانب بشرط مراعاة الحد الأدنى من الحقوق واحترام الاتفاقات بهذا الخصوص . ولكن هذا لا يرقى إلى نظرية الإسلام في ذلك ، مع فارق آخر هو أن التطبيق العملي في الإسلام له ضمانة من الشرع والدين ، بينما في الدول الأخرى لا نجد هذه الضمانة ومن هنا

كان واقع التعامل مع الأقليات المسلمة يخالف في كثير من الأحيان عمّا تنص عليه النظريات .

١٦ً - أقام الإمام محمد نظاماً متكاملاً للمعاهدات الدولية في انعقادها وتحريرها وآثارها وانقضائها ، بما لم يسبقه إليه أحد من العلماء بهذا الشمول والدقة والاستيعاب . وقد بنى مشروعية المعاهدة على مراعاة مصلحة دار الإسلام وطبيعة علاقتها بدار الحرب . ومن أهم ما يلاحظ : تركيزه البالغ في كل مناسبة على الوفاء بالعهد والتحرز عن الغدر والخيانة والظلم ، والمعاهدات المطلقة عن الوقت جائزة مشروعة ، ولكن لا تشرع المعاهدات المؤبَّدة . كما أكدَّ على إمكانية التنفيذ الجزئي للمعاهدات ، والالتزام بالمعاهدات قبل نقضها فيما يتعلق بحقوق الآخرين حتى ولو كانت فاسدة ينبغي نقضها بسبب مخالفتها لبعض الأحكام . وقد ضيَّق كثيراً في دائرة نقض المعاهدة بفعل الطرف الآخر وذلك لصالح المعاهدين .

١٧ً - السفارة من أهم أدوات التعامل الدولي ، وهي قديمة قدم الشعوب ذاتها ، وقد تطورت في العصور الأخيرة ، وكان أبو القانون الدولي الأوربي (غروسيوس) يعتقد أن التمثيل الخارجي غير ضروري ، بينما كان السبق للمسلمين في هذا باستقبال السفراء وإيفادهم . وقد أقام الإمام محمد نظاماً متكاملاً للسفارة والسفراء ، وأبرز امتيازات السفراء والرسل وأقام أساسها على نظريتي مقتضيات الوظيفة وضرورة أداء الوظيفة وجرى العرف في التعامل الدولي مؤكداً ذلك . وقرر إمكانية تحمل الدولة لأخطاء مبعوثيها . وقرر أن السفير يتمتع بحصانة الأمن بوصفه سفيراً دون حاجة إلى عقد استئمان جديد ، إذا ثبت أنه سفير ، وهنا أشار إلى ما يسمى اليوم أوراق الاعتماد ، كما أنه يستفيد من الأمان ولو كانت طريقة الدخول إلى دار الإسلام غير

صحيحة . ولا يرد على نظام الامتيازات هذا إلا استثناءات قليلة تتعلق بحال الضرورة مراعاة لأمن الدولة ، وتقدَّر هذه الضرورة بقدرها .

ويفرِّق الإمام محمد في منع السفير من عودته بين السفير الحربي الكافر كفراً أصلياً ، فلا يمنعه من العودة ، وبين من كان مسلماً وارتدَّ عن الإسلام فهذا لا يمكّنه من العودة إلى دار الحرب . وقواعد معاملة السفير عند انتهاء عمله لا ترقى إليها القوانين المعاصرة ، وكل ما عند الأوربيين في هذا إنما هو أثر من آثار انتقال المبادئ الإسلامية إلى القانون الأوربي .

ويقرر الإمام محمد قاعدة المعاملة بالمثل في الامتيازات المالية ، ولكنه لا يُعْمِل هذه القاعدة إذا كان الطرف الآخر لا يفي بالشرط هذا ، وفي ذلك يتفوق الإمام محمد على كل ما جاء به القانون الدولي .

ويخضع السفراء للقضاء الإسلامي عند الإمام محمد ولكن لا يقام عليهم الحدّ الذي فيه قَتْلٌ ، ويستوفى منه ما كان حقاً للعباد ، ويدرأ عنه الحد إذا كان من حقوق الله تعالى ، وذلك إذا كان موضوع الدعوى يتعلق بواقعة في دار الإسلام ، وأما إذا كانت في دار الحرب فلا ينظر فيها القضاء الإسلامي .

وإذا وقع اعتداء على امتيازات الرسل فيجب الضمان وتصحيح الخطأ ، وإذا وقع ذلك على السفير المسلم فيجب على الدولة أن تتخذ من المواقف ما يعيد الأمر إلى نصابه والقتال لتخليصهم وانقاذهم . هذا ، ويبقى السفير متمتعاً بالأمن عند انتهاء عمله حتى يصل إلى بلده ، وأشار الإمام محمد إلى قواعد في معاملته عند الانتهاء كالنفقة عليه ومنحه المهلة المناسبة للمغادرة .. لم تصل إليها الأنظمة المعاصرة .

١٨ً - الجهاد مصطلح إسلامي وحقيقة شرعية ، قد تتصل بها بعض المصطلحات أو تؤدي معناها ، ولكنه إذا أطلق ينصرف إلى قتال الكفار ، ولا يضاف إلى لفظ آخر

في الاستعمال كالجهاد المقدس والجهاد المشروع . فليس في الإسلام جهاد مقدس وجهاد غير مقدس أو غير مشروع ، فما لم يكن مشروعاً فهو ليس جهاداً .

١٩ً ـ هاجم الغربيون والمستشرقون والصليبيون الجهاد ، وحاولوا تشويهه ، وإماتته في نفوس المسلمين ليبقوا في حال الضعف لتسهل السيطرة عليهم ، ومن ذلك وصف الجهاد بأنه حرب عدوان ، وأنه لإكراه الناس على الدخول في الإسلام . فكان رد الفعل تجاه ذلك أن أسقط بعض الكاتبين المعاصرين قيمة الجهاد ، فقالوا بتحريم الجهاد إلا دفاعاً وقوفاً منهم عند بعض مراحل الجهاد دون المراحل الأخرى التي استقرَّ عليها تشريعه ، وحرَّفوا الأدلة ووضعوها في غير موضعها ، ونسبوا للعلماء أقوالاً لم يقولوا بها . وقد نصّ الإمام محمد على أن الجهاد فرض كفاية ابتداءً بعد بلوغ الدعوة للكفار ، وهو مذهب جمهور الفقهاء ، وعلى هذا قد يكون الجهاد هجوماً وقد يكون دفاعاً .

٢٠ً ـ غاية الجهاد هي أن يكون الدين كلُّه لله ، فينبغي أن يكون لإعلاء كلمة الله ، لا لتحقيق مطامع مادية أو سيطرة سياسية ، وأسباب إعلانه تتنوع ما بين نشر الدعوة وحمايتها والدفاع عن المسلمين أو من يرتبط معهم بعهد ، واستنقاذهم ، والحفاظ على العهود ، ومنع البغي والفتنة .

٢١ً ـ بعد ذلك البيان لطبيعة الجهاد وغايته ، لا يجوز لنا عند العجز عن القيام بواجب الجهاد ، أن نحمل عجزنا وضعفنا على الإسلام نفسه ، ولا أن نحاول التكلُّف والتعسف في الاستدلال ووضع كلام الفقهاء في غير موضعه تبريراً لما يريده بعضهم من قصر الجهاد على حال الدفاع دون غيرها .

٢٢ً ـ ينبغي حتماً التفرقة بين الإكراه على الدخول في الدين عقيدة ، فهذا لا يجوز بحال ، لأن القاعدة العامة أنه « لا إكراه في الدين » ، وبين الخضوع للنظام

الإسلامي العام وعدم معارضته ، ويدل على هذا الخضوع قبول عقد الذمة ، والإكراه على هذا ليس إكراهاً في الدين . ومن هنا لم يكن الجهاد إكراهاً في الإسلام على العقيدة .

٢٣ً - للحرب في الإسلام آداب رائعة ، وتنظيم عالٍ ، وأحكام ضابطة لسيرها وإدارتها ، تناولها كلها الإمام محمد بن الحسن ، وأبان عن كل ما يحقق العزة للمسلمين من خلال هذه الأحكام والنظريات التي تتصل بذلك .

٢٤ً - لا يجوز البدء بالقتال قبل الدعوة إلى الإسلام أو الإنذار وإعلان الحرب ، وقد فصَّل الإمام محمد في ذلك تفريقاً بين من بلغتهم الدعوة ومن لم تبلغهم ، ووضع القاعدة العامة في ذلك والاستثناءات التي ترد عليها ، وحكم مخالفتها ، متفوقاً بذلك على كل ما جاء في القوانين الحديثة التي ما عرفتها الدول إلا في بداية القرن العشرين ، وبذلك استفادت أوربا وآباء القانون الدولي من آراء محمد بن الحسن بخاصة ومن آراء المسلمين بعامة .

٢٥ً - أما مضمون الدعوة فيتحدد أولاً بالإسلام ، ثمَّ الذمة (الجزية) وإلا فالقتال عند عدم قبول أي واحد منهما ، وهذا يؤكد أن الجهاد ليس للإكراه . ولكن بعض المعاصرين عكس الترتيب فجعل الذمة أو العهد أولاً ثمَّ الإسلام ، وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء فضلاً عن مخالفته للنص الصريح في السنة النبوية الصحيحة .

٢٦ً - القواعد العليا في قانون القتال يحكمها مبدأ الضرورة بضوابطها واستثناءاتها ، وقد تناول الإمام محمد ذلك كله بتفصيل واسع أبان عن سموِّ أحكام الإسلام وعدله وإنسانيته .

٢٧ً - في القواعد العليا للقتال تناول الإمام محمد بالبحث : تحديد المقاتلين ومن لا يجوز قتلهم ، فأرسى القاعدة العامة وبيَّن ما قد يرد عليها من استثناءات ، ثمَّ ما

يترتب على مخالفة القاعدة ، وفي كل ذلك فرَّق بين حال القتال وحال ما بعد الفراغ من القتال حين تضع الحرب أوزارها . وبذلك كان لغير المقاتلين كالنساء والأطفال والعجزة ... حماية تامة في القتال ، بينما في الأنظمة الأخرى وفي الحروب الحديثة كانت الغالبية الساحقة من ضحايا الغارات الجوية هي النساء والأطفال ..

٢٨ً - أرسى الإمام محمد أيضاً ضابطاً فيما يتعلق بمدى مشروعية وسائل العنف وأعمال الإغاظة في القتال ، وفرَّق في ذلك بين حال القتال قبل الظفر بالأعداء وحال الانتهاء والظفر بهم ، وأكَّد على مبدأ الضرورة الحربية بضوابطها وشروطها . وقد ألمع البحث إلى التوفيق بين الآراء في إباحة ذلك ومنعه .. وبالمقارنة نلحظ سموَّ أحكام الإسلام في معاملة المغلوبين وهمجية غير المسلمين عندما يظفرون بالمسلمين ، ونلحظ أن ما يفاخر به الغربيون في هذا مثل نظرية فاتيل : أضيق من النظرية الإسلامية في هذا .

٢٩ً - ويؤكد مرة أخرى على الوفاء بالعهد والتحرز عن الغدر من خلال كلامه على أعمال الخداع الحربي المشروع . وهذا لم يفطن له الغربيون ولم تستيقظ له ضمائرهم إلا في العصر الحديث منذ اتفاقية جنيف عام (١٩٠٧ م) .

٣٠ً - ومما يعلي من مكانة الإمام محمد تأكيده على تحريم المثلة والحرق بالنار وما في معناهما مما يتصل بالقانون الإنساني ... والبون شاسع في هذا بين الإسلام والأنظمة الأخرى . وينطبق هذا أيضاً على أحكام معاملة الجواسيس .

٣١ً - تناول الإمام بالبحث المفصَّل : آثار الحرب في الأموال والأشخاص ، ففرّق بين الأموال المنقولة وغير المنقولة وبيَّن الحكم في ذلك . وأما في أشخاص الحربيين (الأسرى) فقرر أن الأسير يقع تحت سلطة الدولة ، وقرَّر أن لولي الأمر سلطة في تقرير مصير الأسرى بما يحقق المصلحة العامة ، فهو يختار واحداً من خيارات خمسة

هي : الإطلاق للأسير بمقابل أو بدون مقابل ، والمفاداة ، والقتل ، والاسترقاق . وقد يرد استثناءات تمنع القتل أو الاسترقاق ، أوضحها الإمام محمد بجلاء . وهنا صحَّح البحث بعض الآراء حيال موقف بعض الكاتبين المعاصرين من خيارات القتل والاسترقاق ، ولعله بذلك وضع الأمر في نصابه دون إفراط ولا تفريط .

٣٢ - وأما عن آثار الحرب في أموال المسلمين عند استيلاء الكفار عليها ؛ فالقاعدة عند الإمام محمد : أنهم يملكونها إن أحرزوها بالقهر في دارهم واستدل على ذلك بأدلة نصيِّة وقياسية ، وبيَّن ما يترتب على ذلك حيث يزول ملك المسلم عنها ، وبيَّن ما يستثنى من تلك القاعدة . وأما إن استولوا عليها و لم يحرزوها في دارهم فلا يزول ملك المسلم عنها .

٣٣ - وأما في أثر الحرب في أشخاص المسلمين ؛ فقد بيَّن حكم الاستئسار ، وبيَّن ما يترتب على وقوع المسلم في الأسر من آثار تتعلق بالأسير نفسه وبالدولة المسلمة وما يجب أن تبذله لاستنقاذه وتخليصه ، ومدى استجابة الأسير لما يقع عليه من إكراه ... وفصَّل في ذلك تفصيلاً كبيراً ، مركِّزاً على الاهتمام بتخليص الأسرى والحفاظ عليهم ، ومما يذكر له في هذا المقام : أنه جعل هذا الحكم يسري أيضاً على الأسرى من الذميين أسوة بأسرى المسلمين لأنهم من أهل دار الإسلام .

٣٤ - وفي ختام هذه النتائج تجدر الإشارة إلى إفراد بعض المبادئ الإسلامية التي عالجها الإمام الشّيباني وانتقلت إلى الفقه الأوربي وتأثرت بها بعض القوانين ، حيث انتقلت إليهم عن طريق نقل الثقافة الإسلامية بواسطة الوافدين إلى المدارس الإسلامية في الأندلس وفي بالرمو ، وعن طريق الاحتكاك بسبب عقود الأمان التي تمنحها دار الإسلام للحربيين للمبادلات التجارية ونحوها ، وعن طريق الاحتكاك بهم أثناء الحروب الصليبية ، ومن ذلك : التمييز بين القانون الدولي « علم السِّير » وبين

السياسة ، ومبدأ الإنسانية في الحرب وإبّان النزاعات المسلحة الداخلية (حروب البغي) ، ومبدأ الضرورة التي تقدر بقدرها في الحرب ، والقواعد التي تحكم علاقات وامتيازات السفراء وإقرار المسؤولية الفردية ، والاهتمام بالفرد ومخاطبته باعتباره من أشخاص القانون الدولي ، وغيرها كثير تقدمت الإشارة إليه .

٣٥ - وأما النتيجة النهائية التي ينبغي تسجيلها بإيجاز فهي المكانة التي تبوأها الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، وريادته للقانون الدولي في العالم كله ، فهو قد سبق جروسيوس الذي يلقبونه بـ « أبي القانون الدولي العام » بتسعة قرون تقريباً . ويذهب كثير من الكتاب ومؤرخي القانون إلى أن جروسيوس أخذ كثيراً من آرائه عن الإمام الشيباني ، ويدل على هذا أنه كان منفياً في (الآستانة) بالدولة العثمانية عام (١٦٤٠ م) ، فهو إذن قد اطلع على نظام الإسلام واطّلع على ما كتبه الشيباني لاهتمامه بهذا الجانب . والمقارنة بين أبحاث جروسيوس التي جعلته في مركز الأبوة للقانون الدولي وما كتبه الشيباني تومئ إلى سبق الشيباني وتأثيره . وكذلك كان الآباء الدوليون قبل جروسيوس متأثرين بالثقافة الإسلامية ، إذ أنهم من بيئات إسلامية الثقافة وهم أمثال : بييريلو ، وآيالا ، وفيتوريا ، وسواريز ، فأكثرهم من اسبانيا وإيطاليا ، وكلتاهما تأثرتا بالإسلام كما هو معروف تاريخياً ، ولكنهم أخفوا هذا التأثر خشية من سلطة رجال الدين النصراني والكنيسة التي كانت تسيطر على الأفكار والأموال ، فقالوا بنظرية القانون الطبيعي ، وهي عند التحقيق ليست سوى مبادئ الإسلام .

٣٦ - ولذلك استحق الإمام الشيباني ذلك التنويه وتلك المكانة حتى أنشأ الأوربيون « جمعية الشيباني للقانون الدولي » في فرنسا سنة ١٩٣٢ م ، وفي ألمانيا سنة ١٩٥٥ ، ثمَّ أعاد تنظيم هذه الجمعية في أمريكا مجيد خدوري . وقد أحلّوا جميعاً

الإمام الشيباني محلاً رفيعاً في القانون الدولي العام ولقّبوه بأبي القانون الدولي ، كما فعل كروزه ، وبورغشتال وخدوري وغيرهم ..

٣٧ - وإذا كان الأمر كذلك فإن مما يمكن أن يقترح في هذا المجال هو العناية بجمع ما كتبه الإمام الشيباني - وهو مفرَّق في مكتبات العالم - وتحقيقه تحقيقاً علمياً ، وإعادة ما طبع منه دون تحقيق ، وخدمة هذه المؤلفات بفهرستها بفهارس كاشفة عن كل ما فيها من أحكام ومبادئ وقواعد ، ثمَّ ترجمتها إلى اللغات الأجنبية ترجمة دقيقة مع شروحات حيال بعض القضايا التي قد تلتبس أو تكون موضع شبهة .

وكذلك من الأهمية بمكان أن يتوافر عدد من الباحثين ممن يجمعون بين الثقافتين الشرعية والقانونية لدراسة آراء الإمام الشيباني في جميع مسائل العلاقات الدولية بتعمق وشمول . وكذلك لدراسة آراء الأئمة الآخرين الذين توفروا على الاهتمام بهذا الجانب كالإمام أبي إسحاق الفزاري والأوزاعي وغيرهما . ولعل مما يساعد على ذلك أن يفتح الباب للتسجيل في الدراسات العليا في تحقيق هذا التراث المتعلق بالقانون الدولي والعلاقات الدولية .

وبعد هذه الرحلة مع الإمام الشيباني - رحمه الله - أضع القلم شاكراً لله تعالى أنعمه ، معترفاً بالعجز والتقصير ، شاكراً لكل من كان له فضل وعون في هذا البحث ، « والله أسأل أن يثيبني به جميلَ الذِّكْر في الدنيا ، وجزيل الأجر في الآخرة ، ضارعاً إلى مَنْ ينظر مِنْ عالمٍ في عملي : أن يستر عِثاري وزَلَلي ، وأن يسدِّد بسَداد فَضْلِه خَلَلي ، ويُصْلحَ ما طغى به القلمُ ، وزاغ عنه البصر ، وقَصَر عنه الفَهْم ، وغَفَل عنه الخاطر ، فالإنسانُ محلُّ النسيان ، وعلى الله تعالى التُّكلان » [1] والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .

---

(١) اقتباس من ديباجة « القاموس المحيط » للفيروزآبادي .

الفهارس

مصادر البحث ومراجعه

- روعي في ترتيب المصادر والمراجع تصنيفها أولاً حسب الفنون ، فمصادر الشريعة تنقسم إلى التفسير والحديث والفقه والأصول .. ثمَّ المصادر الأخرى .

وفي داخل كل فن ، جاء الترتيب حسب تاريخ وفيات المؤلفين . وهذا يساعد على معرفة تأثير السابق ، ومعرفة طبقات المؤلفين وكتبهم .

- نثبت أولاً اسم الكتاب ، وبجانبه اسم المؤلف بالشهرة وتاريخ وفاته ، ثمَّ اسمه كاملاً ، بما يعطي ترجمة موجزة للمؤلف ، وفي السطر التالي معلومات الطبع .

- المؤلفات الحديثة في الفقه والقانون أفردت بالتصنيف ألفبائياً .

- اكتفينا في معلومات الطبع بما يعطي معرفة صحيحة عن الطبعة التي قد تلتبس بغيرها عند تعدد الطبعات . وكل ما كان مطبوعاً في القاهرة لم ننص عليه .

أولاً : التفسير

ـ **تفسير مجاهد** (١٠٤) للإمام أبي الحجاج مجاهد بن جبر المكي .

قدَّم له وحققه عبدالرحمن السُّورْتي ، المنشورات العلمية ، بيروت .

ـ **تفسير القرآن ، عبدالرزاق** (١٢٦) عبدالرزاق بن هَمّام الصَّنعاني .

تحقيق مصطفى مسلم ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٠ هـ .

ـ **أحكام القرآن ، للشافعي** (٢٠٤) الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي .

جمعه البيهقي ، تحقيق الشيخ عبدالغني عبدالخالق ، نشر عزت العطار الحسيني ، ١٣٧١ هـ .

ـ **معاني القرآن ، للفَرّاء** (٢٠٧) أبو زكريا يحيى بن زياد .

تحقيق أحمد نجاتي ومحمد علي النجار ، دار السرور ، بيروت ، عن طبعة دار الكتب .

ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، للطبري** (٣١٠) أبو جعفر ، محمد بن جرير .

تحقيق محمود شاكر ، دار المعارف بمصر + طبعة مصطفى الحلبي .

ـ **تفسير القرآن العظيم ، لابن أبي حاتم** (٣٢٧) أبو محمد ، عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي .

حققه أحمد الزهراني وحكمت بشير ، مكتبة الدار بالمدينة ، ١٤٠٨ هـ .

ـ **معاني القرآن ، للنحّاس** (٣٣٨) أبو جعفر ، أحمد بن محمد المصري .

تحقيق محمد علي الصابوني ، مركز احياء التراث الإسلامي بمكة المكرمة ، ١٤٠٨ هـ .

ـ **أحكام القرآن ، للجصَّاص** (٣٧٠) أبو بكر ، أحمد بن علي الرَّازي ، الحنفي .

طبعة مصورة عن طبعة مطبعة الأوقاف الإسلامية بالآستانة ١٣٢٥ هـ .

ـ **أحكام القرآن ، للبَيْهَقِيّ** (٤٥٨) أبو بكر ، أحمد بن الحسين .

جمعه من كلام الإمام الشافعي ، تحقيق عبدالغني عبدالخالق ، ١٣٧١ هـ .

ـ **الوسيط في تفسير القرآن المجيد ، للوَاحِديّ** (٤٦٨) أبو الحسن علي بن أحمد .

تحقيق محمد حسن أبو العزم ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ .

ـ **أحكام القرآن ، لإِلْكِيَا الهَرَّاسي** (٥٠٤) عليّ بن محمد .

تحقيق موسى محمد علي وعزت عطية ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٤ .

- **معالم التنزيل ، للبغوي (٥١٦)** محيي السنّة أبو محمد ، الحسين بن مسعود .

تحقيق محمد النمر ، وعثمان جمعة ضميرية ، وسليمان الحرش ، دار طيبة ، الرياض، ١٤١٤ هـ.

- **الكشاف عن حقائق التنزيل ، للزَّمَخْشَرِيّ (٥٣٨)** أبو القاسم جار الله ، محمود بن عمر .

ومعه حاشية المرزوقي ، دار المعرفة ، بيروت ، مصورة عن الطبعة المصرية ، دون تاريخ .

- **أحكام القرآن ، لابن العربي (٥٤٣)** أبو بكر ، محمد بن عبدالله .

تحقيق علي محمد البجاوي ، مطبعة عيسى الحلبي ، ١٣٩٤ هـ .

- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، لابن عطية (٥٤٨)** عبدالحق بن عطية الأندلسي .

تحقيق عبدالله إبراهيم الأنصاري ، والرحالة الفاروقي ، وآخرين ، الدوحة ، ١٣٩٨ هـ .

- **زاد المسير ، لابن الجوزي (٥٩٧)** أبو الفرج ، عبدالرحمن بن علي القرشي البغدادي .

المكتب الإسلامي ، دمشق وبيروت ، ١٣٨٤ هـ .

- **مفاتيح الغيب ، للفخر الرازي (٦٠٤)** فخر الدين ، محمد بن ضياء الدين ، المشتهر بخطيب الرَّي .

دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

- **تفسير البحر المحيط ، لأبي حيَّان (٦٥٤)** أبو عبدالله ، محمد بن يوسف ، الأندلسي الغرناطي .

الناشر : مكتبة النصر الحديثة ، بدون تاريخ .

- **الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي (٦٧١)** أبو عبدالله ، محمد بن أحمد الأنصاري .

الطبعة الثانية ، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .

- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، للبيضاوي (٦٨٥)** ناصر الدين ، أبو الخير ، عبدالله بن عمر .

دار الفكر ، بيروت ، عن الطبعة العثمانية ، ١٣٠٥ هـ .

- **تفسير ابن كثير (القرآن العظيم) ، لابن كثير (٧٧٤)** الحافظ أبو الفداء ، عماد الدين إسماعيل .

دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ

- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، للسيوطي (٩١١)** . جلال الدين ، عبدالرحمن بن كمال .

دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

- **تفسير ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الحكيم ، لأبي السعود (٩٨٢)** محمد بن محمد

دار الفكر ، ١٤٠٠ هـ ، مصورة عن الطبعة المصرية .

- **روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني ، للآلوسي (١٢٧٠) السيد شهاب الدين ، محمود البغدادي .**
تصوير دار التراث عن الطبعة المنيرية .
- **نيل المرام من تفسير آيات الأحكام ، للقنوجي (١٣٠٧) محمد صدِّيق حسن خان .**
تقديم وتحقيق علي السيد المدني ، ١٣٨٣ هـ .
- **تفسير القرآن الحكيم ، المسمى بتفسير المنار ، لرشيد رضا (١٣٥٤) السيد محمد .**
مكتبة القاهرة ، ١٣٧٣ هـ .
- **في ظلال القرآن ، لسيد قطب (١٣٨٧) سيد قطب بن إبراهيم .**
دار الشروق ، بيروت ، ١٣٩٧ هـ .
- **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، للشنقيطي (١٣٩٣) محمد الأمين بن محمد المختار.**
مع تكملة الشيخ عطية سالم ، المطابع الأهلية بالرياض ، ١٤٠٣ هـ
- **من هدي سورة الأنفال ، محمد أمين المصري .**
نشر دار الأرقم بالكويت ، مطابع العبيكان بالرياض ، دون تاريخ .

ثانياً : علوم القرآن

- **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ، لمقاتل (١٥٠) ابن سليمان البَلْخِيّ .**
تحقيق عبدالله شحاته ، الهيئة المصرية العامة ، ١٣٩٥ هـ .
- **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز ، لأبي عبيد (٢٢٤) القاسم بن سلاّم الهروي .**
تحقيق محمد صالح المديفر ، دار الرشد ، الرياض ، ١٤١١ هـ .
- **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، للنحّاس (٣٣٨) أبو جعفر ، أحمد بن محمد المصري .**
تحقيق شعبان محمد إسماعيل ، مكتبة عالم الفكر ، ١٤٠٧ هـ .
- **الناسخ والمنسوخ ، لابن سَلامة (٤١٠) أبو القاسم ، هبة الله بن سلامة .**
مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٨٧ هـ .
- **الناسخ والمنسوخ ، للبغدادي (٤٢٩) الإمام أبو منصور ، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد .**
تحقيق حلمي كامل أسعد ، دار العدوي ، عمَّان ، ١٤٠٧ هـ .

- **أسباب النزول ، للوَاحِديّ** (٤٦٨) أبو الحسن ، علي بن أحمد الوَاحِديّ النَّيسابوري .
تحقيق السيد أحمد صقر ، دار القبلة للثقافة الإسلامية ، جدة ، ١٤٠٧ هـ .
- **الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز ، للدامغاني** (٤٧٨) أبو عبدالله ، الحسين بن محمد .
حققه محمد حسن أبو العزم ، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة ، ١٤١٢ هـ .
- **البرهان في علوم القرآن ، للزركشي** (٧٩٤) بدر الدين محمد بن عبدالله .
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى الحلبي ، ١٣٩١ هـ .
- **مقدمة في أصول التفسير ، لابن تيمية** (٧٢٨) شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم .
مطبوع مع مجموع الفتاوى له ، مكتبة المعارف بالمغرب ، ١٤٠١ هـ .
- **الإتقان في علوم القرآن ، للسيوطي** (٩١١) جلال الدين ، عبدالرحمن بن كمال .
تحقيق محمد أبو الفضل ، الهيئة المصرية العامة ، ١٩٧٤ م .
- **لباب النقول في أسباب النزول ، للسيوطي** (٩١١) جلال الدين ، عبدالرحمن بن كمال .
مطبوع مع تفسير الجلالين ، دار الثقافة ، الدوحة ، ١٩٨٥ م .
- **الفوز الكبير في أصول التفسير ، للدَّهلَوي** (١١٧٦) ، المعروف بـ شاه ولي الله .
ترجمة سلمان الندوي ، دار البشائر ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ .
- **مناهل العرفان في علوم القرآن ، للزُّرْقاني** (١٣٦٧) محمد عبدالعظيم .
الطبعة الثالثة ، دار الفكر ، بيروت .

ثالثاً : الحديث الشريف وشروحه

- **صحيفة همّام عن أبي هريرة ، لهمّام بن منبّه** (١٣٢) ابن كامل الصنعاني .
تحقيق وشرح رفعت فوزي عبدالمطلب ، مكتبة الخانجي ، ١٤٠٦ هـ .
- **مسند أبي حنيفة ، لأبي حنيفة** (١٥٠) الإمام النعمان بن ثابت الكوفي .
مع شرحه للملا علي القاري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .
- **الموطأ ، رواية الليثي ، للإمام مالك بن أنس** (١٥٠) ، إمام دار الهجرة .
تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ، دار إحياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .

- **الموطأ ، رواية محمد بن الحسن ، للإمام مالك بن أنس (١٥٠) .**

مع التعليق الممجَّد ، تحقيق د. علي الندوي ، دار القلم بدمشق، ١٤١٢

- **الآثار ، لأبي يوسف** (١٨٢) قاضي القضاة ، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري .

تحقيق أبي الوفا الأفغاني ، دار الكتب العلمية ، عن طبعة مصر ١٣٥٥ هـ .

- **الآثار ، لمحمد بن الحسن** (١٨٩) الإمام محمد بن الحسن الشيباني .

ويليه الإيثار بمعرفة رحال الآثار ، دار القرآن والعلوم الإسلامية ، كراتشي ، ١٤٠٧ هـ .

- **المسند ، للشافعي** (٢٠٤) الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي .

صححه ونشره عزت العطار سنة ١٣٧٠ ، بترتيب محمد عابد السندي ، تصوير بيروت .

- **المسند ، للطيالسي** (٢٠٤) ، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي ، المشتهر بأبي داود الطيالسي .

دار المعرفة ، بيروت ، عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند .

- **المصنَّف ، لعبدالرزاق** (٢١١) ابن همام الصنعاني .

تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، نشر المجلس العلمي بالهند ، ١٤٠٣ هـ .

- **سنن سعيد بن منصور** ، (٢٢٧) ، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني .

تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

- **المصنَّف في الأحاديث والآثار ، لابن أبي شيبة** (٢٣٥) الإمام عبدا لله بن محمد .

تحقيق عامر الأعظمي ، الدار السلفية بالهند ، ١٤٠٣ هـ .

- **فضائل الصحابة ، لابن حنبل** (٢٤١) الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني .

تحقيق وصي الله عباس ، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة .

- **المسند ، للإمام أحمد بن حنبل** (٢٤١) .

طبعة المكتب الإسلامي ، عن طبعة بولاق ، ١٤٠٥ هـ .

- **المنتخب من مسند عبد بن حميد ، لعبد بن حُمَيْد** (٢٤٩) أبو أحمد ، عبد بن حميد بن نصر الكشي .

تحقيق صبحي السامرائي ، عالم الكتب بيروت ، ١٤٠٨ هـ .

- **سنن الدارمي** ، (٢٥٥) الإمام أبو محمد ، عبدا لله بن عبدالرحمن .

تحقيق محمد دهمان ، دار إحياء السنة ، بيروت .

- **الأدب المفرد** ، للبخاري (٢٥٦) الإمام محمد بن إسماعيل .
مكتبة الآداب ومطبعتها ، ١٤٠٠ هـ .
- **صحيح البخاري ، = الجامع الصحيح ، للإمام البخاري (٢٥٦)** .
مطبوع مع فتح الباري لابن حجر ، المطبعة السلفية ، تصوير بيروت .
- **صحيح مسلم** (٢٦١) الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري .
تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ، مطبعة عيسى الحلبي ١٣٧٤ هـ .
- **سنن ابن ماجة** (٢٧٥) محمد بن يزيد القزويني .
تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ، مطبعة عيسى الحلبي ١٩٧٢ م .
- **سنن أبي داود** (٢٧٥) ، ابن الأشعث السجستاني . (مختصر السنن) للمنذري .
مطبوع مع معالم السنن للخَطَّابي ، مكتبة السنة المحمدية ، ١٣٦٩ .
- **سنن الترمذي** (٢٧٩) محمد بن عيسى بن سَوْرة .
مطبوع مع تحفة الأحوذي ، تصحيح عبدالوهاب عبداللطيف ، مؤسسة قرطبة ، ١٤٠٦ هـ .
- **تأويل مختلف الحديث ، لابن قتيبة** (٢٧٦) أبو محمد ، عبدالله بن مسلم .
صححه وضبطه محمد زهري النجار ، دار الجيل ، بيروت ، عن طبعة القاهرة ١٣٨٦ هـ .
- **كتاب الديات ، لابن أبي عاصم** (٢٨٧) أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضحَّاك الشيباني .
تحقيق عبدالله الحاشدي ، دار الأرقم بالكويت ، ١٤٠٦ هـ .
- **مسند أبي بكر الصديق ، للمَرْوَزِيّ** (٢٩٢) أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد .
تحقيق شعيب الأرناؤوط ، المكتب الإسلامي ، ١٣٩٣ هـ .
- **سنن النسائي (المجتبى) ، للنسائي** (٣٠٣) أبو عبدالرحمن ، أحمد بن شعيب النسائي .
بحاشية السيوطي والسندي ، بعناية عبدالفتاح أبو غدة ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ .
- **السنن الكبرى ، للنسائي** (٣٠٣) أبو عبدالرحمن ، أحمد بن شعيب النسائي .
دار الكتب العلمية ، بيروت .
- **المسند ، لأبي يعلى** ، (٣٠٧) أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلي .
تحقيق إرشاد الحق الأثري ، دار القبلة بجدة ، ١٤٠٨ هـ .

- **المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله ﷺ ، لابن الجارود (٣٠٧)** أبو محمد عبدالله بن علي بن الجارود النيسابوري .
بتخريج عبدالله هاشم اليماني ، مطبعة الفجالة ، ١٣٨٢ هـ .
- **تهذيب الآثار ، للطبري (٣١٠)** أبو جعفر ، محمد بن جرير .
تحقيق ناصر الرشيد ، مطابع الصفا بمكة المكرمة ، ١٤٠٢ هـ .
- **مسند أبي عوانة ، (٣١٠)** يعقوب بن إسحاق الاسفراييني .
نشر دائرة المعارف العثمانية بالهند ، ١٣٦٣ هـ .
- **صحيح ابن خزيمة ، (٣١١)** لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة .
حققه وعلق عليه د. محمد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٠ .
- **شرح مشكل الآثار ، للطحاوي (٣٢١)** أبو جعفر ، أحمد بن محمد بن سلامة المصري .
تحقيق شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٥ هـ .
- **شرح معاني الآثار ، للطحاوي (٣٢١)** .
تحقيق محمد سيد جاد الحق ، مطبعة الأنوار ، ١٣٨٧ هـ .
- **المعجم الأوسط ، للطبراني (٣٦٠)** أبو القاسم ، سليمان بن أحمد .
تحقيق د. محمود الطحان ، مكتبة المعارف بالرياض ، ١٤١٥ هـ .
- **المعجم الكبير ، للطبراني (٣٦٠)** .
تحقيق حمدي السلفي ، وزارة الأوقاف بالعراق ، ١٣٩١ هـ .
- **كتاب الأمثال في الحديث النبوي ، لأبي الشيخ (٣٦٩)** أبو محمد، عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني.
تحقيق عبدالعلي عبدالحميد ، الهند ، ١٤٠٢ هـ .
- **سنن الدارقطني ، للدارقطني (٣٨٥)** علي بن عمر بن مهدي .
مع التعليق المغني لأبي الطيب شمس الحق آبادي ، تحقيق عبدالله هاشم اليماني ، المطبعة المصرية بالفجالة .
- **أعلام السنن شرح صحيح البخاري ، للخَطَّابي (٣٨٨)** أبو سليمان ، حَمْد بن محمد .
تحقيق د. محمد بن سعد ، معهد البحوث بجامعة أم القرى ، ١٤٠٩ هـ .
- **معالم السنن ، للخَطَّابي (٣٨٨)** .
مطبوع مع تهذيب سنن أبي داود ، للمنذري ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٩ هـ .

- **تعظيم قدر الصلاة ، للمَرْوَزِيّ (٤٠٥)** محمد بن نصر .

تحقيق د. عبدالرحمن الفريوائي ، مكتبة الدار بالمدينة ، مطبوع مع مختصر المنذري ، مطبعة السنة المحمدية ١٤٠٦ .

- **المستدرك على الصحيحين ، للحاكم (٤٠٥)** أبو عبدا لله ، محمد بن عبدا لله النيسابوري .

دار المعرفة ، عن طبعة الهند ، ١٣٣٤ هـ .

- **المجازات النبوية ، للشريف الرضي (٤٠٦)** أبو الحسن ، محمد بن أحمد بن الحسين .

مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٩١ هـ .

- **دلائل النبوة ، للبيهقي (٤٥٨)** أبو بكر ، أحمد بن الحسين بن علي .

دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥ هـ .

- **السنن الكبرى ، للبيهقي (٤٥٨)** .

دار المعرفة ، بيروت ، مصورة عن طبعة الهند ، ١٣٤٦ هـ .

- **شُعَب الإيمان ، للبيهقي (٤٥٨)** .

دار الكتب العلمية ، بيروت + طبعة الدار السلفية بالهند ، ١٤٠٦ .

- **معرفة السنن والآثار ، للبيهقي (٤٥٨)** .

نشر جامعة الدراسات الإسلامية بكراتشي ، ١٤١١ هـ .

- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، لابن عبدالبر (٤٦٣)** أبو عمر ، يوسف بن عبدالبر النمري القرطبي .

تحقيق مصطفى بن العلوي وآخرين ، وزارة الأوقاف بالمغرب ، ١٣٨٧ هـ .

- **المنتقى شرح الموطأ ، للباجي (٤٧١)** سليمان بن خلف الأندلسي .

دار الكتاب العربي ، بيروت ، عن مطبعة السعادة ١٣٣١ هـ .

- **شرح السنة ، للبغوي (٥١٦)** محيي السنة ، أبو محمد ، الحسين بن مسعود .

تحقيق شعيب الأرنؤوط ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٣ .

- **مصابيح السنة ، للبغوي (٥١٦)** .

تحقيق عبدالرحمن مرعشلي ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ .

- **القَبَس شرح الموطأ ، لابن العربي (٥٤٣)** أبو بكر ، محمد بن عبدا لله .

تحقيق د. محمد عبدا لله ولد كريم ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٢ م .

- **جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ ، لابن الأثير** (٦٠٦) أبو السعادات ، المبارك بن محمد الجزري .

تحقيق عبدالقادر الأرنؤوط ، مكتبة الحلواني والملاّح ، دمشق ، ١٣٨٩ هـ .

- **الترغيب والترهيب ، للمنذري** (٦٥٦) أبو محمد ، زكي الدين ، عبدالعظيم بن عبدالقوي .

ضبط أحاديثه مصطفى عمارة ، طبعة الشؤون الدينية بدولة قطر ، ١٤٠٥ هـ .

- **مختصر سنن أبي داود ، للمنذري** (٦٥٦) .

مطبوع مع معالم السنن للخَطَّابي السابق ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٩ هـ .

- **جامع المسانيد ، للخُوارِزْميّ** (٦٦٥) أبو المؤيد محمد بن محمود .

(يجمع خمسة عشر مسنداً من مسانيد أبي حنيفة) ، مصور عن طبعة الهند .

- **شرح صحيح مسلم ، للنووي** (٦٧٦) أبو زكريا ، يحيى بن شرف النووي الدمشقي .

دار الكتاب العربي ، عن طبعة المطبعة المصرية .

- **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد** (٧٠٢) محمد بن علي بن وهب القشيري.

ومعه حاشية الصنعاني ، المكتبة السلفية ، ١٤٠٩ هـ .

- **الكاشف عن حقائق السنن ، للطِّيْبي** (٧٤٣) شرف الدين ، حسين بن محمد .

مخطوط مصور بمكتبة جامعة أم القرى رقم (١١٥٢) .

- **تلخيص المستدرك ، للذهبي** (٧٤٤) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان .

مطبوع بذيل المستدرك للحاكم النيسابوري ـ المتقدم ـ عن طبعة الهند .

- **الجوهر النقي في التعليق على سنن البيهقي، لابن التركماني** (٧٤٥) علاء الدين بن علي المارديني .

مطبوع من السنن ـ المتقدم ـ عن طبعة الهند .

- **تخريج أحاديث الكشاف للزَّمَخْشَرِيّ ، للزيلعي** (٧٦٢) أبو محمد ، عبدالله بن يوسف الحنفي.

دار ابن خزيمة ، الرياض ، ١٤١٤ هـ .

- **نصب الراية لأحاديث الهداية ، للزيلعي** (٧٦٢) .

المكتبة الإسلامية ، بيروت ، عن طبعة المجلس العلمي بالهند .

- **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ، لابن كثير** (٧٧٤) الحافظ أبو الفداء ، عماد الدين ، إسماعيل بن كثير الدمشقي .

تحقيق عبدالغني بن حميد الكبيسي ، دار حراء بمكة المكرمة ، ١٤٠٦ هـ .

- **المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ، للزركشي (٧٩٤)** بدر الدين ، محمد بن عبدالله .
تحقيق عبدالمجيد السلفي ، دار الأرقم بالكويت ، ١٤٠٤ هـ .
- **خلاصة البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير ، لابن الملقن (٨٠٤)** سراج الدين ، عمر بن علي .
دار الرشد ، الرياض ، ١٤١٠ هـ .
- **تخريج أحاديث إحياء علوم الدين ، للعراقي (٨٠٦)** . زين الدين ، أبي الفضل عبدالرحيم بن الحسين .
(مع تخريج الزبيدي والسبكي) دار العاصمة ، الرياض ، ١٤٠٨ هـ .
- **طرح التثريب في شرح التقريب ، للعراقي (٨٠٦)** . زين الدين ، أبي الفضل عبدالرحيم بن الحسين.
جمعية النشر والتأليف الأزهرية ، ١٣٥٣ هـ .
- **مكمل إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ، للأُبي (٨٢٧)** محمد بن خلف الوشناني .
دار الكتب العلمية ، بيروت ، عن طبعة مصر ١٣٢٨ هـ .
- **تغليق التعليق ، ، لابن حجر (٨٥٢)** أحمد بن علي بن محمد .
تحقيق سعيد بن عبدالرحمن القزقي ، طبع المكتب الإسلامي ، ودار عمار .
- **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، لابن حجر (٨٥٢)** أحمد بن علي بن محمد .
عني بتصحيحه وتنسيقه : عبدالله هاشم اليماني ، شركة الطباعة الفنية ، ١٣٨٤ هـ .
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، لابن حجر (٨٥٢) .**
تحقيق عبدالعزيز بن باز ، وترقيم محمد فؤاد عبدالباقي ، المطبعة السلفية .
- **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية ، لابن حجر (٨٥٢) .**
تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، وزارة الشؤون الإسلامية بالكويت ، المطبعة العصرية ، ١٣٩٣ .
- **عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، للعيني (٨٥٥)** بدر الدين ، محمود بن أحمد الحلبي المصري .
دار الفكر ، بيروت ، عن الطبعة المصرية .
- **الجامع الصغير من حديث البشير النذير (مع فيض القدير) ، للسيوطي (٩١١) .**
دار المعرفة ، ١٣٩١ هـ .
- **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ، للقسطلاني (٩٢٣)** أبو العباس ، أحمد بن محمد .
دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٢٣ هـ ، تصوير عن الطبعة الأميرية .

- **الزواجر عن اقتراف الكبائر ، لابن حجر الهيتمي (٩٧٤)** أحمد بن محمد بن علي .
مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٩٠٩ .
- **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، للمتقي الهندي (٩٧٥)** علاء الدين، علي بن حسام الدين.
مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ ، صححه : بكري حياني ، وصفوت السقا .
- **شرح مسند أبي حنيفة ، للقاري (١٠١٤)** مُلاّ علي بن سلطان القاري الهروي المكي .
دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .
- **شرح موطأ محمد بن الحسن ، للقاري (١٠١٤) .**
مخطوط بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة ، رقم (٢٦٧) حديث .
- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، للقاري (١٠١٤) .**
المكتبة الإمدادية ، ملتان ، ١٣٨٦ هـ .
- **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ، للقاري (١٠١٤) .**
تحقيق د. محمد لطفي الصباغ ، المكتب الإسلامي ، ١٤٠٦ هـ .
- **الفتح السماوي بتخريج أحاديث البيضاوي ، للمُنَاوي (١٠٣١)** محمد بن عبدالرؤوف .
دار العاصمة ، الرياض ، ١٤٠٩ هـ .
- **فيض القدير شرح الجامع الصغير ، للمُنَاوي (١٠٣١) .**
دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٥٧ هـ ، عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر .
- **شرح الزرقاني على موطأ مالك ، للزرقاني (١١٢٢)** محمد بن عبدالباقي بن يوسف المصري.
دار المعرفة ، ١٣٩٨ هـ . عن مطبعة مصطفى الحلبي .
- **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما يدور من الحديث على ألسنة الناس ، للعجلوني (١١٦٢) .**
أشرف على طبعه وتصحيحه : أحمد القلاّش ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٥ هـ .
- **سبل السلام شرح بلوغ المرام ، للصنعاني (١١٨٢)** محمد بن إسماعيل ، الأمير اليمني .
راجعه : محمد عبدالعزيز الخولي ، شركة مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٦٩ هـ .
- **العدة ، حاشية على إحكام الأحكام ، للصنعاني (١١٨٢) .**
حققه علي بن محمد الهندي ، المكتبة السلفية بالقاهرة ، ١٤٠٩ .

- **عقود الجواهر المنيفة في أدلة الإمام أبي حنيفة ، للزَّبِيْدي (١٢٠٥)** محمد بن مرتضى الزبيدي .
بتصحيح عبدالله هاشم اليماني ، مطبعة الشبكشي بالأزهر .
- **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، للشوكاني (١٢٥٠)** محمد بن علي بن محمد .
مطبعة مصطفى الحلبي . ١٣٩١ هـ .
- **ترتيب مسند الإمام الشافعي ، للسِّندي (١٢٧٥)** محمد بن عابد .
نشر عزت العطار الحسيني ، ١٣٧٠ هـ .
- **التعليق الممجَّد على موطأ محمد ، للَّكْنَوِيّ (١٣٠٤)** محمد عبدالحي بن محمد عبدالحليم .
دار القلم بدمشق ، ودار الندوة بالهند ، ١٤١٢ هـ .
- **نظم المتناثر من الحديث المتواتر ، للكتاني (١٣٤٥)** أبي عبدالله ، محمد بن جعفر .
مكتبة السنة بالقاهرة .
- **بذل المجهود في حل أبي داود ، للسَّهارنفوري (١٣٤٦)** ، خليل بن أحمد .
مع تعليقات محمد زكريا الكاندهلوي ، دار الكتب العلمية .
- **عون المعبود ، شرح سنن أبي داود ، للعظيم آبادي (١٣٤٩)** أبو الطيب ، محمد شمس الحق.
المكتبة السلفية بالمدينة ١٣٨٨ .
- **التعليق المغني على سنن الدارقطني ، للآبادي (١٣٤٩)** أبو الطيب ، محمد شمس الحق العظيم .
مطبوع مع سنن الدارقطني ، بتحقيق عبدالله هاشم اليماني ، المطبعة المصرية بالفجالة .
- **فيض الباري على صحيح البخاري ، للكشميري (١٣٥٢)** محمد أنور شاه .
مع حاشية البدر الساري ، لمحمد بدر عالم ، دار المعرفة ، بيروت ، عن طبعة المجلس العلمي .
- **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، للمباركفوري (١٣٥٣)** محمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحيم .
مؤسسة قرطبة ، ١٤٠٦ هـ ، طبعة مصورة عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
- **الهداية بتخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد) ، للغُماري (١٣٨٠)** أحمد بن محمد بن الصدّيق الحسني.
تحقيق المرعشلي ، عالم الكتب ، ١٤٠٧ هـ .
- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، للألباني (معاصر)** محمد ناصر الدين .
المكتب الإسلامي ، ١٣٩٩ هـ .

- **سلسلة الأحاديث الصحيحة ، للألباني .**

المكتب الإسلامي ، بيروت ، و المكتبة الإسلامية ، عمان .

- **سلسلة الأحاديث الضعيفة ، للألباني .**

مكتبة المعارف بالرياض ، والمكتب الإسلامي بيروت .

رابعاً : علوم الحديث ومصطلحه

- **عِلل الحديث ، لابن أبي حاتم (٣٢٧)** أبو محمد ، عبدالرحمن الرازي الحنظلي .

المكتبة الأثرية ، بالباكستان ، عن الطبعة السلفية بمصر .

- **المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي ، للرامهرمزي (٣٦٠)** الحسن بن عبدالرحمن .

تحقيق د. محمد عجاج الخطيب ، دار الفكر ، ١٣٩١ هـ .

- **ناسخ الحديث ومنسوخه ، لابن شاهين (٣٨٥)** أبو حفص ، عمر بن أحمد بن عثمان .

تحقيق سمير الزهيري ، الأردن ، ١٤٠٨ هـ .

- **معرفة علوم الحديث ، للحاكم (٤٠٥)** أبو عبدا لله ، محمد بن عبدا لله النيسابوري .

تحقيق د. السيد معظم حسين، المكتبة العلمية بالمدينة ، ١٣٩٧، عن طبعة دائرة المعارف بالهند.

- **الأسماء المبهمة في الأحاديث المحكمة ، للخطيب البغداي (٤٦٣)** أحمد بن علي بن ثابت .

تحقيق عز الدين السيد ، مكتبة الخانجي ، ١٤٠٥ هـ .

- **تقييد العلم ، للخطيب البغداي (٤٦٣) .**

حققه د. يوسف العش ، نشر دار إحياء السنة النبوية ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٤ م .

- **الرحلة في طلب الحديث ، للخطيب البغداي (٤٦٣) .**

تحقيق د. نور الدين عتر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٣٩٥ هـ .

- **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار ، للحازمي (٥٨٤)** محمد بن موسى بن عثمان الهمداني .

دار الوعي بحلب ، ١٤٠٣ هـ .

- **علوم الحديث ، لابن الصلاح (٦٤٣)** أبو عمر ، عثمان بن عبدالرحمن الشهرزَوْري .

تحقيق د. نور الدين عتر ، دار الفكر ، ١٤٠٤ هـ .

- **رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار ، للجعبري (٧٣٢)** برهان الدين ، إبراهيم بن عمر .
تحقيق بهاء محمد الشاهد ، مكتبة الإمام الشافعي بالرياض ، ١٤١٠ هـ .
- **القول المسدَّد في الذبِّ عن مسند أحمد ، لابن حجر (٨٥٢)** شهاب الدين أحمد بن علي .
إدارة ترجمان السنة بالباكستان .
- **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، للسيوطي (٩١١)** عبدالرحمن بن كمال .
تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف ، دار الفكر .
- **البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف ، لابن حمزة الحسيني (١١٢٠)** السيد إبراهيم بن محمد .
راجعه : سيف الدين الكاتب ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠١ .
- **المسوّى شرح الموطأ ، للدّهلوي (١١٧٦)** أحمد بن عبدالرحيم شاه ولي الله .
المطبعة السلفية بمكة المكرمة ، ١٣٥١ هـ .
- **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ، للّكنوي (١٣٠٤)** محمد عبدالحي بن محمد عبدالحليم .
تحقيق عبدالفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات بحلب ، ١٤٠٧ هـ .
- **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث ، للقاسمي (١٣٣٢)** محمد جمال .
دار الكتب العلمية ، ١٣٩٩ هـ .
- **توجيه النظر إلى أصول الأثر ، للجزائري (١٣٣٨)** طاهر - أو محمد - بن صالح .
اعتنى به عبدالفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب ، ١٤١٦ هـ .
- **السنة ومكانتها في التشريع ، للسباعي (١٣٨٤)** مصطفى حسني السباعي .
المكتب الإسلامي ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٨ هـ .
- **حجية السنة ، للشيخ عبدالغني عبدالخالق (١٤٠٣ هـ) .**
منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هيردن ، أمريكا ، ١٤٠٧ هـ .
- **دراسات في الحديث النبوي ، د. محمد مصطفى الأعظمي (معاصر) .**
شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة ، الرياض ، ١٤٠١ .
- **بحوث في تاريخ السنة المشرّفة ، د. أكرم ضياء العمري (معاصر) .**
بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٥ .
- **تدوين السنة ، نشأته وتطوره ، د. محمد مطر الزهراني (معاصر) .**
نشر مكتبة الصدِّيق بالطائف ، ١٤١٢ .

خامساً : الفقه الحنفي

- **اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، لأبي يوسف (١٨٢) القاضي يعقوب بن إبراهيم ، صاحب أبي حنيفة.**

عني بتصحيحه والتعليق عليه : أبو الوفاء الأفغاني ، مطبعة الوفاء بمصر ، ١٣٥٨ هـ .

- **الخراج ، لأبي يوسف (١٨٢) .**

المطبعة السلفية ، ١٣٩٢ هـ .

- **الرد على سِيَر الأوزاعي ، لأبي يوسف .**

تحقيق أبي الوفاء الأفغاني ، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بالهند ، ١٣٥٧ هـ .

- **الأصل (أو المبسوط) ، للشيباني (١٨٩) الإمام محمد بن الحسن الشيباني .**

تحقيق أبي الوفا الأفغاني ، مطبعة إدارة القرآن ، كراتشي ، (أربعة أجزاء ، والجزء الخامس عن اليورع بتحقيق شفيق شحاته) .

- **الجامع الصغير ، للشيباني (١٨٩) .**

مع شرحه النافع الكبير ، لأبي الحسنات اللكنوي ، كراتشي بالباكستان ، دون تاريخ .

- **الجامع الكبير ، للشيباني (١٨٩) .**

تحقيق أبي الوفاء الأفغاني ، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بالهند ، طبع مصر .

- **الحجة على أهل المدينة ، للشيباني (١٨٩) .**

صححه وعلّق عليه السيد مهدي الكيلاني ، عالم الكتب ، بيروت ، عن طبعة إحياء المعارف النعمانية ، ١٣٨٥ هـ.

- **زيادات الزيادات ، للشيباني (١٨٩) .**

مع شرح السرخسي والعتابي ، عالم الكتب ، ١٤٠٦ .

- **السِّير الصغير ، للشيباني (١٨٩) .**

ضمن المبسوط للسرخسي ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ .

- **السِّير الكبير ، للشيباني (١٨٩) .**

بشرح السرخسي ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، شركة الإعلانات الشرقية ، ١٩٧١ م .

- **كتاب السِّير ، للشيباني (١٨٩) .**

تحقيق مجيد خدوري ، وهو أبواب السِّير من كتاب الأصل ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٥ .

- **الكسب ، أو الاكتساب في الرزق المستطاب ، للشيباني (١٨٩) .**

تحقيق محمود عرنوس ، تصوير دار الكتب العلمية ، وطبعة أخرى بتحقيق سهيل زكار، طبع بدمشق.

- **المخارج في الحيل ، للشيباني (١٨٩) .**

اعتنى به يوسف شخت ، ليبسك ، ١٩٣٠ م .

- **أدب القاضي ، للخصّاف (٢٦١)** أبو بكر ، أحمد بن عمرو الشيباني .

مع شرح الجصاص ، تحقيق فرحات زيادة ، الناشر : الجامعة الأمريكية بالقاهرة .

- **مختصر الطحاوي ، (٣٢١)** أبو جعفر ، أحمد بن محمد بن سلامة .

تحقيق الأفغاني ، مطبعة دار الكتاب العربي ، ١٣٧٠ .

- **شرح أدب القاضي للخصّاف ، للجصّاص (٣٧١)** أبو بكر ، أحمد بن علي الرّازي .

تحقيق فرحات زيادة ، الناشر : الجامعة الأمريكية بالقاهرة .

- **مختصر القُدُوري ، الشهير بالكتاب ، للقُدُوري (٤٢٨)** أبو الحسين، أحمد بن محمد البغدادي.

مطبوع مع شرحه اللباب ، دار الحديث بسوريا .

- **النُتَف في الفتاوى ، للسغدي (٤٦١)** أبو الحسن علي بن الحسن .

تحقيق صلاح الدين الناهي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٧٦ م .

- **شرح السِّير الكبير ، للسرخسي (٤٨٣)** أبو بكر ، محمد بن أحمد بن سهل .

تحقيق مصطفى زيد ، وكتب التعليقات الشيخ محمد أبو زهرة ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٨ م .

- **شرح السِّير الكبير ، للسرخسي (٤٨٣) .**

تحقيق صلاح الدين المنجد ، وعبدالعزيز أحمد ، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية ، ١٩٧١ م .

- **المبسوط ، للسرخسي (٤٨٣) .**

دار المعرفة ، بيروت ، عن الطبعة الأولى بمصر .

- **النُكت شرح زيادات الزيادات للإمام محمد بن الحسن ، للسرخسي (٤٨٣) .**

مع شرح العتابي أيضاً ، عالم الكتب ، ١٤٠٦ هـ .

- **روضة القضاة وطريق النجاة ، للسّمناني (٤٩٩)** أبو القاسم، علي بن محمد بن أحمد الرَّحبي.

تحقيق صلاح الدين الناهي ، دار الفرقان ، عمّان ، ١٤٠٤ هـ .

- **تحفة الفقهاء ، للسمرقندي (٥٤٠)** علاء الدين ، محمد بن أحمد .

تحقيق محمد زكي عبدالبر ، إدارة إحياء التراث الإسلامي ، بدولة قطر .

- **شرح الجامع الصغير ، للعتابي (٥٨٦)** أبو نصر ، أحمد بن محمد العتابي البخاري .

مخطوط مصور بمركز البحث العلمي بمكة المكرمة ، برقم (١٩) فقه حنفي ، عن مكتبة أحمد الثالث بتركيا .

- **شرح زيادات الزيادات ، للعتابي (٥٨٦)** .

مطبوع مع شرح السرخسي السابق ، عالم الكتب ، ١٤٠٦ هـ .

- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للكاساني (٥٨٧)** علاء الدين ، أبو بكر بن مسعود الحنفي .

الناشر زكريا علي يوسف ، مطبعة الإمام .

- **فتاوى قاضي خان = الفتاوى الخانية لقاضي خان (٥٩٢)** فخر الملة ، حسن بن منصور الأوزجندي .

مطبوع بهامش الفتاوى الهندية ، المكتبة الإسلامية بتركيا .

- **الهداية شرح بداية المبتدي ، للمرغيناني (٥٩٣)** برهان الدين ، علي بن أبي بكر .

مطبوع مع فتح القدير ، بولاق ١٣١٥ هـ .

- **الاختيار لتعليل المختار ، للموصلي (٦٨٣)** أبو الفضل ، عبدالله بن محمود بن مودود .

مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٧١ هـ .

- **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ، للزيلعي (٧٤٣)** فخر الدين ، عثمان بن علي .

وبهامشه حاشية الشلبي ، بولاق ١٣١٣ .

- **شرح الوقاية ، لصدر الشريعة (٧٤٧)** عُبَيْد الله بن مسعود المحبوبي .

نسخة مصورة بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى رقم (١٢٦٤) .

- **العناية على الهداية ، للبابرتي (٧٨٦)** أكمل الدين ، محمد بن محمود .

مطبوع بهامش « فتح القدير » لابن الهمام ، ومعه حاشية سعدي حلبي ، طبعة بولاق ، ١٣١٦.

- **جامع الفصولَيْن ، لابن قاضي سماونة (٨٢٣)** محمود بن إسماعيل الشهير بابن قاضي سماونة .

ومعه حاشية (الفوائد الخيرية) ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٠٠ هـ .

- **الفتاوى البزازية ، لابن البزاز (٨٢٧)** حافظ الدين ، محمد بن محمد الكردري الحنفي .

بهامش الفتاوى الهندية ، بولاق ١٣١٠ هـ .

- **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام ، للطرابلسي (٨٤٤)** علي بن خليل .
مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٩٣ هـ .
- **البناية شرح الهداية ، للعيني (٨٥٥)** بدر الدين ، محمود بن أحمد .
دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ .
- **فتح القدير على الهداية ، لابن الهُمَام (٨٦١)** كمال الدين ، محمد بن عبدالواحد السيواسي.
ومعه حاشية قاضي زاده ، الطبعة الأولى ، بولاق ، ١٣١٥ .
- **الفواكه البدرية في الأقضية الحكمية ، لابن الغرس (٨٩٤)** بدر الدين ، محمد بن محمد بن محمد بن خليل المصري .
مطبوع مع شرحه « المجاني الزهرية » للشيخ محمد صالح بن عبدالفتاح الجارم ، مطبعة النيل ، ١٣٢٦ هـ.
- **البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، لابن نُجَيم (٩٦٩)** زين الدين ، إبراهيم الحنفي .
دار المعرفة ، ١٣١١ .
- **رسائل ابن نجيم ، لابن نجيم (٩٦٩) .**
تحقيق خليل الميس ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٠ .
- **مجمع الضمانات ، للبغدادي (بعد ١٠٢٧)** أبو محمد غانم بن محمد البغدادي .
دار الكتاب الإسلامي ، عن طبعة الخيرية ، ١٣٠٩ هـ .
- **حاشية الدرر على الغُرَر ، لعبدالحليم (١٠٦٠)** مولانا عبدالحليم الرومي .
مطبعة دار السعادة بتركيا ، ١٣١١ هـ .
- **الفتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة ، لنظام الدين (١٠٧٠)** الشيخ نظام الدين ، وجماعة من علماء الهند .
بولاق ، ١٣١٠ ، تصوير المكتبة الإسلامية .
- **مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ، لداماد أفندي (١٠٧٨)** عبدالرحمن أفندي داماد المدعو شيخي زاده .
وبهامشه در المنتقى شرح الملتقى ، المطبعة العامرة ، استانبول ١٣٢٨ .
- **الفتاوى الخيرية لنفع البرية ، للرملي (١٠٨١)** خير الدين الرملي .
ترتيب الشيخ إبراهيم بن سليمان ، المطبعة العثمانية ، تركيا ، ١٣١١ هـ .
- **الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، للحصكفي (١٠٨٨)** علاء الدين ، محمد بن علي الحصني.
مع حاشية ابن عابدين السابقة .

- **در المنتقى شرح الملتقى، للحصكفي (١٠٨٨)** .

بهامش مجمع الأنهر ، دار الطباعة ، القاهرة ، ١٣٢٨ .

- **كشف الرمز عن خبايا الكنز ، للحموي (١٠٩٨)** أبو العباس ، أحمد بن محمد الحموي المصري .

مخطوط بأربعة مجلدات ، في مكتبتي الخاصة .

- **حاشية ، رد المحتار على الدر المختار ، لابن عابدين (١٢٥٢)** محمد أمين ، الشهير بابن عابدين الدمشقي .

مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٨٦ هـ .

- **شرح عقود رسم المفتي ، لابن عابدين (١٢٥٢)** .

ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين .

- **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية ، لابن عابدين (١٢٥٢)** .

دار المعرفة ، بيروت ، عن الطبعة الأميرية .

- **مجموعة رسائل ابن عابدين (١٢٥٢)** .

تصوير بيروت ، بدون تاريخ طبع . مصورة عن طبعة الآستانة بتركيا .

- **منحة الخالق على البحر الرائق ، لابن عابدين (١٢٥٢)** .

مطبوع مع البحر الرائق السابق ، ١٣١١ هـ .

- **اللباب شرح الكتاب ، للميداني (١٢٩٨)** عبدالغني بن طالب الغنيمي الدمشقي .

بتعليق النواوي ، دار الحديث بسوريا .

- **النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير ، للَّكْنوي (١٣٠٤)** محمد بن عبدالحي الهندي .

طبع كراتشي بالباكستان .

- **درر الحكام شرح مجلة الأحكام ، لعلي حيدر** .

تعريب المحامي فهمي الحسيني ، منشورات مكتبة النهضة ، بيروت وبغداد، توزيع دار العلم للملايين.

سادساً : الفقه المالكي

- **المدونة ، رواية سحنون ، للإمام مالك (١٧٩)** مالك بن أنس إمام دار الهجرة .

دار صادر ، بيروت ، عن مطبعة السعادة .

- **المدونة للإمام مالك ، رواية سحنون ، لسحنون (٢٤٠)** عبدالسلام بن سعيد التنوخي .
دار صادر ، بيروت .
- **التفريع ، لابن الجلاّب (٣٧٨)** أبو القاسم ، عُبَيْدا لله بن الحسين البصري .
تحقيق حسين الدهماني ، دار الغرب ، ١٤٠٨ هـ .
- **الرسالة الفقهية ، للقيرواني (٣٨٦)** أبو محمد ، عبدا لله بن أبي زيد القيرواني .
تحقيق الهادي حمّو ، دار إحياء التراث الإسلامي ، قطر ، ١٤٠٦ هـ .
- **الكافي في فقه أهل المدينة ، لابن عبدالبر (٤٦٣)** أبو عمر ، يوسف بن عبدا لله .
تحقيق محمد ولد ماديك ، مطبعة دار الهدى ، ١٣٩٩ .
- **البيان والتحصيل ، لابن رشد (٥٢٠)** أبي الوليد ، محمد بن أحمد بن رشد ، الشهير بالجدّ .
تحقيق محمد حجي وآخرين ، بعناية الشيخ عبدا لله بن إبراهيم الأنصاري ، دولة قطر ، ١٤٠٤.
- **المقدمات الممهدات ، لابن رشد (٥٢٠)** أبي الوليد الجدّ .
تحقيق محمد حجي وآخرين ، بعناية إبراهيم الأنصاري ، دولة قطر ، ١٤٠٨ هـ .
- **فتاوى ابن رشد ، لابن رشد (٥٢٠)** أبي الوليد الجدّ .
تحقيق المختار التليلي ، دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٧ هـ .
- **بداية المجتهد ، لابن رشد (٥٩٥)** محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المشهور بالحفيد .
بيروت ، ١٤٠١ هـ ، مصورة عن طبعة مصطفى الحلبي .
- **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة ، لابن شاش (٦١٦)** جلال الدين عبدا لله بن نجم.
تحقيق محمد أبو الأجفان ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٤١٥ هـ .
- **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، للقرافي (٦٨٤)** أحمد بن إدريس .
علّق حواشيه الشيخ محمود عرنوس ، نشره عزت العطار ، ١٩٣٨ .
- **القوانين الفقهية (قوانين الأحكام الشرعية) ، لابن جزئ (٧٤١)** محمد بن أحمد الغرناطي .
شركة الطباعة الفنية ، ١٣٩٥ .
- **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ، لابن فرحون (٧٩٩)** برهان الدين إبراهيم بن علي .
مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٤٠٦ هـ .

- **مختصر ابن عرفة ، لابن عرفة (٨٠٣)** محمد بن عرفة الورغمي التونسي .

مع شرح الرصّاع الآتي ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٣ م .

- **شرح حدود ابن عرفة (الهداية الكافية الشافية)** ، للرصّاع (٨٩٤) أبو عبدالله ، **محمد الأنصاري .**

تحقيق محمد أبو الأجفان ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٣ م .

- **المعيار المعرب عن فتاوى علماء افريقيا والمغرب ، للونشريسي (٩١٤)** أبو العباس ، أحمد بن يحيى .

تحقيق محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي . بعناية الشيخ عبدالله بن إبراهيم الأنصاري .

- **تحرير الكلام في مسائل الالتزام ، للحطّاب (٩٥٤)** أبو عبدالله ، محمد بن محمد الحطّاب المالكي .

تحقيق عبدالسلام محمد الشريف ، دار الغرب الإسلامي . بيروت ، ١٤٠٤ .

- **شرح على مختصر خليل ، للخرشي (١١٠١)** محمد بن عبدالله .

وبهامشه حاشية العدوي ، دار صادر ، بيروت . عن طبعة بولاق

- **الشرح الصغير على أقرب المسالك ، للدّردير (١٢٠١)** أحمد بن محمد بن أحمد .

وبهامشه حاشية الصاوي ، مطبعة عيسى الحلبي .

- **الشرح الكبير على مختصر خليل ، للدّردير .**

ومعه حاشية الدسوقي ، وبهامشها تقريرات الشيخ عليش ، مطبعة عيسى الحلبي .

- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ، للدسوقي (١٢٣٠)** محمد بن عرفة الدسوقي.

مطبعة عيسى الحلبي .

- **فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك ، لعليش (١٢٩٩)** أبو عبدالله ، محمد

مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٦ هـ .

- **منح الجليل على مختصر خليل ، لعليش (١٢٩٩) .**

مكتبة النجاح ، ليبيا .

- **جواهر الإكليل شرح مختصر خليل ، للآبي** ، صالح عبدالسميع الأزهري .

مطبعة عيسى الحلبي .

- **مواهب الجليل ، للشنقيطي (معاصر)** أحمد بن محمد المختار الجكني .

مراجعة عبدالله إبراهيم الأنصاري ، قطر ، ١٤٠٣ هـ .

سابعاً : الفقه الشافعي

- **الأم ، للشافعي (٢٠٤)** الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي .

مطبعة الشعب ، عن طبعة بولاق ، ١٣٢١ هـ .

- **مختصر المُزَني ، للمزني (٢٦٤)** أبو إبراهيم ، إسماعيل بن يحيى صاحب الشافعي .

مطبوع مع كتاب الأم للشافعي ، مطبعة الشعب .

- **أدب القاضي ، لابن القاص (٣٣٥)** أبو العباس ، أحمد بن أبي أحمد الطبري .

تحقيق د. حسين الجبوري ، مكتبة الصدّيق ، الطائف ، ١٤٠٩ هـ .

- **أدب القاضي ، للماوردي (٤٥٠)** أبو الحسن ، علي بن محمد بن حبيب البصري .

تحقيق محيي هلال سرحان ، بغداد ، مطبعة العاني ، ١٣٩٢ هـ .

- **التنبيه في الفقه ، للشيرازي (٤٧٦)** أبو إسحاق ، إبراهيم بن علي .

مطبعة التقدم العلمية ، ١٣٤٨ هـ .

- **الوجيز في مذهب الإمام الشافعي ، للغزالي (٥٠٥)** محمد بن محمد .

دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٩٩ ، مصورة عن طبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة .

- **العزيز شرح الوجيز ـ أو فتح العزيز ـ المعروف بالشرح الكبير ، للرافعي (٦٢٣)** عبدالكريم بن محمد القزويني .

بيروت ، ١٤١٧ هـ .

- **روضة الطالبين ، للنووي (٦٧٦)** أبو زكريا ، يحيى بن شرف .

المكتب الإسلامي ، دمشق ، ١٤٠٥ هـ .

- **المجموع شرح المهذب ، للنووي (٦٧٦)** .

مع تكملة السبكي والمطيعي ، الناشر : زكريا علي يوسف ، مطبعة الإمام ، ومطبعة العاصمة .

- **الغاية القصوى في دراية الفتوى ، للبيضاوي (٦٨٥)** عبدا لله بن عمر .

تحقيق علي محيي الدين القره داغي ، مطبعة دار النصر الإسلامية .

- **الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ، لابن الرفعة (٧١٠)** أبو العباس نجم الدين الأنصاري .

تحقيق د. محمد أحمد إسماعيل الخاروف ، منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى ، ١٤٠٠.

- **المسائل الفقهية التي انفرد بها الإمام الشافعي من دون إخوانه من الأئمة ، لابن كثير (٧٧٤)** عماد الدين أبو الفداء ، إسماعيل بن عمر بن كثير .

تحقيق إبراهيم علي صندقجي ، الناشر مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة ، ١٤٠٦ هـ .

- **فتاوى السبكي ، (٧٥٦)** أبو الحسن ، علي بن عبدالكافي .

عنيت بنشره مكتبة القدسي ، ١٣٥٦ هـ .

- **تكملة المجموع شرح المهذب ، للسبكي (٧٥٦)** أبو الحسن ، علي بن عبدالكافي .

مطبوع في نهاية المجموع للنووي من الجزء العاشر فما بعد ، ومعه تكملة المطيعي ، مطبعة الإمام .

- **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار ، للحصني (٨٢٩)** تقي الدين ، أبو بكر بن محمد الحسيني .

بعناية الشيخ عبدالله الأنصاري ، على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر .

- **شرح منهاج الطالبين ، للمحلّي (٨٦٤)** جلال الدين ، محمد بن أحمد .

بحاشيتي قليوبي وعميرة ، مطبعة الحلبي ، ١٣٧٥ .

- **جواهر العقود ومعين القضاة والشهود ، للأسيوطي (القرن التاسع)** محمد بن أحمد المنهاجي .

مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٤ .

- **الحاوي للفتاوى ، للسيوطي (٩١١)** جلال الدين ، عبدالرحمن بن أبي بكر .

مطبعة السعادة ، ١٣٧٨ هـ .

- **أسنى المطالب شرح روض الطالب ، للأنصاري (٩٢٦)** الشيخ زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري .

وبهامشه حاشية الشهاب الرملي ، مصور عن الطبعة الميمنية ، ١٣١٣ هـ .

- **التحرير ، للأنصاري (٩٢٦)** الشيخ زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري .

مطبوع مع حاشية الشرقاوي ، المطبعة العامرة ، ١٢٩٠ هـ .

- **حاشية عميرة على شرح المحلي ، لعميرة (٩٥٧)** شهاب الدين ، أحمد البرلسي .

مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٧٥ هـ .

- **الفتاوى الكبرى ، للهيتمي (٩٧٤)** أحمد بن محمد بن حجر المكي الهيتمي .

مطبعة المشهد الحسيني ، ١٣٩٢ .

- **تحفة المحتاج شرح المنهاج ، للهيتمي (٩٧٤)** .

مع حواشيها للشرواني والعبادي ، تصوير دار صادر ، بيروت .

- **مواهب الصمد في حل ألفاظ الزبد ، للفشني (٩٧٨) أحمد بن حجازي ، شهاب الدين .**

راجعه وعلّق عليه عبدالله بن إبراهيم الأنصاري ، طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر ، ١٤٠٠ هـ .

- **فتاوى الرملي ، للرَّملي (١٠٠٤) شمس الدين ، محمد بن أحمد بن حمزة .**

بهامش فتاوى ابن حجر الهيتمي ، مطبعة المشهد الحسيني .

- **نهاية المحتاج شرح المنهاج ، للرَّملي (١٠٠٤) .**

ومعه حاشية الشبراملسي والمغربي ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٨٦ هـ .

- **حاشية قليوبي على شرح المحلي على المنهاج ، لقليوبي (١٠٦٩) أحمد بن أحمد بن سلامة .**

مع حاشية عميرة ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٧٥ هـ .

- **حاشية البجيرمي على المنهج ، للبجيرمي (١٢٢١) سليمان بن عمر بن محمد .**

بولاق ، ١٣٠٩ .

- **حاشية الشرقاوي على التحرير ، للشرقاوي (١٢٣٧) عبدالله بن حجازي .**

المطبعة العامرة ، ١٢٩٠ .

ثامناً : الفقه الحنبلي

- **مسائل الإمام أحمد ، ابن حنبل (٢٤١) الإمام أحمد بن محمد بن حنبل .**

رواية ابن هانئ النيسابوري ، تحقيق زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي ، ١٤٠٠ هـ .

- **مسائل الإمام أحمد .**

رواية ابنه عبدالله ، تحقيق سليمان المهنا ، مكتبة الدار ، المدينة ، ١٤٠٦ هـ .

- **مسائل الإمام أحمد .**

رواية أبي داود ، تحقيق محمد بهجة البيطار ، وقف على طبعة السيد محمد رشيد رضا ، تصوير عن طبعة ١٣٥٣ هـ .

- **مسائل الإمام أحمد وإسحاق .**

للمروزي ، مخطوط مصور بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

- **أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد ، للخلاّل (٣١١) أبو بكر أحمد بن محمد .**

تحقيق سيد كسروي ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٤ هـ .

- **كتاب الروايتين والوجهين ، لأبي يعلى (٤٥٨)** محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفرّاء .
تحقيق عبدالكريم اللاحم ، مكتبة المعارف ، الرياض ، ١٤٠٥ هـ .
- **المغني شرح مختصر الخرقي ، لابن قدامة (٦٣٠)** أبو محمد عبدالله بن أحمد .
ومعه الشرح الكبير ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ .
- **المحرر في الفقه ، لابن تيمية (٦٥٢)** أبو البركات مجد الدين ابن تيمية ، الشهير بالجدّ .
ومعه النُكت والفوائد السنية لابن مفلح ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٩ هـ .
- **الشرح الكبير ، لابن قدامة (٦٨٢)** شمس الدين عبدالرحمن بن أبي عمر .
مطبوع مع المغني على الخرقي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ .
- **الاختيارات الفقهية ، من فتاوى ابن تيمية . (٧٢٨)** أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام .
اختارها البعلي ، علاء الدين الدمشقي ، المكتبة السعيدية بالرياض ، ١٩٧٩ م .
- **السياسة الشرعية ، لابن تيمية (٧٢٨) .**
تقديم محمد المبارك ، دار الكتب العربية ، بيروت ، ١٣٨٦ هـ .
- **القواعد النورانية الفقهية ، لابن تيمية (٧٢٨) .**
تحقيق محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٠ هـ .
- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، ابن تيمية (٧٢٨) .**
جمع عبدالرحمن بن قاسم ، مكتبة المعارف بالمغرب ، ١٤٠٠ هـ .
- **نظرية العقد (قاعدة في العقود) ، لابن تيمية (٧٢٨) .**
تحقيق محمد حامد الفقي ، ١٣٦٨ هـ .
- **أحكام أهل الذمة ، لابن القيم (٧٥١)** شمس الدين ، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي .
تحقيق صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ، ١٤٠١ هـ .
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم (٧٥١) .**
تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، مطبعة السعادة ، ١٣٧٤ هـ .
- **زاد المعاد في هدي خير العباد ، لابن القيم (٧٥١) .**
تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة .

- **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، لابن القيم (٧٥١) .**

مطبعة المدني ، ١٣٨١ هـ . ومطبعة السنة المحمدية .

- **الفروسية ، لابن القيم (٧٥١) .**

تصوير دار الكتب العلمية ، بيروت ، عن طبعة مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، للسيد عزت العطار الحسيني .

- **الفروع ، لابن مفلح (٧٦٣)** أبو عبدالله ، محمد بن مفلح .

أشرف على مراجعته وطبعه الشيخ عبداللطيف محمد السبكي ، دار مصر للطباعة ، ١٣٧٩ هـ .

- **مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية ، تأليف البَعْلي (٧٧٧)** بدر الدين، محمد بن علي الحنبلي.

أشرف على تصحيحه الشيخ عبدالمجيد سليم ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٨ .

- **المبدع شرح المقنع ، لابن مفلح (٨٨٤)** أبو إسحاق ، برهان الدين ، إبراهيم بن محمد .

المكتب الإسلامي ، بيروت .

- **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، للمرداوي (٨٨٥) .**

تحقيق محمد حامد الفقي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ ، مصور عن طبعة مكتبة السنة المحمدية .

- **شرح منتهى الإرادات ، للبهوتي (١٠٤٦)** منصور بن يونس بن إدريس .

عالم الكتب ، بيروت .

- **كشاف القناع ، للبهوتي (١٠٤٦) .**

مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ، ١٣٩٤ هـ .

- **المنح الشافيات بشرح المفردات ، للبهوتي (١٠٤٦) .**

تحقيق عبدالله المطلق ، دار إحياء التراث الإسلامي ، قطر .

- **الروض المربع شرح زاد المستقنع ، للبهوتي (١٠٤٦) .**

مطبوع مع حاشية ابن قاسم النجدي ، ١٤١٠ .

- **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ، للرحيباني (١٢٤٣)** مصطفى بن سعد الدمشقي .

المكتب الإسلامي بدمشق ، ١٣٨٠ هـ .

- **حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع ، لابن قاسم (١٣٩٢)** عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي .

الطبعة الرابعة ، ١٤١٠ .

تاسعاً : مذاهب أخرى

ـ **المحلّى ، لابن حزم (٤٥٦)** أبو محمد ، علي بن أحمد بن سعيد .

تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار التراث .

ـ **البحر الزخار ، لابن المرتضى (٨٤٠)** أحمد بن يحيى اليماني .

دار الكتاب الإسلامي ، عن الطبعة المصرية .

ـ **الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير ، للسياغي (١٢٢١)** شرف الدين ، الحسين بن أحمد .

مكتبة المؤيد بالطائف ، ١٣٨٨ هـ .

ـ **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ، للشوكاني (١٢٥٠)** محمد بن علي .

تحقيق محمود إبراهيم زايد ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥ هـ .

ـ **الروضة الندية شرح الدرر البهية ، لصدّيق خان (١٣٠٧)** أبو الطيب صديق بن حسن القنوجي .

بعناية الشيخ عبدالله الأنصاري . الشؤون الدينية بدولة قطر .

عاشراً : الفقه العام والمقارن ، والإجماع والاختلاف

ـ **الحجة على أهل المدينة ، للشيباني (١٨٩) محمد بن الحسن .**

صححه وعلّق عليه السيد مهدي الكيلاني ، عالم الكتب ، بيروت ، عن طبعة إحياء المعارف النعمانية ، ١٣٨٥ هـ .

ـ **الخراج ، ليحيى بن آدم (٢٠٣)** ابن سليمان القرشي .

صححه الشيخ أحمد محمد شاكر ، عنيت بنشره المطبعة السلفية ومكتبتها ، ١٣٨٤ .

ـ **الأموال ، لأبي عبيد (٢٢٤)** القاسم بن سلاّم .

تحقيق محمد خليل هراس ، بعناية الشيخ عبدالله الأنصاري ، الدوحة ، ١٩٨٧ م .

ـ **الأموال ، لابن زنجويه (٢٥١)** حميد بن زنجويه الأزدي النسائي .

تحقيق د. شاكر ديب فياض ، نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٦ .

- **اختلاف العلماء ، لابن نصر (٢٩٤)** أبو عبدالله ، محمد بن نصر المروزي .

حققه صبحي السامرائي ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ .

- **اختلاف الفقهاء ، للطبري (٣١٠)** أبو جعفر ، محمد بن جرير .

كتاب البيوع ، تحقيق فردريك كرن ، دار الكتب العلمية ، عن الطبعة المصرية .

- **اختلاف الفقهاء ، للطبري (٣١٠)** .

كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين ، تحقيق يوسف شاخت ، ليدن ، ١٩٣٣ م .

- **الإجماع ، لابن المنذر (٣١٨)** أبو بكر بن إبراهيم النيسابوري .

تحقيق أبو حماد حنيف ، دار طيبة ، الرياض ، ١٤٠٢ هـ .

- **مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ، للجصّاص (٣٧٠)** أبو بكر ، أحمد بن علي الرازي .

تحقيق عبدالله نذير أحمد ، دار البشائر ، ١٤١٦ هـ .

- **المحلّى ، لابن حزم (٤٥٦)** أبو محمد ، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي .

تحقيق أحمد شاكر ، دار التراث .

- **مراتب الإجماع ، لابن حزم (٤٥٦)** .

يليه نقد مراتب الإجماع ، لابن تيمية ، نشر مكتبة القدسي ، تصوير دار الكتب العلمية ، بيروت .

- **طريقة الخلاف بين الأئمة الأسلاف ، للأسمندي (٥٥٢)** علاء الدين ، محمد بن عبدالحميد .

تحقيق محمد زكي عبدالبر ، مكتبة دار التراث .

- **الإفصاح عن معاني الصحاح ، لابن هبيرة (٥٦٠)** الوزير عون الدين ، أبو المظفر ، يحيى بن محمد.

المؤسسة السعيدية ، الرياض .

- **إيثار الإنصاف في آثار الخلاف ، لسبط ابن الجوزي (٦٥٤)** أبو المظفر يوسف بن فرعلي .

تحقيق ناصر العلي الخليفي ، دار السلام ، ١٤٠٨ هـ .

- **الغرة المنيفة في تحقيق مذهب أبي حنيفة ، في الخلاف بين الحنفية والشافعية ، للغزنوي (٧٧٣)** سراج الدين أبو حفص الغزنوي الحنفي .

مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ .

- **رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ، للدمشقي (٧٨٠)** أبو عبدالله ، محمد بن عبدالرحمن العثماني.

طبعة الشؤون الدينية ، دولة قطر ، ١٤٠١ .

- **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، لابن المرتضى (٨٤٠)** أحمد بن يحيى اليماني .

دار الكتاب الإسلامي ، مصور عن الطبعة المصرية .

- **الميزان الكبرى ، للشعراني (٩٧٣)** عبدالوهاب بن أحمد بن علي .

مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٥٩ هـ .

حادي عشر : أصول الفقه

- **الرسالة ، للشافعي (٢٠٤)** الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي .

تحقيق أحمد شاكر ، دار التراث ، ١٣٩٩ هـ .

- **أصول الفقه** ، المسمى **الفصول في الأصول ، للجصّاص (٣٧٠)** أبو بكر ، أحمد بن علي الرّازي ، الحنفي.

تحقيق عجيل النشمي ، وزارة الأوقاف والشوون الإسلامية ، الكويت ، ١٤٠٥ هـ .

- **الإحكام في أصول الأحكام ، لابن حزم (٤٥٦)** أبو محمد ، علي بن أحمد بن سعيد .

الناشر زكريا علي يوسف ، مطبعة العاصمة .

- **العدة في أصول الفقه ، لأبي يعلى (٤٥٨)** محمد بن الحسين الفرّاء البغدادي .

تحقيق أحمد سيد مباركي ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٠ هـ .

- **إحكام الفصول في الأصول ، للباجي (٤٧١)** أبو الوليد ، سليمان بن خلف الأندلسي .

تحقيق عبدالمجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٧ هـ .

- **البرهان في أصول الفقه ، للجويني (٤٧٨)** إمام الحرمين ، أبو المعالي ، عبدالملك بن عبدالله .

تحقيق عبدالعظيم الديب ، مطابع الدوحة ، ١٣٩٩ هـ .

أصول السرخسي ، للسرخسي (٤٨٣) أبو بكر ، محمد بن أحمد بن سهل .

تحقيق أبي الوفا الأفغاني ، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد ، ١٣٧٢ م .

- **المستصفى من علم الأصول ، للغزالي (٥٠٥)** أبو حامد ، محمد بن محمد .

مكتبة المثنى بغداد ، عن طبعة بولاق .

- **ميزان الأصول ، للسمرقندي (٥٣٩)** علاء الدين أبو بكر ، محمد بن أحمد .

تحقيق محمد زكي عبدالبر ، مطابع الدوحة ، قطر ، ١٤٠٤ هـ .

- **الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي (٦٣١)** سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي .
مؤسسة الحلبي بمصر ، ١٣٧٨ هـ .
- **منهاج الأصول ، للبيضاوي (٦٨٥)** القاضي ناصر الدين ، عبدالله بن عمر .
مطبوع مع شرحه نهاية السول ، وتعليقات الشيخ محمد بخيت المطيعي ، المطبعة السلفية ١٣٥٤ .
- **شرح تنقيح الفصول ، للقرافي (٦٨٤)** أبو العباس ، أحمد بن إدريس .
مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٣ هـ .
- **كشف الأسرار عن أصول البزدوي ، للبخاري (٧٣٠)** علاء الدين ، عبدالعزيز بن أحمد .
دار الكتاب العربي ، بيروت ، عن طبعة تركيا .
- **بيان المختصر ، شرح مختصر ابن الحاجب ، للأصفهاني (٧٤٩)** محمود بن عبدالرحمن بن أحمد .
تحقيق محمد مظهر بقا ، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، ١٤٠٦ .
- **تنقيح الأصول ، لصدر الشريعة (٧٤٧)** القاضي عبيدالله بن مسعود المحبوبي البخاري .
مطبوع مع شرحه التلويح على التوضيح ، مطبعة محمد علي صبيح ، ١٣٧٧ .
- **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد ، للعلائي (٧٦١)** صلاح الدين ، خليل بن كيكلدي الشافعي.
قدم له وحققه إبراهيم السلقيني ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٣٩٥ هـ .
- **نهاية السول شرح منهاج الأصول ، للإسنوي (٧٧٢)** جمال الدين ، عبدالرحيم الإسنوي .
بتعليقات الشيخ محمد بخيت المطيعي ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٥.
- **الموافقات في أصول الشريعة ، للشاطبي (٧٩٠)** أبو إسحاق ، إبراهيم بن موسى الغرناطي .
تحقيق عبدالله دراز ، دار المعرفة ، بيروت .
- **التلويح على التوضيح شرح التنقيح ، للتفتازاني (٧٩٣)** سعد الدين ، مسعود بن عمر .
مطبعة صبيح بالأزهر ، ١٣٧٧ هـ .
- **شرح مختصر المنار ، لابن قطلوبغا (٨٧٩)** زين الدين ، قاسم الحنفي .
تحقيق زهير الناصر ، دمشق ، ١٤١٣ هـ .
- **مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ، لمولى خسرو (٨٨٥)** ، محمد بن فراموز بن علي .
دار الطباعة العامرة ، تركيا ، ١٣٦٢ هـ .

- **فتح الغفّار بشرح المنار ، لابن نجيم (٩٧٠)** ، زين الدين بن إبراهيم .
مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٥٥ .
- **شرح الكوكب المنير ، لابن النجار (٩٧٢)** محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي .
تحقيق د. محمد الزحيلي ، د. نزيه حماد ، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى ، ١٤٠٨ هـ .
- **مسلّم الثبوت ، لابن عبدالشكور (١١١٩)** محب الله بن عبدالشكور .
مطبوع مع فواتح الرحموت والمستصفى .
- **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدّهلوي (١١٧٦)** شاه ولي الله ، أحمد بن عبدالرحيم.
دار النفائس ، بيروت ، ١٤٠٦ .
- **تيسير التحرير على كتاب التحرير ، لأميربادشاه (١٢٠٢)** محمد أمين المكي .
مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٥٠ هـ .
- **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت ، للأنصاري (١٢٢٥)** عبدالعلي ، محمد بن ملا .
مكتبة المثنى ، بغداد .
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، للشوكاني (١٢٥٠)** محمد بن علي .
وبهامشه شرح العبادي على الورقات ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٥٦ هـ .
- **علم أصول الفقه ، للشيخ أحمد إبراهيم (١٣٦٤)** .
ويليه تاريخ التشريع الإسلامي ، نشر دار الأنصار ، المطبعة الفنية بالقاهرة .
- **علم أصول الفقه ، للشيخ عبدالوهاب خلاّف (١٣٧٥)** .
دار القلم ، بالكويت ، الطبعة العاشرة ، ١٩٨٨ .
- **مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه ، للشيخ عبدالوهاب خلاّف (١٣٧٥)** .
دار القلم ، بالكويت ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٢ .
- **أصول الفقه ، للشيخ محمد محمد أبو زهرة (١٣٩٤)** .
نشر دار الفكر العربي ، دار الثقافة العربية للطباعة ، ١٣٧٧ .
- **أصول الفقه ، للشيخ محمد زكريا البرديسي** .
دار النهضة العربية ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩١ .

- **أصول الفقه ، للشيخ محمد أبو النور زهير .**

دار الطباعة المحمدية بالأزهر .

- **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ، دارسة مقارنة ، د. محمد أديب صالح .**

المكتب الإسلامي بدمشق وبيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٤ .

- **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، د. محمد فوزي فيض الله .**

الناشر : مكتبة دار التراث بالكويت ، ١٤٠٤ .

ثاني عشر : القواعد الفقهية والفروق والأشباه

- **الفروق ، للكرابيسي (٢٤٥)** أسعد بن محمد بن الحسن النيسابوري .

تحقيق محمد طموم ، وزارة الشؤون الإسلامية ، الكويت ، ١٤٠٢ .

- **تأسيس النظر ، للدبوسي (٤٣٠)** عبيدالله بن عمر بن عيسى .

نشر زكريا علي يوسف ، مطبعة الإمام ، ١٩٧٢ م .

- **القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير ، للحصيري (٦٣٦)** جمال الدين ، محمود بن أحمد .

استخرجها د. علي الندوي ، مطبعة المدني ، ١٤١١ هـ .

- **تخريج الفروع على الأصول ، للزَّنجاني (٦٥٦)** أبو المناقب شهاب الدين ، محمود بن أحمد .

تحقيق العلامة الدكتور محمد أديب صالح ، موسسة الرسالة ، ١٣٩٩ هـ .

- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، لابن عبدالسلام (٦٦٠)** أبو محمد ، عبدالعزيز بن عبدالسلام

مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٨٨ هـ .

- **الفروق ، للقرافي (٦٨٤)** أبو العباس ، أحمد بن إدريس .

وبهامشه عمدة المحققين لابن الشاط ، دار المعرفة ، بيروت .

- **القواعد ، للمقَّري (٧٥٨)** أبو عبدالله ، محمد بن محمد بن أحمد .

تحقيق ودراسة د. أحمد بن عبدالله بن حميد ، مطبوعات معهد البحوث الإسلامية بمكة المكرمة.

- **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ، للتلمساني (٧٧١)** محمد بن أحمد المالكي .
حققه عبدالوهاب عبداللطيف ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ ، مصور عن طبعة الخانجي .
- **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ، للإسنوي (٧٧٢)** جمال الدين ، محمد بن عبدالرحيم .
تحقيق محمد حسن هيتو ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١ هـ .
- **المنثور في القواعد ، للزركشي (٧٩٤)** بدر الدين ، محمد بن عبدالله .
تحقيق تيسير فائق ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت ، ١٤٠٢ .
- **القواعد في الفقه ، لابن رجب (٧٩٥)** أبو الفرج ، عبدالرحمن بن رجب .
تحقيق طه عبدالرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٢ هـ .
- **القواعد والفوائد الأصولية ، لابن اللحَّام (٨٠٣)** علي بن عباس البعلي الحنبلي .
تحقيق محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ .
- **مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي ، لابن خطيب الدَّهْشَة (٨٣٤)** نور الدين ، محمود بن أحمد الحموي .
تحقيق مصطفى محمود البنجويني ، مطبعة الجمهور بالموصل (العراق) ، ١٩٨٤ هـ .
- **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية ، للسيوطي (٩١١)** جلال الدين ، عبدالرحمن بن كمال .
مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٧٨ .
- **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك ، للونشريسي (٩١٤)** أبو العباس ، أحمد بن يحيى .
الرباط ، ١٤٠٠ هـ .
- **عدة البروق في الجموع والفروق ، للونشريسي (٩١٤)** .
تحقيق حمزة أبو فارس ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٤١٠ هـ .
- **الأشباه والنظائر ، لابن نُجَيم (٩٦٩)** زين الدين ، إبراهيم الحنفي .
مؤسسة الحلبي ، ١٣٧٨ .
- **شرح المنتخب إلى قواعد المذهب ، للمنجور (٩٩٥)** أحمد بن علي .
تحقيق محمد الشنقيطي ، دار إحياء الكتب العربية بمصر .
- **شرح القواعد الفقهية ، للزرقاء (١٣٥٧)** أحمد الزرقاء .
تقديم مصطفى الزرقا ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .
- **إعداد المُهَج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي ، للشنقيطي (معاصر)** أحمد بن أحمد المختار .
منشورات إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر ، ١٤٠٣ .

ثالث عشر : الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية

- **سلوك المالك إلى تدبير الممالك ، لابن أبي الربيع (٢٧٢)** شهاب الدين ، أحمد بن محمد .

طبع على نفقة محيي الدين صبري الكردي ، بمطبعة كردستان العلمية ، ١٣٢٩ .

- **مختصر سياسة الحروب ، للهرثمي ، (ما بعد ٢٣٤)** أبو سعيد الشعراني .

تحقيق عبدالرؤوف عون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، ١٩٦٤ .

- **رسوم دار الخلافة ، للصابئ (٤٤٨)** أبو الحسين ، هلال بن المحسِّن .

عني بتحقيقه والتعليق عليه : ميخائيل عواد ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٣٨٣ .

- **الأحكام السلطانية ، للماوردي (٤٥٠)** أبو الحسن ، علي بن محمد بن حبيب .

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٩٣ .

- **الأحكام السلطانية ، لأبي يعلي (٤٥٨)** محمد بن الحسين بن محمد الفرّاء .

تحقيق محمد حامد الفقي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٥٦ .

- **الغياثي ، غياث الأمم في التياث الظُّلَم ، للجويني (٤٧٨)** إمام الحرمين ، أبو المعالي ، عبدالملك بن عبدالله .

تحقيق د. عبدالعظيم الديب . عني بنشره عبدالله إبراهيم الأنصاري ، طبع الشؤون الدينية بدولة قطر ، ١٤٠٠ .

- **أقضية رسول الله ﷺ ، لابن الطلاّع (٤٩٧)** أبو عبدالله ، محمد فَرَج المالكي .

تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٤٠٢ هـ .

- **السياسة الشرعية ، لابن تيمية (٧٢٨)** أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام .

تقديم محمد المبارك ، دار الكتب العربية ، بيروت ١٣٨٦ هـ .

- **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ، لابن جماعة (٧٣٣)** بدر الدين .

تحقيق د. فؤاد عبدالمنعم ، مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية بدولة قطر ، ١٤٠٧ .

- **الطرق الحكمية ، لابن القيم (٧٥١)** شمس الدين ، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي .

مطبعة المدني ، ١٣٨١ ، ومطبعة السنة المحمدية .

- **بدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق (٨٩٦)** أبو عبدالله ، محمد بن الأزرق الأندلسي.

تحقيق د. محمد بن عبدالكريم ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، تونس ، ١٤٠٠ .

- **السياسة الشرعية ، تأليف دَدَه أفندي (٩٧٣)** إبراهيم بن يحيى خليفة .

دراسة وتحقيق د. فؤاد عبدالمنعم ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية .

رابع عشر : العقيدة والآداب والأديان

- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، للأشعري (٣٣٠)** شيخ أهل السنة أبو الحسن علي بن إسماعيل .

تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٣٨٩ .

- **شعب الإيمان ، للحليمي (٤٠٣)** أبو عبدالله بن الحسن الحليمي البخاري .

تحقيق حلمي محمد فوده ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٩ م .

- **أصول الدين ، للبغدادي (٤٢٩)** أبو منصور ، عبدالقاهر طاهر التميمي .

التزم نشره وطبعه مدرسة الإلهيات بتركيا ، مطبعة الدولة باستانبول ، ١٣٤٦ .

- **الفَرْق بين الفِرَق ، للبغدادي (٤٢٩)** .

تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، دار المعرفة ، بيروت ، مصورة عن الطبعة المصرية ، بدون تاريخ.

- **الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل ، لابن حزم (٤٥٦)** أبو محمد ، علي بن أحمد الأندلسي .

تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، د. عبدالرحمن عميرة ، شركة مكتبات عكاظ ، جدة ـ الرياض ، ١٤٠٢ .

- **شعب الإيمان = الجامع لشعب الإيمان ، للبيهقي (٤٥٨)** أبو بكر ، أحمد بن الحسين البيهقي .

تحقيق د. عبدالعلي عبدالحميد وآخرين ، الدار السلفية بالهند ، ١٤٠٦ + طبعة بيروت ، بتحقيق محمد بسيوني زغلول ، ١٤١٠ هـ .

- **المعتمد في أصول الدين ، لأبي يعلى (٤٥٨)** محمد بن الحسين بن محمد الفرّاء .

تحقيق وديع زيدان حداد ، دار المشرق ، بيروت ، ١٣٩٤ .

- **قانون التأويل ، لابن العربي (٥٤٣)** أبو بكر ، محمد بن عبدالله بن العربي الإشبيلي .

دراسة وتحقيق محمد السليماني ، دار القبلة بجدة ، ومؤسسة علوم القرآن ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ .

- **فَصْل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد (٥٩٥)** أبو الوليد ، محمد بن أحمد .

تحقيق محمد عمارة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٧ .

- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد (٥٩٥)** أبو الوليد محمد بن أحمد .

مطبوع مع فصل المقال (طبعة أخرى) ، المطبعة الرحمانية بمصر ، نشر المكتبة المحمودية .

- **الصارم المسلول على شاتم الرسول ، لابن تيمية (٧٢٨)** شيخ الإسلام ، أحمد بن عبدالحليم .

تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، بيروت ، دار الكتب العلمية ١٣٩٨ .

- **الآداب الشرعية والمنح المرعية ، لابن مفلح (٧٦٣) شمس الدين ، أبو عبدالله ، محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي .**
مطبعة المنار بمصر ، ١٣٨٦ هـ .
- **شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز (٧٩٢)** القاضي صدر الدين ، علي بن محمد بن علي الدمشقي .
تحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٨ .
- **المنتقى من منهاج الاعتدال ، للذهبي (٧٤٨)** أبو عبدالله ، محمد بن عثمان الذهبي .
حققه وعلّق هوامشه محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ، ١٣٧٤ هـ .
- **الديانات والعقائد في مختلف العصور ، أحمد عبدالغفور عطار .**
الطبعة الأولى ، مكة المكرمة ، ١٤٠١ .
- **مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية ، عثمان جمعة ضميرية .**
مكتبة السوادي ، جدة ، ١٤١٤ .
- **الإسلام وعلاقته بالشرائع الأخرى ، عثمان جمعة ضميرية .**
دار الفاروق ، الطائف ، ١٤١٠ .
- **مذاهب فكرية معاصرة ، محمد قطب .**
دار الشروق ، بيروت ، ١٤٠٠ .
- **خصائص التصور الإسلامي ، سيد قطب .**
دار الشروق ، بيروت ، ١٤٠٣ .
- **العلمانية : نشأتها وتطورها وآثارها ، سفر بن عبدالرحمن الحوالي .**
مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى ، ١٤٠٢ .
- **الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ، د. علي عبدالواحد وافي .**
دار نهضة مصر ، ١٩٧١ .
- **المسيحية ، د. أحمد شلبي .**
مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٣ .
- **مقومات التصور الإسلامي ، سيد قطب .**
دار الشروق ، ١٤٠٦ هـ .

- **اليهودية ، د. أحمد شلبي .**

مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٣ .

- **الكتاب المقدس : العهد القديم والعهد الجديد .**

طبعة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ، ١٩٨٦ .

خامس عشر : السيرة والتاريخ والحضارة والتراجم

- **سيرة ابن إسحاق = المبتدأ والمبعث والمغازي ، لابن إسحاق (١٥١)** محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي .

قطعة منه بتحقيق د. محمد حميد الله ، المغرب ، ١٤٠١ هـ .

- **السيرة النبوية ، لابن هشام (٢١٨)** أبو محمد ، عبدالملك بن هشام الحِمْيَري .

تحقيق مصطفى السقا وآخرين . دار المعرفة ، بيروت . عن طبعة الحلبي .

- **الطبقات الكبرى ، لابن سعد (٢٣٠)** محمد بن سعد ، كاتب الواقدي .

دار بيروت ، ١٤٠٠ هـ .

- **التاريخ ، لابن معين (٢٣٣)** يحيى بن معين .

دراسة وترتيب أحمد نور سيف ، مركز البحث العلمي بمكة المكرمة ، ١٣٩٩ هـ .

- **المحبَّر ، لابن حبيب (٢٤٥)** أبو جعفر ، محمد بن حبيب بن عمرو الهاشمي البغدادي .

اعتنى بتصحيحه د. إيلزه شتيتر ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، عن طبعة الهند .

- **أنساب الأشراف ، للبلاذري (٢٧٩)** أحمد بن يحيى بن جابر .

تحقيق محمد حميد الله ، دار المعارف بمصر ، سلسلة ذخائر العرب .

- **فتوح البلدان ، للبلاذري (٢٧٩) .**

تحقيق صلاح الدين المنجد ، مطبعة لجنة البيان العربي ، ١٩٥٦ م .

- **تاريخ الطبري ، للطبري (٣١٠)** أبو جعفر ، محمد بن جرير .

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، ١٩٧٩ م .

- **الجرح والتعديل ، لابن أبي حاتم (٣٢٧)** أبو محمد ، عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي .

طبعة بمجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد ، ١٢٧١ هـ .

- **الوزراء والكتّاب ، للجهشياري (٣٣١) محمد بن عبدوس .**

تحقيق مصطفى السقا ، مطبعة عيسى الحلبي ، ١٣٥٧ .

- **مروج الذهب ومعادن الجوهر ، للمسعودي (٣٤٦) أبو الحسن ، علي بن الحسن .**

تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، مطبعة السعادة ، ١٣٨٤ هـ .

- **البدء والتاريخ ، للمقدسي (بعد ٣٥٥) مطهر بن طاهر .**

سلسلة روائع التراث العربي ، مصور عن طبعة مدينة شالون ، نشر مكتبة خياط ، بيروت .

- **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، للمقدسي (٣٨٠) أبو عبدالله ، محمد بن محمد البشاري.**

مكتبة المثنى ، عن طبعة ليدن ، ١٩٠٦ م .

- **فضائل أبي حنيفة وأصحابه ، للسعدي (٤١٨) عبدالله بن محمد بن أحمد المشهور بابن أبي العوّام .**

مخطوط بدار الكتب المصرية ، رقم (م ٧٨ تاريخ) .

- **حلية الأولياء ، لأبي نعيم (٤٣٠) أحمد بن عبدالله الأصبهاني .**

دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ .

- **أخبار أبي حنيفة وأصحابه ، للصيمري (٤٣٦) أبو عبدالله ، حسين بن علي .**

دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٧٦ م ، عن طبعة لجنة المعارف النعمانية بالهند .

- **تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم ، للتنوخي (٤٤٢) القاضي أبو المحاسن ، المفضل بن محمد المعري .**

تحقيق عبدالفتاح الحلو ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود ، دار الهدى بالرياض ، ١٤٠١ هـ .

- **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقيا ، للمالكي (٤٥٣) أبو بكر، عبدالله بن محمد القيرواني.**

تحقيق بشير البكوشي ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، لابن عبدالبر (٤٦٣) أبو عمر ، يوسف بن عبدالله .**

تحقيق علي البجاوي ، مكتبة نهضة مصر .

- **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء ، لابن عبدالبر (٤٦٣) .**

بيروت ، عن طبعة المقدسي .

- **الدرر في اختصار المغازي والسِّير ، لابن عبدالبر (٤٦٣) .**

تحقيق شوقي ضيف ، دار المعارف ، ١٤٠٣ هـ .

- **تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي (٤٦٣)** أبو بكر ، أحمد بن علي الخطيب .

دار الكتاب العربي ، بيروت .

- **طبقات الفقهاء ، للشيرازي (٤٧٦)** أبو إسحاق الشيرازي .

المكتبة العربية ، بغداد ، ١٣٥٦ هـ .

- **الأنساب ، للسمعاني (٥٦٢)** أبو سعد ، عبدالكريم بن محمد .

نشر محمد أمين ، بيروت عن طبعة الكتبي .

- **مناقب أبي حنيفة ، للمكي (٥٦٨)** الموفق بن أحمد المكي .

دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠١ هـ .

- **تاريخ دمشق ، لابن عساكر (٥٧١)** أبو القاسم ، علي بن الحسن بن هبة الله .

تهذيب ابن بدران (١٣٤٦) ، تحقيق عمر غرامة العمروي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٧ .

- **الروض الأُنُف في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية ، للسهيلي (٥٨١)** أبو القاسم ، عبدالرحمن بن عبدالله .

المطبعة الجمالية ، ١٣٣٢ هـ .

- **سيرة عمر بن الخطاب ، لابن الجوزي (٥٩٧)** أبو الفرج ، عبدالرحمن بن علي القرشي البغدادي .

الدار القومية للطباعة والنشر .

- **أسد الغابة في معرفة الصحابة ، لابن الأثير (٦٣٠)** علي بن محمد بن محمد .

تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرين ، دار الشعب ، ١٩٧٠ م .

- **الكامل في التاريخ ، لابن الأثير (٦٣٠) .**

دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٠.

- **اللباب في تهذيب الأنساب ، لابن الأثير (٦٣٠) .**

دار صادر ، بيروت .

- **تهذيب الأسماء واللغات ، للنووي (٦٧٦)** محيي الدين يحيى بن شرف .

دار الكتب العلمية ، مصورة عن الطبعة المنيرية .

- **وفيات الأعيان ، لابن خلكان (٦٨١)** أبو العباس ، شمس الدين ، أحمد بن محمد .

تحقيق إحسان عباس . دار الثقافة ، بيروت .

- **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ، للدبّاغ (٦٩٩)** عبدالرحمن بن محمد بن علي الأنصاري.
المكتبة العتيقة بتونس ، ومكتبة الخانجي بمصر ، الطبعة الثانية .
- **الفخري في الآداب السلطانية ، لابن طباطا (٧٠٩)** محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي .
مطبعة صبيح بالأزهر ، ١٣٨١ هـ .
- **عيون الأثر في فنون المغازي والسِّير ، لابن سيد الناس (٧٤٣)** أبو الفتح ، محمد بن محمد .
دار الآفاق ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ .
- **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، للذهبي (٧٤٨)** شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان .
تحقيق عبدالسلام تدمري ، بيروت ، ١٤١١ هـ .
- **تذكرة الحفاظ ، للذهبي (٧٤٨) .**
صححه عبدالرحمن المعلمي ، دار إحياء التراث ، عن طبعة الهند .
- **دول الإسلام ، للذهبي (٧٤٨) .**
تحقيق فهمي شلتوت ، الشؤون الدينية بدولة قطر .
- **سير أعلام النبلاء ، للذهبي (٧٤٨) .**
تحقيق بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢ هـ .
- **العبر في خبر من غبر ، للذهبي (٧٤٨) .**
حققه محمد السعيد بسيوني زغلول ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- **مناقب أبي حنيفة وصاحبيه ، للذهبي (٧٤٨) .**
تحقيق أبي الوفا الأفغاني ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ .
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، للذهبي (٧٤٨) .**
تحقيق علي البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت .
- **الوافي بالوفيات ، للصفدي (٧٦٤)** صلاح الدين ، خليل بن أيبك .
نشر فرانز شتايز ، ١٣٩٤ هـ .
- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان ، لليافعي (٧٦٨)** أبو محمد ، عبدالله بن أسعد اليماني .
مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، عن طبعة الهند .

- **طبقات الشافعية الكبرى ، للسبكي (٧٧١)** تاج الدين ، عبدالوهاب بن علي .
تحقيق الطناحي ، مطبعة عيسى الحلبي ، ١٣٨٤ .
- **البداية والنهاية ، لابن كثير (٧٧٤)** الحافظ أبو الفداء ، إسماعيل بن كثير الدمشقي .
مكتبة المعارف بالرياض ، ١٩٦٦ م .
- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، للقرشي (٧٧٥)** محيي الدين ، أبو محمد ، عبدالقادر بن محمد .
تحقيق عبدالفتاح الحلو ، طبعة عيسى الحلبي ، ١٣٩٨ هـ .
- **المصباح المضيّ في كتّاب النبي الأمي ... ، لابن حُديدة (٧٨٣)** أبو عبدالله، محمد بن علي الأنصاري.
عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .
- **المقدمة (مقدمة تاريخ ابن خلدون) ، لابن خلدون (٨٠٨)** عبدالرحمن بن خلدون المغربي .
دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨١ م .
- **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء ، للقلقشندي (٨٢١)** أبو العباس ، أحمد بن علي .
وزارة الثقافة والإرشاد ، مصورة عن الطبعة الأميرية ، مطابع كوستاتوماس .
- **مناقب أبي حنيفة ، للكردري (٨٢٧)** حافظ الدين بن محمد .
دار الكتاب العربي ، ١٤٠١ هـ .
- **إمتاع الأسماع ، للمقريزي (٨٤٥)** تقي الدين ، أحمد بن علي .
صححه وشرحه محمود محمد شاكر ، الشؤون الدينية بدولة قطر .
- **الخطط المقريزية = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، للمقريزي (٨٤٥)** .
دار العرفان ، بيروت .
- **الإصابة في تمييز الصحابة ، لابن حجر (٨٥٢)** أحمد بن علي بن محمد العسقلاني .
تحقيق علي محمد البجاوي ، مكتبة نهضة مصر ، ١٣٩٢ هـ .
- **تقريب التهذيب ، لابن حجر (٨٥٢)** .
تحقيق محمد عوامة ، حلب ، ١٤٠٦ هـ .
- **تهذيب التهذيب ، لابن حجر (٨٥٢)** .
دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ .

- **تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة ، لابن حجر (٨٥٢)** .

دار الكتاب العربي ، بيروت ، مصورة عن طبعة الهند .

- **تاج التراجم ، لابن قطلوبغا (٨٧٩)** أبو الفداء ، زين الدين ، قاسم الحنفي .

تحقيق محمد خير يوسف ، دار القلم بدمشق ، ١٤١٣ هـ .

- **تاريخ الخلفاء ، للسيوطي (٩١١)** جلال الدين ، عبدالرحمن بن كمال .

تحقيق محيي الدين عبدالحميد ، مطبعة المدني ، ١٣٨٣ هـ .

- **تبييض الصحيفة بمناقب الإمام أبي حنيفة ، للسيوطي (٩١١)** .

مطبوع بهامش كتاب كشف الأستار عن رجال معاني الآثار ، للسندهي ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة ، مصور عن طبعة الهند .

- **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، للسيوطي (٩١١)** .

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبعة عيسى الحلبي ، ١٣٨٧ هـ .

- **رسالة في طبقات الفقهاء ، لابن كمال باشا (٩٤٠)** أحمد بن سليمان الرومي .

مخطوط ضمن مجموع برقم ١٥١/٣٣ ، مجاميع (تاريخ) بمكتبة الحرم المكي الشريف .

- **عقود الجمان في مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان ، للصالحي (٩٤٢)** محمد بن يوسف .

مكتبة الإيمان بالمدينة ، ١٣٩٤ هـ .

- **حدائق الأنوار في سيرة النبي المختار ، لابن الديبع (٩٤٤)** وجيه الدين ، عبدالرحمن بن علي.

تحقيق عبدالله بن إبراهيم الأنصاري ، دولة قطر .

- **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ، لطاشكبري زاده (٩٦٨)** .

دار الكتاب العربي ، ١١٩٥ هـ .

- **الخيرات الحسان في مناقب النعمان ، للهيتمي (٩٧٤)** أحمد بن محمد بن حجر المكي الهيتمي.

دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

- **الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، للتميمي (١٠١٠)** تقي الدين بن عبدالقادر الداري .

تحقيق عبدالفتاح الحلو ، دار الرفاعي ، الرياض ، ١٤٠٣ ، ومخطوطة مركز البحث العلمي بمكة المكرمة .

- **طبقات الشافعية ، للحسيني (١٠١٤)** أبو بكر ، ابن هداية الله .

مطبوع مع طبقات الفقهاء للشيرازي ، بغداد ، ١٣٥٦ هـ .

- **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة ، للغزي (١٠٦١)** نجم الدين أبو المكارم ، محمد بن محمد الغزي .

حققه جبرائيل سليمان حبور ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٩ م .

- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لابن العماد (١٠٨٩)** عبدالحي بن العماد الحنبلي .

دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

- **فهرس الفهارس ، للكتاني (١٣٠٤)** عبدالحي بن عبدالكبير .

دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٢ هـ .

- **الفوائد البهية في طبقات الحنفية ، للَّكْنَوِيّ (١٣٠٤)** أبو الحسنات ، محمد عبدالحي بن محمد عبدالحليم .

دار المعرفة ، بيروت .

- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، لمخلوف (١٣٦٠)** محمد بن محمد بن عمر المالكي .

دار الكتاب العربي ، بيروت ، عن الطبعة السلفية ، ١٣٤٩ هـ .

- **مصر القديمة ، لسليم حسن (١٣٨١)** عالم الآثار المصري .

مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ م .

- **كشف الأستار عن رجال معاني الآثار ، للسندهي** ، أبو تراب ، رشد الله .

ومعه أربع رسائل أخرى ، توزيع مكتبة الدار بالمدينة المنورة ، مصور عن طبعة الهند ، ١٣٤٩ هـ .

- **الأعلام ، للزركلي (١٣٩٦ هـ)** خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقي .

دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ هـ .

- **تاريخ الحروب الصليبية ، للصوري** ، وليام الصوري الأسقف .

ترجمة سهيل زكار ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٠ هـ .

- **الإسلام الفاتح ، د. حسين مؤنس .**

رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ، ١٤٠١ .

- **الإسلام والحضارة العربية ، محمد كرد علي .**

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨ .

- **أطلس تاريخ الإسلام ، د. حسين مؤنس .**

دار الزهراء للإعلام .

- **أوربا في العصور الوسطى ، د. عبدالفتاح عاشور .**
مطبعة نهضة مصر ، الطبعة السادسة ، ١٩٩٢.
- **أيعيد التاريخ نفسه ؟ ، تأليف محمد العبدة .**
نشر المنتدى الإسلامي ، لندن ، مطابع التقنية بالرياض ، ١٤١١ .
- **بحوث في التاريخ العباسي ، د. فاروق عمر .**
دار القلم ، بيروت ، ومكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٧٦ م .
- **بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، لمحمد بن زاهد الكوثري .**
مكتبة دار الهداية بمصر ، مصورة عن طبعة الخانجي .
- **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، د. حسن إبراهيم حسن .**
دار الجيل ، بيروت ، ومكتبة النهضة المصرية ، ١٤١١ .
- **تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية) ، محمد الخضري بك .**
المكتبة التجارية الكبرى ، دون تاريخ .
- **تاريخ أوربا في العصور الوسطى ، تأليف هـ . أ . فيشر .**
ترجمة محمد مصطفى زيادة ، والسيد العريني ، دار المعارف ، ١٣٧٤ .
- **تاريخ الحضارة الإسلامية ، تأليف بارتولد .**
ترجمه عن التركية : حمزة طاهر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٢ .
- **تاريخ العالم الإسلامي ـ عصر البناء والانطلاق ، د. إبراهيم أحمد العدوي .**
مكتبة الانجلو المصرية ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٨٣ .
- **تاريخ العرب ، فيليب حتي .**
ترجمة محمد مبروك نافع ، مطبعة دار العالم العربي ، ١٩٥٢ .
- **تاريخ عصر الخلافة العباسية ، يوسف العش .**
راجعه ونقحه د. محمد أبو الفرج العش ، دار الفكر بدمشق ، ١٤٠٢ .
- **حركة النفس الزكية ، دراسة وتقويم ، تأليف محمد العبدة .**
دار الأرقم ، الكويت ، ١٤٠٤ .

- **الحضارة الأدبية في القرون الوسطى ، فرديناند شيغل .**
ترجمة منير البعلبكي ، بيروت ، ١٩٥٢ .
- **الحضارة الإسلامية ، خودا بخش ، المؤرخ الهندي .**
ترجمة وتعليق علي حسني الخربوطلي ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، ١٩٦٠ .
- **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، أو عصر النهضة في الإسلام ، لآدم متز .**
ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٨٧ .
- **خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية ، عبدا لله التل .**
مطابع دار القلم بالقاهرة ، ١٣٨٤ .
- **الخلافة العباسية ، د. فاروق عمر .**
الطبعة الأولى ، دار القلم بدبي ، ١٤٠٤ .
- **الدعوة العباسية : تاريخ وتطوُّر ، د. حسين عطوان .**
دار الجيل ، بيروت .
- **الدولة الأموية ، د. يوسف العش .**
دار الفكر بدمشق ، ١٤١١ .
- **الرسول العربي وفن الحرب ، اللواء مصطفى طلاس .**
مطابع الإدارة السياسية للجيش ، دمشق ، ١٣٩٢ هـ .
- **السفارات الإسلامية إلى أوربا ، د. إبراهيم العدوي .**
سلسلة اقرأ ، دار المعارف ، ١٩٥٧ .
- **السِّير والتراجم ، محمد عبدالغني حسن .**
دار المعارف بمصر ، ١٩٥٥ .
- **صور وعبر من الجهاد النبوي ، د . محمد فوزي فيض ا لله .**
دار القلم بدمشق .
- **العالم الإسلامي في العصر العباسي ، د . حسن محمود ، أحمد إبراهيم الشريف .**
دار الفكر العربي بالقاهرة ، دون تاريخ .

- **العرب في التاريخ ، تأليف برنارد لويس .**

تعريب نبيه أمين فارس ، محمود يوسف زيدان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٥٤ .

- **عصر الخلافة الراشدة ، د. أكرم ضياء العُمَري .**

الناشر : مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة ، ١٤١٤ .

- **العصر العباسي الأول ، د. شوقي ضيف .**

دار المعارف بمصر ، ١٩٧٧ .

- **فتح العرب لمصر ، تأليف ألفريد بتلر .**

تعريب محمد فريد أبو حديد ، سلسلة تاريخ المصريين رقم (٢٧) ، الهيئة المصرية العامة ، ١٩٨٩ .

- **فقه السيرة النبوية ، للشيخ منير محمد غضبان .**

معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي ، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، ١٤١٠ .

- **قصة الحضارة ، تأليف ول ديورانت .**

ترجمة محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٧٣ .

- **لمحات النظر في سيرة الإمام زُفَر ، محمد زاهد الكوثري .**

دار الهداية ، مصورة عن طبعة الخانجي ، ١٣٦٨ .

- **مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه ، د. سيدة إسماعيل كاشف .**

دار الرائد ، بيروت ، ١٤٠٣ .

- **المعين الرائق من سيرة سيد الخلائق ، د. سعيد محمد صوابي .**

مطبعة الفجر الجديد ، ١٤١١ .

- **المغازي الأولى ومؤلِّفوها ، تأليف يوسف هورفتس .**

ترجمة حسين نصار ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٦٩ .

- **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ، د. أحمد شلبي .**

مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثامنة ، ١٩٨٥ .

- **موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة ، عبدالحسين علي أحمد .**

دار قطري بن الفجاءة ، دولة قطر ، ١٤٠٥ .

- **نشأة التدوين التاريخي عند العرب ، د. حسين نصار .**
نشر مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة السعادة .
- **نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين ، محمد عبدا لله عنان .**
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٨٦ .
- **واسط في العصر العباسي ، عبدالقادر سليمان المعاضيدي .**
منشورات وزارة الثقافة والإعلام بالعراق ، ١٤٠٤ .
- **الوزارة : نشأتها وتطورها في الدولة العباسية ، د. توفيق سلطان .**
مطابع جامعة الموصل ، ١٩٦٢ .

سادس عشر : مراجع حديثة في الشريعة والدراسات الإسلامية

- **ابن تيمية : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، محمد أبو زهرة** . دار الفكر العربي دون تاريخ .
- **ابن حنبل : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، محمد أبو زهرة** . دار الفكر العربي دون تاريخ .
- **أبو حنيفة : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، محمد أبو زهرة** . دار الفكر العربي ١٣٦٦ .
- **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث ، د. عبدالمجيد محمود** . مكتبة الخانجي ، ١٣٩٩ .
- **أحكام الأسرى والسبايا في الحرب الإسلامية ، د. عبداللطيف عامر** . دار الكتب الإسلامية ، ١٤٠٦.
- **أحكام الخراج في الفقه الإسلامي ، د. محمد عثمان شبير** . دار الأرقم ، الكويت ، ١٤٠٦ .
- **أحكام الديار ، دار الإسلام ودار الكفر ، عابد بن محمد السفياني** . المكتبة الإسلامية ، دون تاريخ .
- **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، د. عبدالكريم زيدان** . مؤسسة الرسالة ، ١٣٩٦.
- **أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ، د. حامد سلطان** . دار النهضة العربية ، ١٩٨٦.
- **الأحكام المتعلقة بالأجنبي في الفقه الإسلامي ، عادل توفيق خالد** . رسالة دكتوراه بكلية الشريعة ، ١٤٠٩ .
- **أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية ، د. محمد طلعت الغنيمي** . منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٧٧ .
- **أحكام الوصية ، د. محمود عبدا لله العكازي** . دار الاتحاد العربي للطباعة ، ١٩٧٨ م .
- **أدب الحرب والسلام في سورة الأنفال ، د. أحمد جمال العمري** . دار المعارف ، ١٩٨٩ .
- **الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي ، د. عبدا لله الطريقي** . الطبعة الأولى ، ١٤٠٩ .

- **الإسلام بين الشرق والغرب ، علي عزت بيجوفتش (رئيس دولة البوسنة والهرسك) .** ترجمة محمد يوسف علس .
- **الإسلام عقيدة وشريعة ، الشيخ محمود شلتوت ، الطبعة الرابعة .** دار الشروق .
- **الإسلام على مفترق الطرق ، تأليف محمد أسد .** ترجمة عمر فروخ ، دار العلم للملايين ،١٩٨٤
- **الإسلام وأهل الذمة ، علي حسن الخربوطلي .** المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٣٨٩ .
- **الإسلام وأوضاعنا القانونية ، عبدالقادر عودة .** مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- **الإسلام وعلاقته بالشرائع الأخرى ، عثمان جمعة ضميرية .** دار الفاروق بالطائف ، ١٤١٠ .
- **الإسلام ومبادئ نظام الحكم ، د. عبدالحميد متولي .** منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٧٦ .
- **الإسلام والوجود الدولي للمسلمين ، الشيخ محمود شلتوت .** سلسلة الثقافة الإسلامية ، ١٩٥٨ .
- **أصول التشريع الإسلامي ، علي حسب الله .** دار المعارف بمصر ، ١٣٩٦ .
- **أصول القانون الدولي والعلاقات الدولية عند الإمام الشيباني ، د. أحمد أبو الوفا .** مقال بمجلة القانون والاقتصاد ، العدد (٥٧) لعام ١٩٨٧ من ص (٢٩٨ - ٥١٢) .
- **اقتباس النظام العسكري في عهد النبي ﷺ ، محمود شيت خطاب ، محمد جمال الدين محفوظ ، عبداللطيف زايد .** من بحوث المؤتمر العالمي الثالث للسيرة النبوية ، مطابع الدوحة ، قطر ، ١٤٠٠ .
- **الالتزامات في الشرع الإسلامي ، الشيخ أحمد إبراهيم .** دار الأنصار ، مصور عن طبعة ١٣٦٣ .
- **الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه .** د. عارف خليل أبو عيد ، دار الأرقم ، الكويت ، ١٤٠٤ .
- **الإمام محمد بن الحسن الشيباني نابغة الفقه الإسلامي ، د. علي أحمد الندوي .** دار القلم ، دمشق ، ١٤١٤ .
- **الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي ، د. محمد الدسوقي .** دار الثقافة ، الدوحة ، ١٤٠٧ .
- **الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي ، محمد حسين مقبول .** رسالة جامعية بكلية الشريعة بالأزهر .
- **الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي ، د. محمد يوسف موسى .** دار الكتاب العربي ، ١٩٥٢ .
- **أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية ، د. علي نفيع العلياني .** دار طيبة ، الرياض ، ١٤٠٥ .
- **البيعة في النظام السياسي الإسلامي ، أحمد صديق عبدالرحمن .** مكتبة وهبة ، ١٤٠٨ .
- **تاريخ التشريع الإسلامي ، محمد الخضري .** المكتبة التجارية الكبرى ، ١٣٨٥

- **تاريخ الفقه الإسلامي ، د. محمد يوسف موسى** . مكتبة السندس ، الكويت ، مصور عن طبعة معهد الدراسات العربية العالمية ، ويجمع ثلاثة أجزاء (فقه الصحابة .. ، عصر نشأة المذاهب ، أبو حنيفة النعمان ومنهبه) .
- **التشريع الإسلامي لغير المسلمين ، عبدا لله مصطفى المراغي** . مكتبة الآداب ، المطبعة النموذجية .
- **التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي ، د. محمد يوسف موسى** . دار القلم ، ١٩٦٠ م ، سلسلة الكتب الثقافية .
- **التشريع الجنائي الإسلامي ، مقارناً بالقانون الوضعي ، عبدالقادر عودة** . دار التراث العربي ن ١٩٧٧ .
- **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ، د. سامي حمود** . مطبعة الشرق ، الأردن ، ١٤٠٢ .
- **التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين ، د. نزيه حماد** . مقال بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، الكويت ، عدد ربيع الآخر ، ١٩٨٧ .
- **التعزير في الشريعة الإسلامية ، د. عبدالعزيز عامر** . دار الكتاب العربي ، ١٣٧٥ .
- **التقسيم الإسلامي للمعمورة ، د. محيي الدين محمد قاسم** . المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٤١٧ هـ.
- **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية ، د. عابد محمد السفياني** . مكتبة المنارة بمكة المكرمة ، ١٤٠٨ .
- **الجرائم والعقوبات ، د. محمود عبدا لله العكازي ، موسى أبو الحمد** . دار الاتحاد العربي للطباعة ، ١٣٩٥ .
- **الجرح والتعديل ، للشيخ جمال الدين القاسمي** . موسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠١ .
- **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي ، محمد ابو زهرة** . دار الفكر العربي ، ١٩٧٦ .
- **الجهاد الإسلامي : دراسة علمية ، د. أحمد غنيم** . دار الحمامي للطباعة ، ١٣٩٤ .
- **الجهاد في سبيل ا لله ، حسن البنا وسيد قطب والمودودي** . طبعة الاتحاد العالمي للمنظمات الاسلامية.
- **الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام ، ظافر القاسمي** . دار العلم للملايين ، ١٩٨٢ .
- **الجهاد طريق النصر ، عبدا لله غوشة** . مطبعة وزارة الأوقاف بالأردن ، ١٣٩٧ .
- **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ، د. محمد خير هيكل** . دار البيارق ، بيروت ، ١٤١٤ .
- **الحرب والسلام في الفقه الدولي الإسلامي ، محمد كمال إمام** . دار الطباعة المحمدية ، ١٣٩٩ .
- **الحرب والسلم في شرعة الإسلام ، د. مجيد خدوري** . الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٣ .
- **الحسن بن زياد وفقهه ، د. عبدالستار حامد** . دار الرسالة للطباعة ، بغداد ، ١٤٠٠ .
- **الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية ، د. محمد رأفت عثمان** . الطبعة الأولى ، ١٣٩٣ .

- **الحكم التخييري أو نظرية الإباحة ، محمد سلام مدكور** . دار النهضة العربية ، ١٩٦٥ .
- **الحكومة الإسلامية ، أبو الأعلى المودودي** . المختار الإسلامي ، ١٤٠٠ .
- **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ، د. محمد ضياء الدين الريس** . دار الأنصار ، ١٩٧٧ .
- **دراسات إسلامية ، بقلم عدد من المستشرقين** . ترجمته بإشراف نقولا زيادة ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- **دراسات إسلامية ، د. محمد عبدا لله دراز** . دار القلم بالكويت ، ١٤٠٠ .
- **دراسات في الفقه الإسلامي ، د. عبدالوهاب أبو سليمان ، د. محمد إبراهيم علي** . مركز البحث العلمي بمكة المكرمة ، بدون تاريخ .
- **الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية ، د. صبحي محمصاني** . دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٣ هـ .
- **الدعوة المحمدية والقتال في الإسلام ، محمود شلتوت** . المطبعة السلفية ، ١٣٥٢ .
- **دلالة النصوص والاجماع على فرض القتال للكفر والدفاع ، سليمان بن حمدان** . مطابع دار الطباعة والنشر ، عمّان ، ١٣٨٢ .
- **دولة الإسلام والعالم ، د. محمد حميد ا لله** . سلسلة الثقافة الإسلامية ، ١٣٨٢ .
- **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ، د. فتحي عبدالكريم** . مكتبة وهبة ، ١٤٠٤ .
- **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية ، د. عمر المترك** . دار العاصمة ، الرياض ، ١٤١٧ .
- **الرسالة الخالدة ، عبدالرحمن عزام** . دار الشروق ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٩ .
- **الرسالة المحمدية ، للسيد سليمان الندوي** . مكتبة دار الفتح بدمشق ، ١٤٠١ .
- **السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة في الفكر الإسلامي ، سليمان الطحاوي** . دار الفكر العربي .
- **السلطات الثلاث في الإسلام ، عبدالوهاب خلاف** . دار آفاق الغد ، ١٤٠٠ .
- **السياسة الشرعية ، للشيخ عبدالوهاب خلاف** . دار الأنصار ، ١٣٩٧ .
- **الشافعي : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، محمد أبو زهرة** . دار الفكر العربي ١٣٦٧ .
- **الشرع الدولي في الإسلام ، د. نجيب أرمنازي** . مطبعة ابن زيدون ، دمشق ، ١٣٤٩ .
- **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية ، أبو الأعلى المودودي** . دار الصحوة ، ١٤٠٦ .
- **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ، علي علي منصور** . المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٣٩٥ .
- **شريعة ا لله وشريعة الإنسان ، علي علي منصور** . سلسلة كتابك ، دار المعارف بمصر .
- **صلة الإسلام بإصلاح المسيحية ، أمين الخولي** . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٣٩٣ .

- **عالمية الدعوة الإسلامية ، د. علي عبدالحليم محمود** . دار عكاظ للطباعة والنشر ، ١٣٩٩ .

- **عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، منير العجلاني** . دار النفائس ، بيروت ، ١٤٠٥ .

- **العدالة الاجتماعية في الإسلام ، سيد قطب** . دار الشروق ، ١٣٩٩ هـ .

- **العسكرية الإسلامية ونهضتنا الحضارية ، اللواء محمد جمال الدين محفوظ** . رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ، ١٤٠٥ .

- **العسكرية العربية الإسلامية ، اللواء محمود شيت خطاب** . سلسلة كتاب « الأمة » ، قطر ، ١٤٠٣.

- **العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين ، د. بدران أبو العينين** . دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٤٠٤ .

- **العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، د. عارف خليل أبو عيد** . دار الأرقم ، الكويت ، ١٤٠٤ .

- **العلاقات الدولية في الإسلام ، محمد أبو زهرة** . الدار القومية للطباعة ، ١٣٨٤ .

- **العلاقات الدولية في الإسلام ، د. وهبة الزحيلي** . دار الفكر ، ١٤٠٣ .

- **العلاقات الدولية في الحروب الإسلامية ، علي قراعة** . دار مصر للطباعة ، ١٣٧٤ .

- **العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي ، د. أحمد شلبي** . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٧ .

- **العلاقات الدولية في القرآن والسنة ، د. محمد علي الحسن** . جمعية عمال المطابع التعاونية ، الأردن .

- **فتاوى الإمام محمد رشيد رضا ، جمعها وحققها صلاح الدين المنجد** . دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ١٣٩٠ هـ .

- **الفقه الإسلامي : العلاقات الدولية : أحمد الحصري ، والشاذلي ، وآخرين** . مطبعة دار التأليف ، ١٩٦٩ .

- **فقه الإمام الأوزاعي ، د. عبدا لله محمد الجبوري** . مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٣٩٧ .

- **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، د. عبدالرزاق السنهوري** . الهيئة المصرية العامة ، ١٩٨٩ .

- **فلسفة التشريع الإسلامي ، صبحي محمصاني** . الطبعة الثالثة ، ١٣٨٠ .

- **القانون الدبلوماسي الإسلامي ، د. أحمد ابو الوفا محمد** . دار النهضة العربية ، ١٤١٢ .

- **قانون السلام في الإسلام ، د. محمد طلعت الغنيمي** . منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٨٨ .

- **القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ، د. صبحي محمصاني** . دار العلم للملايين .

- **القتال في الإسلام ، أحمد نار** . الدار السعودية ، ١٣٨٩ .

- **قضية البعث الإسلامي ، تأليف وحيد خان** . ترجمة محمد عثمان الندوي ، دار الصحوة ، ١٤٠٥ .

- **القيادة العسكرية في عهد رسول ا لله ﷺ ، د. عبدا لله محمد الرشيد** . شركة الرياض للنشر والتوزيع ، ١٤١٧ .

- ما هي علاقة الأمة المسلمة بالأمم الأخرى ؟ د. أحمد الأحمد . المكتب الإسلامي ، ١٣٩٨ .
- ما هي النصرانية ؟ تأليف محمد تقي العثماني . مكتبة دار العلوم ، كراتشي .
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، للسيد أبي الحسن الندوي . دار الأصفهاني بجدة ، ١٤٠٢ .
- مالك : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي ١٩٥٢ .
- مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة (الكتاب الأول : مبادئ القانون الدولي الإسلامي) ، د . عبدالعظيم الجنزوري . مكتبة الآلات الحديثة بأسيوط ، ١٩٩٢ .
- مبدأ الرضا في العقود ، د. علي محيي الدين القره داغي . دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ١٤٠٦ .
- المجتمع المدني في عهد النبوة ، د. أكرم ضياء العمري . مطبوعات المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، ١٤٠٣ .
- مجموعة بحوث فقهية ، د. عبدالكريم زيدان . مؤسسة الرسالة ، ومكتبة القدس ، بيروت ، ١٤٠٢ .
- المحاضرات المغربيات ، محمد الفاضل بن عاشور . إعداد عبدالكريم محمد ، الدار التونسية ، تونس ، ١٣٩٤ .
- المدخل الفقهي العام ، مصطفى أحمد الزرقا . مطابع الأديب ، دمشق ، ١٣٩٢ .
- المشروعية الإسلامية العليا ، علي جريشة . مكتبة وهبة ، ١٣٩٦ .
- المشروعية في النظام الإسلامي ، د. مصطفى كمال وصفي . مطبعة الأمانة ، ١٣٩٠ .
- مصنفة النظم الإسلامية ، د. مصطفى كمال وصفي . مكتبة وهبة ، ١٣٩٧ .
- معالم الدولة الإسلامية ، محمد سلام مدكور . مكتبة الفلاح ، الكويت ، ١٤٠٣ .
- معالم في الطريق ، سيد قطب . دار الشروق ، ١٣٩٣ .
- معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، د. إدوار غالي الدهبي . مكتبة غريب ، ١٩٩٣ .
- المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية ، د. أحمد ابو الوفا محمد . دار النهضة العربية ، ١٤١٠ .
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، علاّل الفاسي . مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء ، ١٣٨٢.
- مقاصد المكلّفين فيما يتعبّد به لرب العالمين ، د. عمر سليمان الأشقر . دار النفائس، ومكتبة الفلاح ١٤١١.
- مقومات السفراء في الإسلام ، حسن فتح الباب . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٣٩٠ .
- الملكية في الشريعة الإسلامية ومدى تدخل الدولة في تقييدها ، عثمان جمعة ضميرية . رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة بكلية الشريعة والقانون ، ١٣٩٨ .
- الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية ، محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي ، ١٩٧٧ .

- **من أجل نظرية في القانون الدولي الإسلامي ، ادمون رباط** . ترجمة د. إبراهيم عوض - غير منشور .
- **منهج الإسلام في الحرب والسلام ، عثمان جمعة ضميرية** . دار الأرقم ، الكويت ، ١٤٠٢ .
- **ميثاق الأمم والشعوب في الإسلام ، د. عبدالفتاح حسن** . مطبعة الأزهر ، ١٣٧٨ .
- **نظام السلم والحرب في الإسلام ، د. مصطفى السباعي** . ضمن سلسلة (هذا هو الإسلام) ، المكتب الإسلامي ، ١٤٠٠ .
- **نظرات في الإسلام ، د. محمد عبدا لله دراز** . مكتبة الهدى ، حلب ، ١٣٩٢ .
- **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ، علي حسن عبدالقادر** . دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٥ .
- **النظريات السياسية الإسلامية ، د. محمد ضياء الدين الريس** . دار المعارف ، ١٩٦٩ .
- **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون ، أبو الأعلى المودودي** . دار الفكر ، دمشق ، ١٣٨٩ .
- **النظرية الإسلامية في الدولة ، د. حازم عبدالمتعال الصعيدي** . دار النهضة العربية ، ١٣٩٧ .
- **نظرية الشرط في الفقه الإسلامي ، د. حسن علي الشاذلي** . دار الاتحاد العربي للطباعة .
- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، أحمد الريسوني** . الدار العالمية للكتاب ، الرياض ، ١٤١٢ .
- **النظم الإسلامية ، د. إبراهيم العدوي** . دار الفكر العربي .
- **النظم الدبلوماسية في الإسلام ، د. صلاح الدين المنجد** . دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ١٤٠٣ .
- **النظم الدولية والشريعة الإسلامية ، عبدالحميد الحاج** . معهد الدراسات الإسلامية ، ١٣٩٥ .
- **النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار ، للشيخ مصطفى الورداني** . تقديم وتعليق د. طه جابر العلواني ، مكتبة المنهل بجدة ، ١٩٨٣ .
- **الوحدة الإسلامية ، محمد أبو زهرة** . دار الرائد العربي ، بيروت .
- **وسائل الاثبات في الشريعة الإسلامية ، د. محمد الزحيلي** . مكتبة دار البيان ، دمشق ، ١٤٠٢ .

سابع عشر : القانون الوضعي

- **آثار المعاهدات بالنسبة للدول غير الأطراف ، محمد مجدي مرجان** .
رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة ، ١٩٨١ م .

- **الإرهاب الدولي ، دراسة قانونية ناقدة ، محمد عزيز شكري .**

دار العلم للملايين ، ١٩٩١ م .

- **أسرى الحرب ، د. عبدالواحد الفار .**

عالم الكتب ، ١٩٧٥ م .

- **الأصول الجديدة للقانون الدولي العام ، محمد حافظ غانم .**

مطبعة نهضة مصر ، ١٩٥٥ م .

- **أصول القانون الدولي العام ، محمد سامي عبدالحميد .**

١٩٧٩ م .

- **تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، محمد بدر .**

ضمن موسوعة القضاء والفقه ، مجلد (١٦٨) .

- **تحريم الحروب في العلاقات الدولية ، يحيى الشيمي .**

بدون مكان الطبع ، ١٩٧٦ م .

- **تطور الدبلوماسية عند العرب ، سهيل الفتلاوي .**

بغداد ، دار القادسية للطباعة .

- **التنظيم الدولي ، إبراهيم شلبي .**

الدار الجامعية ، بيروت ، ١٩٨٤ م .

- **الجنسية والموطن ، هشام صادق .**

منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٧٧ م .

- **روح الشرائع ، مونتسكيو .**

ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف ، ١٩٥٣ م .

- **سلطات الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسية ، فاوي الملاح .**

منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٧١ م .

- **الشخصية الدولية في القانون الدولي والشريعة ، محمد كامل ياقوت .**

عالم الكتب ، ١٩٧٠ م .

- **شرط بقاء الشيء على حاله ، أو نظرية تغير الظروف في القانون الدولي ، جعفر عبدالسلام .**
مطابع دار الكاتب العربي ، ١٩٧٠ م .
- **العلاقات السياسية الدولية ، أحمد سويلم العمري .**
مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٧
- **العلاقات السياسية الدولية والمشكلات الكبرى ، راشد البراوي .**
مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٢ م .
- **العودة لممارسة القانون الدولي الأوربي المسيحي ، عبدالعزيز سرحان .**
دار نهضة مصر ، ١٤١٦ هـ .
- **قانون التنظيم الدولي ، صلاح الدين عامر .**
مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٨٤ م .
- **القانون الدبلوماسي ، علي صادق أبو هيف .**
منشأة المعارف ، ١٩٧٥ م .
- **القانون الدولي ، حسني جابر .**
دار النهضة العربية .
- **القانون الدولي الخاص ، مصطفى الحفناوي .**
منشورات كلية الشريعة ، مطبعة الأزهر ، ١٣٧٤ .
- **القانون الدولي العام ، إبراهيم العناني .**
دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٥ .
- **القانون الدولي العام ، حامد سلطان وآخرين .**
مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٧٧ م .
- **القانون الدولي العام ، علي ماهر .**
مطبعة الاعتماد ، ١٣٤٢ هـ .
- **القانون الدولي العام ، محمود سامي جنينة .**
دار التأليف للطباعة ، ١٩٣٨ م .

- **القانون الدولي العام في السلم والحرب ، الشافعي بشير .**
منشأة المعارف ، ١٩٧١ م .
- **القانون الدولي العام وقت السلم ، حامد سلطان .**
دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ م .
- **القانون بين الأمم ، جيرهاردفان ، تعريب عباس العمر .**
دار الآفاق ، بيروت .
- **قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية ، جعفر عبدالسلام .**
مكتبة السلام العالمية ، ١٤٠١ هـ .
- **مبادئ القانون الدولي العام ، إحسان هندي .**
دمشق ، ١٩٧٥ م .
- **مبادئ القانون الدولي العام ، عبدالعزيز سرحان .**
دار النهضة ، ١٩٨٠
- **مبادئ القانون الدولي العام ، محمد حافظ غانم .**
الطبعة الرابعة ، ١٩٦٤ .
- **المجتمعات الدولية الإقليمية ، محمد حافظ غانم .**
معهد البحوث والدراسات العربية العالمية ، ١٩٥٨ م .
- **المدخل إلى علم العلاقات الدولية ، د. طه محمد بدوي .**
دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٢ م .
- **المدخل إلى القانون ، د. حسن كيرة .**
مطبعة أطلس ، ١٩٧٤ م .
- **المدخل إلى القانون الدولي وقت السلم ، محمد عزيز شكري .**
دار الفكر بدمشق ، ١٩٧٣ م .
- **المعاهدات الدولية غير المتكافئة ، عصام صادق رمضان .**
رسالة دكتوراه بجامعة عين شمس ، ١٩٧٨ م .

- **نظام أسرى الحرب في القانون الدولي ، سهيل الفتلاوي .**
دار القادسية ، بغداد .
- **النظرية العامة للقانون ، سمير عبدالستار .**
مطبعة أطلس ، ١٩٧٣ م .
- **النظرية العامة للقواعد الآمرة في النظام القانوني الدولي ، سليمان عبدالمجيد .**
رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة ، ١٩٧٩ م .
- **النظرية العامة للنزاعات الدولية المسلحة ، السيد أبو عطية .**
موسسة الثقافة الجامعية ، الأزاريطة .
- **النظم الدولية في القانون والشريعة ، عبدالحميد الحاج .**
دار الاتحاد العربي للطباعة ، ١٣٩٥ هـ .
- **الوجيز في القانون الدولي العام (المنظمات الدولية) ، جعفر عبدالسلام .**
دار النهضة ، ١٩٧٥ م .
- **الوسيط في القانون الدولي العام ، جعفر عبدالسلام .**
دار الكتاب الجامعي ، ١٩٨٠ م .
- **الوسيط في قانون السلام ، محمد طلعت الغنيمي .**
منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٧٥ م .

ثامن عشر : المعاجم والموسوعات والفهارس

- **الاشتقاق ، لابن دُرَيْد (٣٢١)** أبو بكر ، محمد بن الحسن بن دريد .
صححه السيد محمد علي البيلاوي ، مطبعة التأليف بالفجالة ، ١٣١٣ هـ .
- **جمهرة اللغة ، لابن دريد (٣٢١) .**
تحقيق وشرح عبدالسلام هارون ، مكتبة الخانجي بمصر ، ١٤٠١ .

- **الزّاهر في غريب ألفاظ الشافعي ، للأزهري (٣٧٠)** .
تحقيق محمد جبر الألفي ، وزارة الأوقاف ، بالكويت ، ١٣٩٩ .
- **غريب الحديث ، للخَطَّابي (٣٨٨)** أبو سليمان ، حَمْد بن محمد بن إبراهيم .
تحقيق عبدالكريم العزباوي ، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، ١٤٠٢ .
- **الصحاح ، للجوهري (٣٩٣ تقريباً)** إسماعيل بن حماد .
تحقيق أحمد عبدالغفور عطار ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ .
- **الفهرست ، لابن النديم (٤٣٨)** محمد بن إسحاق بن محمد الشيعي .
مع مقدمة عن حياة ابن النديم وفضل الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، دون تاريخ .
- **المُحْكم والمحيط الأعظم في اللغة ، لابن سِيدَه (٤٥٨)** علي بن إسماعيل .
تحقيق مصطفى السقا ، حسين نصّار ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٧٧ .
- **معجم ما استعجم ، للبكري (٤٨٧)** عبدالله بن عبدالعزيز البكري الأندلسي .
تحقيق مصطفى السقا ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٣ .
- **مفردات القرآن ، للراغب (٥٠٢)** أبو القاسم ، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني .
تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٨١ .
- **طلبة الطَّلبة ، للنسفي (٥٣٧)** نجم الدين ، عمر بن محمد بن أحمد ، أبو حفص النسفي .
مراجعة وتحقيق خليل الميس ، دار القلم ، بيروت ، ١٤٠٦ .
- **أساس البلاغة ، للزَّمَخْشَرِيّ (٥٣٨)** جار الله ، أبو القاسم محمود بن عمر .
مطبعة دار الكتب المصرية .
- **الفائق في غريب الحديث ، للزَّمَخْشَرِيّ (٥٣٨)** جار الله ، محمود بن عمر .
تحقيق علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه ، ١٩٧١ .
- **مشارق الأنوار على صحاح الآثار ، للقاضي عياض (٥٤٤)** أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي المالكي .
المكتبة العتيقة بتونس ، دار التراث بالقاهرة ، ١٩٧٧ م .

- **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث ، للأصفهاني (٥٨١)** الإمام الحافظ أبو موسى ، محمد بن أبي بكر المديني .

تحقيق علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه ، ١٩٧١ .

- **النهاية في غريب الحديث والأثر ، لابن الأثير (٦٠٦)** مجد الدين ، أبو السعادات ، المبارك بن محمد .

تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي ، المكتبة الإسلامية ، بيروت .

- **المُغرِب في ترتيب المُعْرِب ، للمطرِّزي (٦١٠)** أبو الفتح ، ناصر الدين المطرزي .

تحقيق محمود فاخوري ، عبدالحميد مختار ، مكتبة أسامة بن زيد ، حلب ، سورية ، ١٣٩٩ .

- **معجم البلدان ، لياقوت الحموي (٦٢٦)** شهاب الدين ، أبو عبدالله ، ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي .

دار صادر بيروت ، ١٣٧٦ هـ .

- **اللباب في تهذيب الأنساب ، لابن الأثير (٦٣٠)** علي بن محمد بن عبدالكريم .

دار صادر ، بيروت ، ١٤٠٠ .

- **النَّظْم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذّب ، للركبي (٦٣٣)** بطّال بن أحمد بن سليمان بن بطال .

دراسة وتحقيق مصطفى عبدالحفيظ سالم ، المكتبة التجارية بمكة المكرمة ، ١٤٠٨ .

- **تهذيب الأسماء واللغات ، للنووي (٦٧٦)** أبو زكريا ، محيي الدين بن شرف .

دار الكتب العلمية ، بيروت ، مصورة عن الطبعة المنيرية .

- **لغات التنبيه ، المسمى : تصحيح التنبيه ، للنووي (٦٧٦)** أبو زكريا ، محيي الدين بن شرف.

مطبوع بهامش التنبيه للشيرازي ، بمطبعة التقدم العلمية بمصر ، ١٣٤٨ هـ .

- **المطلع على أبواب المقنع ، للبعلي (٧٠٩)** أبو عبدالله ، شمس الدين محمد بن أبي الفتح .

المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ، ١٣٨٥ .

- **لسان العرب ، لابن منظور (٧١١)** أبو الفضل ، جمال الدين ، محمد بن مكرم المصري .

دار صادر بيروت .

- **مراصد الاطّلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، للبغدادي (٧٣٩)** صفي الدين، عبدالمؤمن بن عبدالحق.

تحقيق علي محمد البجاوي ، دار إحياء الكتب العربية بمصر ، ١٣٧٣ .

- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، للفيومي (٧٧٠) أحمد بن محمد المُقرِي .**

تحقيق عبدالعظيم الشناوي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٧ .

- **التعريفات ، للجرجاني (٨١٦)** السيد علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني .

تحقيق إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٥ .

- **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، للفيروزآبادي (٨١٧)** مجد الدين ، محمد بن يعقوب.

تحقيق علي النجار ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، مطبعة نهضة مصر ، ١٤٠٦ .

- **القاموس المحيط ، للفيروزآبادي (٨١٧)** مجد الدين ، محمد بن يعقوب.

بترتيب الطاهر أحمد الزاوي ، على طريقة المصباح المنير ، مطبعة عيسى الحلبي ، ١٩٧١ .

- **الدُّر النَّقي في شرح ألفاظ الخِرَقي ، لابن عبدالهادي (٩٠٩)** جمال الدين ، يوسف بن حسن.

تحقيق رضوان مختار غربية ، دار المجتمع بجدة ، ١٤١١ .

- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، طاش كبرى زاده (٩٦٨)** أحمد بن مصطفى .

دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥ .

- **أنيس الفقهاء ، للقونوي (٩٧٨)** قاسم القونوي .

تحقيق الدكتور أحمد عبدالرزاق الكبيسي ، دار الوفاء ، حدة ، ١٤٠٦ هـ .

- **مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار ، للفتني (٩٨٦)** محمد طاهر الصديّقي.

طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، بحيدرآباد ـ الهند ، ١٣٨٧ .

- **التوقيف على مهمات التعاريف ، للمناوي (١٠٣١)** محمد عبدالرؤوف المناوي .

تحقيق محمد رضوان الداية ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٠ .

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لحاجي خليفة (١٠٦٧)** مصطفى بن عبدالله .

مكتبة المثنى ، بغداد .

- **الكليّات ، لأبي البقاء الكفوي (١٠٩٤)** أيوب بن موسى الحسيني .

أعده للطبع وصنع فهارسه : عدنان درويش ، ومحمد المصري ، الطبعة الثانية ، دمشق ، ١٩٨٢.

- **كشاف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي (القرن ١٢)** محمد علي الفاروقي .

تحقيق لطفي عبدالبديع ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب ، ١٣٨٢ ، ودار صادر بيروت .

- **أبجد العلوم ، لصدّيق خان (١٣٠٧) محمد صدّيق خان القنّوجي .**

طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ، ١٩٧٨ ، ودار الباز بمكة المكرمة .

- **هدية العارفين ، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، للبغدادي (١٣٣٩) إسماعيل بن محمد أمين الباباني البغدادي .**

مكتبة المثنى ، بغداد ، عن طبعة استانبول ، ١٩٥١ .

- **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرّفة ، للكتاني (١٣٤٥) محمد بن جعفر بن إدريس .**

تصوير دار الكتب العلمية ، بيروت ، عن الطبعة الأولى الصادرة سنة (١٣٣٢) هـ .

- **اكتفاء القنوع بما هو مطبوع ، جمعه : إدورد فنديك .**

صححه محمد علي الببلاوي ، مطبعة التأليف ، بالفجالة ، مصر ، ١٣١٣ .

- **تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين .**

ترجمة د. محمود فهمي حجازي ، طبع إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض ، ١٤٠٣ .

- **تاريخ الأدب العربي ، كارل بروكلمان .**

ترجمة عبدالحليم النجار وآخرين ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٧ .

- **القاموس الإسلامي ، لأحمد عطية الله (معاصر) .**

مكتبة النهضة المصرية ، ١٣٨٦ - ١٤٠٠ .

- **القاموس القويم للقرآن الكريم ، إبراهيم أحمد عبدالفتاح (معاصر) .**

نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، المطابع الأميرية ، ١٤٠٤ .

- **قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية ، محمد عمارة (معاصر) .**

دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ١٤١٣ هـ .

- **المعجم الفلسفي ، إصدار مجمع اللغة العربية .**

الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، ١٤٠٣ .

- **معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة .**

دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية .

- **معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ، د. نزيه حمّاد .**

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا ، ١٤١٤ .

- **معجم المطبوعات العربية والمعربة ، لسركيس ، يوسف بن إليان .**
مكتبة المثنى ، بغداد .
- **معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية ، عاتق بن غيث البلادي .**
دار مكة للطباعة ، دون تاريخ .
- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، رتّبه ونظّمه لفيف من المستشرقين .**
مكتبة بريل في مدينة ليدن ، ١٩٣٦ .
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، وضعه محمد فؤاد عبدالباقي .**
المكتبة الإسلامية ، استانبول ، ١٩٨٤ .
- **المعجم الوسيط .**
إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة .
- **المفصَّل في الألفاظ الفارسية المعرَّبة ، د. صلاح الدين المنجِّد .**
انتشارات بنياد ـ إيران ، ١٣٩٨ .
- **المورد : قاموس انكليزي ـ عربي ، منير البعلبكي .**
دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- **الموسوعة الإسلامية الميسَّرة ، أشرف على تحريرها : هـ . أ . جب ، ج كالمرز .**
ترجمة راشد البراوي (وهي تجمع المواد الإسلامية من دائرة المعارف للمستشرقين) ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٥ .
- **الموسوعة العربية ، وضعها ألبرت ريحاني وآخرون . رئيس تحريرها نجيب فرنجية .**
دار الريحاني للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٥ .
- **الموسوعة العربية العالمية ، مجموعة من العلماء والباحثين .**
الناشر : موسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع ، الرياض ، ١٤١٦ .

تاسع عشر : الدوريات والمجلات

- **البحوث والدراسات المقدمة للمؤتمر الثالث للسيرة والسنة النبوية ، محرم ١٤٠٠ .**

طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر ، بعناية الشيخ عبدالله إبراهيم الأنصاري .

- **حضارة الإسلام .**

مجلة فكرية إسلامية جامعة ، تصدر بدمشق .

- **الرسالة الإسلامية .**

مجلة فكرية إسلامية ، تصدر عن وزارة الأوقاف بالعراق .

- **لواء الإسلام .**

تصدر في القاهرة ، رئيس التحرير : أحمد حمزة .

- **مجلة الأزهر .**

مجلة شهرية جامعة ، تصدر عن مشيخة الأزهر .

- **المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية ، ١٣٨٣ هـ .**

نشر مجلة البحوث الإسلامية بالأزهر ، مطابع أخبار اليوم ، ١٣٨٣ هـ .

- **مجلة البحوث الإسلامية .**

تصدر عن هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية .

- **مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .**

مجلة علمية محكّمة . تصدر عن جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض .

- **مجلة الحكمة .**

مجلة بحثية علمية ، تصدر في بريطانيا .

- **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية .**

تصدر عن جامعة الكويت .

- **مجلة القانون والاقتصاد .**

يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة .

- **مجلة كلية الإمام الأوزاعي .**

تصدرها كلية الإمام الأعظم ببغداد .

- **مجلة المجمع العلمي العربي .**

يصدرها المجمع العلمي العربي بدمشق .

- **مجلة مجمع الفقه الإسلامي .**

دورية تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي بمنظمة المؤتمر الإسلامي ، جدَّة .

- **المجلة المصرية للقانون الدولي .**

تصدرها الجمعية المصرية للقانون الدولي .

- **المسلمون .**

مجلة إسلامية جامعة ، صاحب الامتياز ورئيس التحرير : سعيد رمضان (القاهرة) .

- **منبر الإسلام .**

تصدر عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر .

مراجع مختلفة

- **إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار ، للفُلاَّني** (١٢١٨) صالح بن محمد بن نوح العُمري .

دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٩٨ ، مصورة عن الطبعة المنيرية بالقاهرة .

- **البيان والتبيين ، للجاحظ** (٢٥٥) عَمْرو بن بَحْر .

تحقيق عبدالسلام هارون ، مطبعة السعادة بمصر .

- **تعليم المتعلم طرق التعليم ، للزَّرْنُوجِي** (القرن السابع) برهان الدين .

تحقيق صلاح الخيمي ، ونذير حمدان ، دار ابن كثير ، بيروت ، ١٤٠٦ .

- **الخلفية التوراتية للموقف الأمريكي ، إسماعيل الكيلاني .**

المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق ، الطبعة الثانية ، ١٤١٥ هـ .

- **شرح ديوان أبي العتاهية .**

دار صعب ، بيروت ، بدون تاريخ .

- **شرح الكافية الشافية ، لابن مالك (٦٧٢)** جمال الدين ، محمد بن عبدالله بن مالك الطّائي الجيّاني .

تحقيق د. عبدالمنعم هريدي ، منشورات مركز البحث العلمي بمكة المكرمة .

- **قوت القلوب في معاملة المحبوب، لمكي بن أبي طالب (٣٨٦)** محمد بن علي بن عطية العجمي المكي.

مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

- **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ، للثعالبي (٤٢٩)** أبو منصور ، عبدالملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري .

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، ١٩٨٥ م .

- **معيد النعم ومبيد النِّقم ، للسبكي (٧٧١)** قاضي القضاة تاج الدين ، عبدالوهاب .

حققه محمد علي النجار ، وأبو زيد شلبي، جماعة الأزهر للنشر والتأليف ، مطبعة دار الكتاب العربي ١٣٦٧.

- **مفيد العلوم ومبيد الهموم ، للخُوارِزْميّ** جمال الدين أبو بكر .

طبع على نفقة أصحاب دار الكتب العربية الكبرى بمصر ، مطبعة السعادة ، ١٣٣٠ .

- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (٧٦٩)** عبدالله بن عبدالرحمن الهاشمي .

تحقيق وشرح محمد محيي الدين عبدالحميد ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

- **مجموع رسائل ابن كمال باشا (٩٤٠)** أحمد بن سليمان الرومي .

مخطوط بمكتبة الحرم الشريف ، بمجموع رقم (٣٧٧٩) .

- **نشأة الكتابة الفنية في الأدب العربي ، د. حسين نصار .**

نشر مكتبة النهضة المصرية ، مطبة السنة المحمدية ، ١٩٦٦ م .

- **حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق ، د. محمد جابر عبدالعال الحسيني .**

الناشر : دار المعرفة بالقاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م .



فهرست الآيات

فهرست الأحاديث

فهرست الآثار

فهرست الأعلام

فهرست التعريفات والمصطلحات

فهرست الموضوعات

الباب الأول
أثر الإمام محمد بن الحسن في العلاقات الدولية وقت السِّلم

الباب الثاني
أثر الإمام محمد بن الحسن في العلاقات الدولية وقت الحرب

كتب للمؤلف

١ ـ منهج الإسلام في الحرب والسلام ـ دار الأرقم بالكويت .
٢ ـ التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان ـ دار الكلمة الطيبة بالقاهرة .
٣ ـ عالم الغيب والشهادة في التصور الإسلامي ـ مكتبة السوادي بجدة .
٤ ـ إدراك الركعة بإدراك الركوع مع الإمام ـ مكتبة السوادي بجدة .
٥ ـ التوحيد مفتاح دعوة الرسل ـ مكتبة الصديق بالطائف .
٦ ـ الإسلام وعلاقته بالشرائع الأخرى ـ مكتبة الفاروق بالطائف .
٧ ـ دعوة كريمة ـ مكتبة الفاروق بالطائف .
٨ ـ مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية ـ مكتبة السوادي بجدة .
٩ ـ تفسير البغوي (١ ـ ٨) ـ تحقيق بالاشتراك ـ دار طيبة بالرياض .
١٠ ـ تزيين العبارة لتحسين الإشارة ، تحقيق ـ مكتبة الفاروق بالطائف .
١١ ـ خلاف الأمة في العبادات ، لابن تيمية ، تحقيق ـ مكتبة الفاروق بالطائف .
١٢ ـ إمام الكلام فيما يتعلّق بالقراءة خلف الإمام للكنوي ، تحقيق ـ مكتبة السوادي بجدة .
١٣ ـ الوصية الكبرى ، لابن تيمية ، تحقيق بالاشتراك ـ مكتبة الفاروق بالطائف .
١٤ ـ محاضرات في المعاملات المالية ـ (محاضرات لطلاب الدراسات الإسلامية) .
١٥ ـ فصول من فقه العبادات ـ (محاضرات لطلاب الدراسات الإسلامية) .
١٦ ـ المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمّد بن الحسن الشيباني ـ رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة .
١٧ ـ أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام الشيباني .
١٨ ـ حجة الله البالغة للدهلوي ، تحقيق وتخريج ـ دار طيبة ، الرياض .

تحت الطبع

١ ـ كتاب الخراج ، للقاضي أبي يوسف ، تحقيق وتخريج ـ دار المعالي بالأردن .
٢ ـ شرح الفقه الأكبر ، لملا عليّ القارئ ، تحقيق .
٣ ـ قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ، تحقيق بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور نزيه حماد .
٤ ـ إدراك الركعة بإدراك الركوع ـ طبعة ثالثة مزيدة .
٥ ـ تربية المراهق في الإسلام .
٦ ـ الحوار الإسلامي المسيحي : (الجذور التاريخية والعقائدية لفكرة التقارب بين الأديان) .
٧ ـ وثائق ونصوص في الحوار الإسلامي المسيحي .
٨ ـ معجم المصطلحات في العقيدة الإسلامية .
٩ ـ أحكام القرآن لأبي بكر الجصّاص ، تحقيق .
١٠ ـ الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار ، للحازمي ، تحقيق .